

TEXTES A L'APPUI
histoire classique
série dirigée par Pierre Vidal-Naquet

DU MÊME AUTEUR

Le svādhyāya. Récitation personnelle du Veda. Taittirīya-Āraṇyaka, livre II. Texte traduit et commenté. Publications de l'Institut de civilisation indienne (diffusion E. de Boccard), Paris, 1977.

BIARDEAU M., MALAMOUD Ch., *Le Sacrifice dans l'Inde ancienne*, « Bibliothèque de l'École pratique des hautes études », section des sciences religieuses, PUF, Paris, 1976.

NIKITINE Athanase, *Le Voyage au-delà des trois mers*, introduction, traduction et notes de Charles MALAMOUD, Maspero/La Découverte, Paris, 1982.

charles malamoud

cuire le monde

rite et pensée dans l'Inde ancienne

*ouvrage publié avec le concours
du Centre national des lettres*

ÉDITIONS LA DÉCOUVERTE
1, place paul-painlevé
PARIS V^e
1989

*A Catherine,
ce livre que nous avons fait ensemble*

Si vous désirez être tenu régulièrement informé de nos parutions, il vous suffit d'envoyer vos nom et adresse aux Éditions La Découverte, 1, place Paul-Painlevé, 75005 Paris. Vous recevrez gratuitement notre bulletin trimestriel **A La Découverte**.

© Éditions La Découverte, Paris, 1989.
ISBN 2-7071-1819-2

Présentation

Dans ce volume sont réunis quinze essais rédigés entre 1968 et 1987. Certains d'entre eux ont paru dans des périodiques et des ouvrages collectifs spécialisés dans les études indiennes ; les autres, dans des revues ou volumes destinés à un public plus large. La différence entre ces deux groupes n'est pas dans le choix du sujet ni même dans le ton adopté. Simplement les articles plus « indianistes » contiennent un plus grand nombre de citations en sanscrit et de références, tandis que j'ai introduit dans les articles plus généraux des informations de base et des points de repère utiles aux lecteurs pour qui l'Inde n'est pas un domaine familier. Dans tous les cas j'ai eu l'ambition de traiter un sujet véritablement indien, correspondant à un problème ou à des thèmes expressément formulés par les textes indiens, et toujours susceptibles néanmoins de faire sens pour les anthropologues et historiens non indianistes.

Toutes ces études portent sur un même domaine : l'Inde telle que nous la font connaître les textes sanscrits : le plus souvent, mais non exclusivement, je m'appuie sur les textes védiques (les *Hymnes* et les *Traité du sacrifice*) qui sont, comme on sait, la partie la plus ancienne de la littérature indienne. Je ne me suis pas interdit cependant de montrer comment des traits de la vie sociale et religieuse de l'Inde traditionnelle d'aujourd'hui peuvent s'éclairer à la lumière de ces textes anciens.

Le titre donné à ce recueil, qui est aussi celui de l'article le plus long, est la traduction que je propose pour le terme sanscrit *lokapakti*, « cuisson du monde », traduction littérale que je crois la seule juste. Cette expression résume, selon moi, toutes les transformations que la pratique des rites et notamment l'exécution du sacrifice effectuent sur les hommes qui s'y trouvent engagés et

sur le monde autour d'eux. La métaphore a pour point d'appui le fait que la cuisson réelle des aliments est elle-même une manière de rite. J'étudie donc la façon dont se fait le cheminement inverse et comment on aboutit à l'idée que le rite est une cuisson. Si j'ai fait de l'expression *lokapakti* le titre de l'ouvrage tout entier, c'est que tous les essais qui le composent traitent directement ou indirectement de cette « cuisson ». Bien entendu, j'ai été incité à me concentrer sur les métaphores relatives au sacrifice parce qu'il m'est apparu que dans la pensée de l'Inde brahmanique le sacrifice est lui-même un schéma explicatif (par causalité ou analogie) de l'ordre du monde, des activités et des projets humains.

Le sous-titre, « Rite et pensée », est d'abord un hommage à Jean-Pierre Vernant et à son *Mythe et pensée chez les Grecs*. Mais précisément ce n'est pas le mythe mais le rite que j'accrole ici à la pensée. Or rite et pensée sont par eux-mêmes des termes antinomiques. Penser, n'est-ce pas justement se dégager de ce qui est stéréotypé, répétitif, déterminé par avance, caractères qui sont par excellence ceux du rite ? Sans doute, et cela vaut pour la culture indienne comme pour toute autre. Et Vernant lui-même n'a-t-il pas fait le reproche à certains historiens des religions, de la religion grecque notamment, de ne s'intéresser qu'aux formes du culte et de négliger les mythes ? Il voit dans cette attitude à l'égard des religions non monothéistes l'effet d'un « préjugé anti-intellectualiste » qui porte ces historiens à effacer « les différences et les oppositions qui, dans un panthéon, distinguent les dieux les uns des autres » et à supprimer « du même coup toute véritable distance entre les polythéismes du type grec et le monothéisme chrétien qui fait, dès lors, figure de modèle ¹ ».

Il se trouve qu'en Inde s'est développée très tôt une réflexion ample et profonde sur le rite, et que c'est à propos du rite que l'esprit indien s'est exercé à raisonner sur les « différences et oppositions » (en même temps qu'il s'attachait aux différences et oppositions sur quoi se fonde la grammaire). Le discours brahmanique explicite sur les dieux tend surtout à montrer comment ils s'équivalent, se substituent les uns aux autres, s'englobent ou se signifient réciproquement, suivant les circonstances, c'est-à-dire, en fin de compte, suivant ce qu'exigent les situations rituelles. A la notable exception d'Indra, les dieux ont des attributs plutôt qu'une biographie. Les mythes dont on peut imaginer qu'ils constituent la trame essentielle de leur personnalité sont évoqués de manière fragmentaire et fuyante :

1. J.-P. VERNANT, 1987, p. 85 sq.

dans les hymnes védiques, parce que c'est loi du genre que de procéder par allusion et par énigme ; dans les Brāhmaṇa parce que c'est précisément ce que ces traités veulent montrer, à savoir que la stabilité des personnes divines tient aux rites auxquels elles sont liées, et qui constituent le domaine de leur compétence.

Y a-t-il à proprement parler un panthéon brahmanique ? Oui, en ce sens que les dieux sont indubitablement multiples et que chacun d'eux est pris dans un réseau de relations avec les autres. Mais ce panthéon n'a pas la cohérence familière et rassurante que confère au panthéon grec l'anthropomorphisme de ses dieux : unis entre eux par des liens de parenté et d'alliance, les dieux grecs sont assez individualisés pour pouvoir former une société ; leurs histoires s'ajustent entre elles et il y a en somme une histoire des dieux, bien que le temps des dieux n'ait pas la même structure que le temps des hommes. Les dieux du brahmanisme sont en nombre indéterminé, variable suivant le point de vue adopté. Ils n'ont pas vraiment de généalogie et leur identité est trop labile pour être contenue dans quelque système de parenté. Les mythes propres aux dieux individuels sont envahis par la végétation des quasi-mythes, récits dont la fonction est de justifier le nom de ces dieux ou bien de montrer comment tel groupe de dieux, ou les dieux en masse ont accédé au statut qui fait d'eux les destinataires de telle offrande. Je me hâte de préciser que cette situation est celle du brahmanisme proprement dit, c'est-à-dire de la religion que nous font connaître les Brāhmaṇa. L'Épopée, les Purāṇa, les textes de l'hindouisme sectaire ont des dieux beaucoup plus classiquement mythologiques ; mais même dans les narrations de longue haleine dont ils sont les héros, les différences et oppositions entre dieux individuels qui forment le panthéon sont secondaires par rapport aux spéculations sur les différents aspects et niveaux de réalité d'une même puissance divine.

Au contraire, dans les textes indiens qui parlent des rites — ils sont remarquablement nombreux et divers —, on décèle la volonté de mettre de l'ordre dans la masse des actes à accomplir, des matières à manipuler, des paroles à prononcer. Les plus secs d'entre eux, les Kalpa-sūtra, ajoutent à leurs listes de prescriptions des définitions et des méta-règles et établissent des critères de classement. D'autres textes, les Brāhmaṇa, développent la réflexion de façon moins didactique et moins homogène mais en sorte de faire apparaître ces questions : de quoi un rite est-il fait ? Quelles sont les unités qui le composent ? Travaillant à comprendre la chaîne des séquences rituelles, les auteurs védiques et les écoles de ritualistes qui les commentent sont

amenés à constituer des paradigmes, mais aussi à dégager les catégories sémantiques du continu et du discontinu; de la répétition et de la différence; du « principal » et du « reste »; du périssable et du permanent; de l'immédiat et du différé; du plein et du vide; de l'implicite et du déployé: catégories universelles, mais qui ont en Inde cette spécificité d'avoir été pensées à propos de l'acte sacrificiel. Des philosophes se sont interrogés en Inde sur les présupposés linguistiques et la portée métaphysique de cet « il faut » dont l'obligation rituelle est la forme typique. De même, c'est le désir de rendre compte de ce qui se passe dans le sacrifice qui conduit les auteurs védiques à s'interroger sur les dieux, destinataires de l'offrande, sur leur langage, leurs corps; le lien politique qui les unit quand ils s'associent pour combattre les Asura, à l'image de l'association que forment les hommes quand ils entreprennent d'exécuter ensemble un même sacrifice. On parle des dieux pour prolonger et illustrer ce qu'on a à dire sur les rites, et le rite en vient à sécréter sa propre mythologie: le sacrifice lui-même et les divers éléments qui le constituent sont personnifiés, deviennent des héros de récits qui ont forme de mythe.

Il est donc remarquable, mais nullement surprenant, que ce soit par rapport au rite que l'Inde formule l'opposition classique, elle aussi, de la vie active et de la vie contemplative qui recouvre en partie l'opposition entre village et forêt: la vie active, c'est s'adonner aux rites; la vie contemplative, s'en détacher, ou les intérioriser de telle sorte qu'ils ne soient plus vraiment des actes.

Enfin, c'est dans le langage du rite que le Veda donne cette définition de l'homme (à comparer et contraster avec celle d'Aristote: l'homme, animal politique): « De tous les animaux aptes à être victimes sacrificielles l'homme est le seul qui soit apte aussi à faire des sacrifices. » Phrase riche de son ambiguïté même: c'est évidemment l'homme comme espèce qui peut assumer ces deux rôles. L'homme individuel est ou bien l'un, ou bien l'autre, à moins qu'il ne fasse de son sacrifice un suicide, ce qui, certes, n'est pas la norme. Cependant si on veut saisir toute la portée de cette façon de caractériser l'homme, il faut se rappeler que, même quand son action sacrificielle porte sur un objet extérieur, il y a toujours un moment où, selon la doctrine brahmanique, le sacrifiant lui-même se constitue en oblation. Dans cette phrase et dans le jeu qu'elle implique entre réflexivité et relation à un autre soi-même est condensée une anthropologie: ces études tentent de l'explicitier.

A part quelques allusions incidentes, je ne parle pas du bouddhisme. Je n'ai pas voulu cependant qu'il fût tout à fait

absent de ce volume : le tableau de Paul Klee reproduit sur la couverture a pour titre *Regard amical* ; c'est aussi le titre, ou le nom, que se donne le grand empereur bouddhiste Asoka sur les édits qu'il a fait graver.

Les articles réunis ici ont été modifiés sur quelques points. Je me suis efforcé surtout de donner à ces écrits une présentation plus homogène : j'ai unifié la transcription des termes sanscrits et les abréviations. Les renvois à la bibliographie sont en principe tous sur le même modèle : nom de l'auteur, date de l'ouvrage ou de l'article, page. Font exception à cette règle les renvois à la *History of Dharmasāstra* de P.V. Kane qui mentionnent non la date, mais le numéro du tome ; de même pour les dix-sept volumes de la série des *Études védiques et pāṇinéennes* de Louis Renou.

J'ai par ailleurs introduit quelques corrections de style, et réduit le nombre des redites sans pouvoir ni même vouloir les éliminer totalement. Enfin, j'ai essayé de rendre plus explicites la conclusion de la « Brique percée » et celle de « Par cœur ». J'ai ajouté à « Village et forêt » quelques paragraphes illustratifs tirés d'un article intitulé « A l'articulation de la nature et de l'artifice : le rite », publié dans *Le Genre humain* 12, avril 1985, p. 233-246.

Avant d'être publiés, la plupart de ces essais ont été exposés oralement sous une forme ou sous une autre. Que mes auditeurs et mes interlocuteurs soient remerciés de leur patience et des lumières que souvent ils m'ont apportées par leurs questions, leurs commentaires et des incitations plus difficiles à déterminer qui tenaient à leur présence même. Quatre lieux surtout ont été le cadre de ces échanges : mon séminaire de la cinquième section de l'École pratique des hautes études ; le Centre d'étude de l'Inde et de l'Asie du Sud ; le cours de Jean-Pierre Vernant au Collège de France ; enfin l'Oriental Institute de l'université d'Oxford. Mais je voudrais remercier aussi le Wolfson College d'Oxford où j'ai pu résider d'avril à juin 1988, bénéficiant d'une Spalding fellowship, et travailler à la révision de ces textes.

Pierre Vidal-Naquet à qui je suis lié, depuis 1947, d'une amitié fraternelle, m'a encouragé à constituer ce volume ; il m'a comblé de joie et de fierté en l'accueillant dans sa collection aux éditions de la Découverte.

Un dernier mot, pour clore cette entrée en matière : en 1978 a paru aux éditions Hermann un recueil d'articles de Louis Renou que j'avais choisis et préfacés. N'y a-t-il pas quelque inconvenance à faire aujourd'hui un travail analogue avec mes propres écrits ?

Je souhaite du moins que le lecteur n'en conclue pas que j'ai perdu tout sens des proportions. Mieux que personne je sais qu'entre Louis Renou et moi il n'y a pas d'autre commune mesure que celle dont parle cette strophe sanscrite : « Des poètes ? Kālidāsa, par exemple. Poètes, nous le sommes nous aussi : la montagne et l'atome ne sont-ils pas, l'un comme l'autre, des choses ² ? »

2. *Subhāṣitaratnaśoṣa*, n° 1713 :

*kavayaḥ kālidāsādyāḥ kavayo vayoḥ apy amī
parvate paramāṇau ca vastutvam ubhayor api.*

Sources

Les chapitres de ce livre sont la version, plus ou moins remaniée, des articles suivants :

1. « Observations sur la notion de “reste” dans le brahmanisme », *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* XVII, 1972, p. 6-26.

2. « Cuire le monde », *Puruṣārtha* 1, 1975, p. 91-135.

3. « La brique percée, le jeu du vide et du plein dans l'Inde brahmanique », *Nouvelle Revue de psychanalyse* XI, printemps 1975, p. 205-222.

4. « Village et forêt dans l'idéologie de l'Inde brahmanique », *Archives européennes de sociologie* XVII, n° 1, 1976, p. 3-20.

5. « La théologie de la dette dans le brahmanisme », *Puruṣārtha* 4 (« La dette »), 1980, p. 39-62. Version anglaise : « The Theology of Debt in Brahmanism », *Debt and Debtors*, ed. by Ch. M., Delhi, 1983.

6. « Sémantique et rhétorique dans la hiérarchie hindoue des buts de l'homme », *Archives européennes de sociologie* XXIII, 1982, p. 215-238. Version anglaise (plus brève) : « On the Rhetoric and Semantics of puruṣārtha », T.N. Madan, ed., *Way of Life. King, Householder, Renouncer, Essays in honour of Louis Dumont*, Delhi, 1982.

7. « Lumières indiennes sur la séduction », *Traverses* 18, (« Séduction »), février 1980, p. 56-67.

8. « Un dieu védique : le Courroux » : « *manyuḥ svayambhūḥ* », in *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou*, Paris, De Boccard, 1968, p. 493-507.

9. « Vengeance et sacrifice dans l'Inde brahmanique », R. Verdier, J.-P. Poly éd., *La Vengeance. Vengeance, pouvoirs et idéologies dans quelques civilisations de l'Antiquité*, Éd. Cujas, 1984, p. 36-46.

10. « Les chemins du couteau. Remarques sur le découpage dans le sacrifice védique », *Poikilia*, Études offertes à Jean-Pierre Vernant, Éditions de l'EHESS, Paris, 1987, p. 249-262. Version anglaise : « The Paths of Knife », *Indian Ritual and its Exegesis*, Oxford University Papers on India, ed. by R. Gombrich, Delhi, 1988, p. 16-31.

11. « Le corps contractuel des dieux. Remarques sur le rite védique du *tānūnaptra* », *Archives de sciences sociales des religions*, janvier-mars 1985, p. 17-30. Version anglaise : « The Contractual Body of the Gods. Remarks on the Vedic Rite of *tānūnaptra* », *Indian Ritual and its Exegesis*, Oxford University Papers on India, ed. by R. Gombrich, Delhi, 1988, p. 1-15.

12. « Les dieux n'ont pas d'ombre. Remarques sur la langue secrète des dieux dans l'Inde ancienne », *Traverses* 30-31 (« Le secret »), mars 1984, p. 86-94.

13. « Briques et mots. Observations sur le corps des dieux dans l'Inde védique », Ch. Malamoud, J.-P. Vernant éd., *Le Corps des dieux* (= *Le Temps de la réflexion* VII), Paris, Gallimard, 1986, p. 77-98.

14. « Exégèse de rites. Exégèse de textes », *Puruṣārtha* 7 (« Inde et littératures »), 1983, p. 17-38.

15. « Par cœur. Note sur le jeu de l'amour et de la mémoire dans la poésie de l'Inde ancienne », *Traverses* 40 (« Théâtres de la mémoire »), avril 1987, p. 183-190.

Observations sur la notion de « reste » dans le brahmanisme*

On sait que de multiples règles de la Smṛti définissent une attitude systématique de répulsion à l'égard des restes alimentaires. Ce dégoût est une des formes que prend l'extrême circonspection avec laquelle l'Inde considère tout ce qui a trait à la nourriture : exaltée en bloc dans le lyrisme et la spéculation védiques, la nourriture (dans ses ingrédients, sa préparation, les règles d'échange et de consommation) est chargée d'un symbolisme social et religieux si puissant et si complexe que l'on ne saurait prendre, en ce qui la concerne, trop de précautions. L'aliment est un des véhicules privilégiés de la souillure, et c'est au moment où l'on mange que l'on est le plus vulnérable aux atteintes de l'impureté. Plus précisément, c'est dans l'aliment que se manifeste avec le plus de netteté l'opposition du pur et de l'impur et que se concentrent, par conséquent, les différenciations hiérarchiques dont cette opposition est le principe¹.

Consistant, le plus souvent, en matières organiques, donc corruptibles par elles-mêmes, les aliments sont en outre exposés à la corruption que peut déterminer en eux le contact avec d'autres matières organiques, avec des corps vivants ou avec tout ce qui, ayant fait partie d'un corps vivant, s'en détache : sang, sperme, salive, excréments, urine, ongles, poils, fragments de peau, etc.

Tel est le danger qui menace toute espèce d'aliment. Mais, avant tout, bien entendu, les restes. Les restes alimentaires ne sont pas

* Cette étude développe un exposé présenté en avril 1970 à l'École pratique des hautes études, au séminaire de Madeleine Biardeau, à qui j'exprime toute ma gratitude pour son hospitalité, ses encouragements et les précieuses remarques dont elle m'a fait profiter.

1. Cf. DUMONT, 1966: 63 sq. et 168 sq.

seulement les restes de quelque chose, ils sont aussi les restes de quelqu'un : d'autant plus impurs donc, que la personne à qui l'aliment était destiné, et qui a pu le toucher, est vile. De même que l'on se montre plus sourcilieux pour la nourriture cuite que pour la nourriture crue, parce que se pose alors la question : qui a cuit ?, la réprobation générale qui pèse sur les restes s'affine et se précise par la réponse à la question : qui a mangé ? Il conviendra donc d'ajouter ce critère proprement social à celui que fournit le degré d'intimité du contact entre l'aliment et le corps porteur de souillure.

Mais ce qui est remarquable, c'est qu'indépendamment de toute autre considération, le reste, du seul fait qu'il est reste, est souillé.

Le relief du repas est le type même de la nourriture qui plaît à l'homme de *tamas*, nous dit la *Bhagavadgītā*². Une prière du *Taittirīyāranyaka* (X 23), reprise dans les *Dharmasūtra* de Baudhāyana (II 8, 11), met sur le même plan la consommation des restes et les infractions les plus graves au code alimentaire : « Que les eaux me purifient [des péchés que j'ai commis en mangeant] des restes, des nourritures interdites, de tous mes méfaits, et d'avoir accepté des présents d'hommes mauvais³. » Et c'est dans un même souffle que Yājñavalkya (I 33) interdit au *brahmacārin* « le miel, la viande, la viande, les onguents, les restes, les aliments qui ont "tourné", les femmes, la violence exercée contre des êtres vivants, le fait de regarder le soleil, le mensonge, la médisance...⁴ ». Un homme retenu en gage (*āhita*) ne doit pas être contraint de manipuler des restes, pas plus que des cadavres, de l'urine, des excréments, dit l'*Arthaśāstra* (III 13, 9)⁵. Aussi bien ne peut-on pas qualifier à la légère un aliment de reste : l'étudiant brahmanique, quand il reçoit une aumône de nourriture, ne doit pas la rejeter simplement parce qu'il infère (de son aspect) que c'est un reste ; il ne le fait que s'il a lui-même assisté à l'acte qui dégrade ainsi l'aumône, ou peut s'appuyer sur un témoignage certain (*Āpastambadharmasūtra* I, 3, 27)⁶. Ce

2. BhG XVII 10. *yātayāmaṃ gatarasaṃ pūti paryuṣitaṃ ca yat / ucchiṣṭam apī cāmedhyaṃ bhojanaṃ tāmasapriyaṃ* : « Un aliment gâté, qui a perdu toute saveur, qui sent mauvais, qui est rance, des restes, ce qui est impropre au sacrifice, voilà la nourriture qui plaît à l'être de *tamas*. »

3. *yad ucchiṣṭam abhojyaṃ yad vā duṣcaritaṃ mama / sarvaṃ punantu mām āpo 'satām ca pratigrahaṇaṃ*.

4. *madhumāmsāñjanocchiṣṭaśuktastrīprāñihimsanam / bhāskarālokanaṣṭi-parivādādi varjayet*. La *Mitākṣarā* précise que c'est au moment où le soleil se lève et au moment où il se couche qu'il est interdit de le fixer.

5. *pretaviṇmūtrocchiṣṭagrahaṇaṃ āhitasya...*

6. *nānumānena bhaiḥṣam ucchiṣṭaṃ dṛṣṭaśrutābhyāṃ tu*.

même texte nous rappelle qu'on ne doit point dénigrer la branche védique de son voisin (II 5, 13)⁷; par exemple, dit le commentaire de Haradatta, en déclarant que le Taittiriya Veda est un reste, sous prétexte que le Yajur Veda noir, selon la légende, a été vomi par Yājñavalkya.

Ce n'est pas seulement de manger les restes qui est impur, c'est aussi de les toucher. Quand peut-on dire d'un brahmane qu'il est physiquement pur et apte à entreprendre les rites (*prayata*) ? C'est, selon Āpastamba, lorsque ayant uriné ou déféqué, il s'est nettoyé des taches d'urine et d'excréments, ainsi que des taches de nourriture, des taches de restes, des taches de sperme, quand il s'est lavé les pieds et qu'il a bu une gorgée d'eau⁸. Il convient donc de se débarrasser des restes, tout comme de son urine, de l'eau dont on s'est servi pour se laver les pieds, en déversant tout cela à distance de sa demeure⁹. Āpastamba précise qu'après avoir mangé, l'étudiant brahmanique doit nettoyer lui-même son plat et ne point y laisser de restes : s'il ne peut tout manger, il doit enterrer les reliefs, ou les jeter dans l'eau, ou encore les mettre dans un pot et les placer à terre près d'un Ārya (non-initié) ou d'un *śūdra* au service de son maître (I 3, 36-41)¹⁰. (Le *śūdra* se chargera de les faire disparaître, mais non de les manger lui-même, si l'on en croit *Manu* II 56 qui interdit au brahmane de donner à quiconque ses restes¹¹: à quiconque, pas même donc à un *śūdra*, remarque Kullūka, *ad loc.* 12.)

7. *vidyayā ca vidyānām (parivādākrōśān varjayet)*. Comm.: *taittiriyakam ucchiṣṭaśākhā*. (Sur la manière dont le YV a été « émis », cf. ViṣṇuP III 5, 1 sq.)

8. ApDhS I 15, 23: *mūtram krtvā puriṣam vā mūtrapuriṣalepān annalepān ucchiṣṭalepān retasaś ca ye lepās tān prakṣālyā pādaū cācamya prayato bhavati*. (Cf. aussi *Manu* V 138.)

9. *Manu* IV 151: *dūrād āvasathān mūtram dūrāt pādāvasecanam / ucchiṣṭānaniṣekaṃ ca dūrād eva samācaret*.

10. 36. *bhuktvā svayam amatram prakṣālayita*; 37. *na cocchiṣṭam kuryāt*; 38. *aśaktau bhūmau nīkhanet*; 39. *apsu vā praveśayet*; 40. *āryāya vā paryavadadhāt* (comm.: *āryas traivarṇikāḥ tasmai anupanītāya ... sarvam ekasmin pātre'vadhāya tatsamīpe bhūmau sthāpayet*). 41. *antardhine vā śūdrāya*.

11. *nocchiṣṭam kasya cid dadyāt*.

12. *anena sāmānyaniṣedhena śūdrasyāpy ucchiṣṭadānaniṣedhe siddhe...* Toutefois, les choses ne sont pas très claires. Il se peut que l'interdiction vise les *śūdra* qui ne dépendent point du mangeur. Telle est l'interprétation que donne Haradatta de Āpastamba I 31, 25 *nābrāhmaṇāyocchiṣṭam prayacchet*, « on ne doit point donner ses restes à quelqu'un qui n'est pas brahmane ». Cela s'applique, dit-il, aux *śūdra anāśrita*. Pour les *śūdra* qui dépendent du mangeur (*āśrita*), il lui est permis de leur donner ses restes, mais à condition de les souiller superlativement, en y mêlant des fragments de nourriture restés collés contre ses dents et qu'il aura détachés avec l'ongle: Ap DhS I 31, 22: *yadi prayacched dantān skuptyā tasminn ādhāya prayacchet*. C'est Haradatta qui ajoute *nakhena*. (Même raisonnement chez Kullūka, à propos de *Manu* X 125). Sur cette question, voir

Mes propres restes me souillent au même titre (sinon de la même façon et au même degré) que les restes d'autrui. On ne doit donc pas manger les restes de ses propres aliments, ni les aliments qui ont été en contact avec ces restes¹³. Lorsque j'ai mangé, je suis moi-même souillé, littéralement : (transformé en) reste, *ucchiṣṭa*, comparable à un plat sale : tant qu'on ne s'est pas purifié en se lavant les mains et en se rinçant la bouche, on n'a pas le droit d'évoquer le Veda, même en pensée, pas plus que lorsqu'on est dans l'eau, au milieu de la nuit, en train de déféquer ou d'uriner, ou que quand on a pris part à un repas de *śrāddha* (*Manu* IV 109)¹⁴. Si bien que l'adjectif *ucchiṣṭa* peut qualifier l'homme souillé de façon générale, sans qu'il s'agisse nécessairement de la souillure particulière qu'apporte le reste de nourriture. Ainsi, nous dit *Manu* (IV 142), le brahmane *ucchiṣṭa* ne doit pas toucher de sa main une vache, un brahmane, le feu¹⁵.

On en vient alors, comme souvent lorsqu'il s'agit de prohibitions alimentaires, à mettre en place une casuistique destinée à empêcher que la crainte de la pollution ne tourne à la phobie et ne paralyse toute activité, notamment rituelle : un homme n'est pas *ucchiṣṭa* quand ses moustaches pénètrent dans sa bouche, aussi longtemps, du moins, qu'il ne les touche pas de sa main¹⁶. Quand un homme

les indications sommaires et assez confuses de KANE II 2 : 769. Le mangeur, semble-t-il, hésite entre la crainte de souiller et la crainte de créer une dangereuse intimité entre lui-même et la personne à qui il donnerait ses reliefs à consommer. Faut-il voir là un écho de cette idée védique : que l'ennemi a prise sur vous s'il mange les restes de votre repas ? Cf. CALAND 1900 : 164, que cite MINARD 1949 : § 226b.

La *Kāśīkāvṛtti ad Pāṇini* IV 2, 14 distingue trois types de restes (*bhuktocchiṣṭa*) selon les récipients dans lesquels on les trouve : 1) le *śārāva*, qui demeure dans les plats où l'on a effectivement mangé ; 2) le *māllaka*, dans les plats où l'on a mis le riz pour le servir ; 3) le *kārpara*, dans les pots où on l'a fait cuire. V. S. AGRAWALA, qui cite ce passage (1963 : 115 sq.), ajoute : les restes *śārāva* étaient bons à manger pour les vidangeurs (« comme de nos jours encore »), les restes *māllaka* pour le barbier de la famille et le reste *kārpara* pour les cuisiniers.

13. VāsDhS XIV 21.

14. *udake madhyarātre ca viṅmūtrasya visarjane / ucchiṣṭaḥ śrāddhabhuk caiva manasāpi na cintayet.*

15. *na sprśet pāṇinocchiṣṭo vipro gobrāhmaṇānalān.*

Sur les acceptions du mot *ucchiṣṭa*, « reste de nourriture », « plat non nettoyé après qu'on y a mangé », « homme qui n'a pas fait ses ablutions après avoir mangé (ou uriné, ou déféqué) », cf. KANE II, 1 : 332, n. 805, qui glose *Medātithi ad Manu* VI 80. *Yājñavalkya* dit plus explicitement encore (I 155) : *gobrāhmaṇānalānāni nocchiṣṭo na padā sprśet.* « Il ne faut pas toucher une vache, un brahmane, le feu, des aliments, ni quand on est *ucchiṣṭa*, ni avec le pied. » Les aliments : spécialement la nourriture *pakva*, « cuite », dit la *Mitākṣarā*, qui ajoute : même si on n'est pas *ucchiṣṭa*, il ne faut pas toucher une vache, etc., avec son pied.

16. *ĀpDhS* I 16, 1 : *na śmaśrubhir ucchiṣṭo bhavaty antarāsye sadbhir yāvan na hastenopasprśati.* Ce que *Haradatta* commente avec beaucoup de pertinence : le *sūtra* montre que toute autre substance étrangère introduite dans la bouche en même temps qu'un aliment transforme celui-ci en reste et rend le mangeur impur.

donne à boire à autrui des gorgées d'eau, s'il en reçoit quelques gouttes sur les pieds, il n'en devient pas impur pour autant : l'eau doit être considérée en ce cas comme équivalente à celle qui est sur le sol ¹⁷.

Ces déclarations rassurantes ne sont pas inutiles ; de nos jours encore, les hindous orthodoxes savent que le moindre fragment de « reste » peut souiller l'offrande destinée à la divinité ¹⁸.

Gardons-nous de croire cependant que si tout reste de nourriture est impur, une nourriture n'est impure que lorsqu'elle est, en quelque manière, un reste. Les emplois si variés du terme *ucchiṣṭa* pourraient nous y inciter, à les considérer superficiellement. En fait, un aliment peut être déclaré non comestible pour bien des raisons qui tiennent à sa nature intrinsèque, au statut social ou à la situation particulière de l'homme qui l'a préparé ou qui nous le donne ; aux impuretés qui lui sont apportées par des substances polluantes. Il n'est pas un reste pour autant. Quand un aliment est dit *ucchiṣṭa*, c'est qu'il est effectivement tenu pour le résidu d'une masse qui a commencé à être mangée. Ainsi s'explique que mes propres restes me soient à moi-même impurs. Et il en va de même pour les dieux : que faire des reliefs de la nourriture sacrificielle ? La réponse est donnée dès les Brāhmaṇa : on ne peut les jeter dans le feu, car ce serait offrir des restes à la divinité ! Le mieux est que le sacrifiant les mange lui-même, ou qu'il les jette dans l'eau ¹⁹. Ces restes qu'on ne peut donner aux dieux, insistons-y, ce sont les restes de leur propre repas : rien d'externe n'est venu altérer cette nourriture, et cependant elle a changé de statut, du seul fait qu'elle subsiste une fois le sacrifice terminé.

Ce n'est pas que les restes jouent, dans le rite, un rôle purement négatif de déchet. On verra plus loin, au contraire, le retournement par lequel la spéculation sur le rite, sinon le rite lui-même, vient à mettre le reste au premier plan et cela dès le Veda ²⁰. Mais dans

17. *Manu* V 142. *spr̥santi bindavaḥ pādau ya ācāmayataḥ parān / bhauṃmikās te samā jñeyā na tair aprayato bhavet.*

18. Cf. par exemple, le roman du Bengali Bibhouthi Bhousan Banerji, *La Complainte du sentier*, p. 63 : « Sebajau poussa son fils Sounil par les épaules en disant : "Va, va manger sur la véranda. Ici il y a les offrandes du dieu. Si tu fais tomber de ta bouche quelque chose dessus, tout deviendra impur." »

19. ŚB II 6, 1, 48. *tād dhatke havirucchiṣṭām anusāmasyanti tād u tātā nā kuryād dhutōcchiṣṭam vā etān nēd dhutōcchiṣṭam agnau juhavāmēti tasmād apō vaivābhyavahareyuh prāsniyur vā.* « Et ici certains jettent aussi le reste de l'oblation (dans le feu). Mais on ne doit pas faire ainsi. Car ceci est le reste de ce qui a été offert. Et pour éviter de faire une offrande dans le feu d'un reste d'oblation, qu'on l'emporte plutôt pour le jeter dans l'eau, ou qu'on le mange. »

20. On laissera de côté, ici, la très vaste question de Rudra, en raison de son importance même et de sa relative autonomie. Rudra, dans la mythologie aussi bien que dans le rituel, est par excellence le dieu *ucchéṣaṇabhāga* (cf. TB I 7, 8, 5).

le rituel de la Smṛti, le reste, lorsqu'il est utilisé, et non simplement éliminé, l'est comme une forme dégradée de la matière oblatrice principale.

Le *śrāddha* mensuel, c'est-à-dire le rite dit *piṇḍānvāhāryaka*, célébré lors de la nouvelle lune en l'honneur des Pères, est instructif à cet égard. Il se présente comme une cascade de restes. En voici les principales étapes, telles qu'on peut les dégager de l'exposé de *Manu* III 122 sq.

Notons d'abord que, destinée à nourrir les ancêtres humains du sacrifiant, cette cérémonie n'est cependant valide que si elle est précédée d'un rite *vaiśvadeva*, dont les dieux, donc, sont bénéficiaires. Le *śrāddha* proprement dit commence par une oblation (*havirdāna*) aux dieux Agni, Soma et Yama, suivie de la mise en place d'herbe *kuśa* autour du feu. Avec les restes de la nourriture offerte aux dieux (*haviḥśeṣāt*) le sacrifiant fait trois boulettes (*piṇḍa*) (v. 215), dont il fait manger de petits fragments aux brahmanes particulièrement pieux et savants qu'il a invités à cette cérémonie (v. 219) et qui sont suivis dans chacun de leurs mouvements par l'ombre des Pères à l'intention de qui la cérémonie est célébrée. A leur tour, les restes de ce repas, aussi bien ce qui n'a pas été servi et que l'on étale maintenant pêle-mêle sur les feuilles d'herbe *kuśa*, que ce que les invités ont laissé dans les plats où ils ont mangé, sont mélangés en une sorte de brouet (v. 244) : c'est la part des enfants morts sans crémation (v. 245)²¹. Ce qui reste des *piṇḍa*, on s'en débarrasse en le donnant à manger

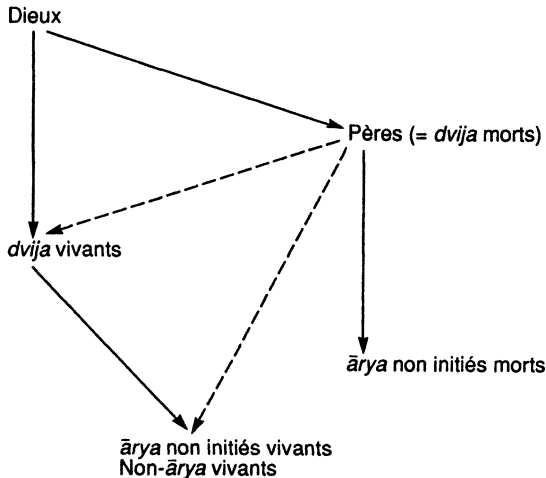
Exclu du sacrifice initial par les dieux, il se rabat sur les restes et reçoit l'épithète de *vāstavyā* « laissé pour compte ». (Sur cet adjectif, et sur le processus par lequel le substantif *vāstu* « place » prend le sens de « rebut », ainsi que, d'une façon générale sur la figure de Rudra dans le *Śatapathabrāhmaṇa*, cf. MINARD 1956 : § 848 sq.) En tant que *sviṣṭakṛt*, il s'attribue la partie terminale du sacrifice et règne sur le Sākamedha, qui marque la fin de l'année rituelle. Voir HILLEBRANDT II, 1929 : 433 sq. Le paradoxe est que Rudra est en même temps *paśupāti*, maître du bétail, c'est-à-dire des victimes sacrificielles.

21. Il s'agit des enfants morts avant l'âge de deux ans. Ils n'ont pas droit au *tarpaṇa* proprement dit. L'initiation d'un brahmane peut avoir lieu dès qu'il a atteint l'âge de cinq ans (*Manu* II 37), bien que la norme soit fixée à huit ans (*ibid.*, 36). Si le jeune brahmane meurt avant d'être initié, il peut recevoir une initiation *post mortem*, mais il faut pour cela qu'il ait au moins deux ans. N'étant pas initié, il n'est pas un *dvija* et par conséquent ne peut être incinéré (c'est-à-dire ne peut participer à ce sacrifice qu'est une crémation). Il est inhumé hors du village ; les cérémonies de deuil sont plus simples, et la période d'impureté plus courte, qu'après la mort d'un *dvija*. (Cf. *Manu* V 69, et KANE IV : 227.) (De même, le *saṅnyāsin*, qui, lors des cérémonies qui marquent son entrée dans la vie de solitaire, renonce solennellement à son feu, s'exclut, d'une certaine façon, de la société des *dvija*, et doit, lui aussi, être inhumé. Cf. KANE IV : 231.) C'est à ces *ārya* non initiés qu'appartiennent donc les restes du repas de *śrāddha* : l'insensé qui les donnerait à un *śūdra* se précipiterait tête baissée en enfer (*Manu* III 249).

à une vache, à un brahmane, à une chèvre, ou bien en le jetant dans le feu ou dans l'eau (v. 260) ; la femme du sacrifiant peut manger le reste du *pinḍa* destiné au grand-père de son mari ; elle obtiendra ainsi le fils qu'elle désire (v. 260-262). Quant aux fragments d'aliments qui ont pu tomber sur le sol pendant la cérémonie, ils sont la part des bons serviteurs (v. 246).

Nous pouvons désormais comparer trois types de repas : le repas des dieux, c'est-à-dire le sacrifice proprement dit ; le repas des Pères, c'est-à-dire le *śrāddha* ; le repas des hommes. Dans chacun de ces repas, il y a la portion consommée par le mangeur principal, et un reste. Le reste laissé par les dieux est mangé par les participants au sacrifice, c'est-à-dire par des hommes *dvija* vivants. Le reste laissé par les Pères est mangé par les défunts morts avant l'âge d'être initiés et, pour une petite part, par les non-*dvija*. Les restes des repas humains ne peuvent être consommés que par des hommes de condition servile (encore faut-il rappeler que les prescriptions à ce sujet sont obscures et contradictoires)²². On a

22. Dans les textes de la Smṛti, *ego* est très généralement le brahmane, ou du moins le *dvija* : on nous enseigne donc la façon dont le *dvija* doit se comporter avec les non-initiés ; mais c'est par inférence, en quelque sorte, que nous pouvons savoir, le plus souvent, ce que doit être le comportement des non-initiés à l'égard des *dvija* (quant aux relations des diverses catégories de non-initiés entre elles, la Smṛti n'en parle pour ainsi dire pas). Apastamba indique bien, II 9, 7, qu'un initié ne doit pas manger les restes des femmes ni d'un homme non initié, mais cela n'est qu'un indice très fragile sur la possibilité ou l'obligation qui pouvait être reconnue aux non-initiés de manger les restes des initiés. Combiné avec les indications, elles aussi imprécises, concernant les restes du *brahmacārin*, que l'on a vues plus haut, ce *sūtra* nous permet de compléter un tableau qui se présente ainsi :



vu d'autre part que le repas des Pères est dans une large mesure un reste du repas des dieux (repas qui ne leur est servi, il est vrai, que pour légitimer la nourriture des Pères). Il en est ainsi dans le *śrāddha* mensuel, mais aussi dans le rite quotidien : le *grhastha* doit faire, dans le feu domestique, des offrandes à la masse des dieux, puis lancer des *bali* en direction de chacun des points cardinaux à l'intention des divinités qui y résident (*Manu* III 87 sq.). Puis, ce qui reste (*baliśeṣa*), il le lance en direction du sud à l'intention des Pères. Il semble bien, donc, que le reste soit toujours consommé par une classe d'êtres inférieure à celle qui entame la masse d'aliments.

Il y a, toutefois, une situation qui nous amène à rectifier ce schéma, ou plus exactement, à examiner les choses sous un autre angle : c'est la relation qui unit l'étudiant brahmanique à son maître. Ils appartiennent à la même classe et la subordination du

(Les flèches indiquent le transfert des restes, c'est-à-dire la transformation de ce qui est reste pour le groupe d'origine en aliment comestible pour le groupe d'arrivée. Le trait en pointillé indique un processus occasionnel ou problématique. On joint les Pères aux *dvija* vivants par un trait en pointillé pour rendre compte du fait que les brahmanes invités au repas de *śrāddha* qui sont là en tant que représentants des Pères, mais aussi en tant qu'agents du sacrifice, permettent au sacrificiant de disposer, pour ses propres besoins, d'une partie de la nourriture préparée à cette occasion. Voir *infra*, note 43.) Telle qu'elle est exposée dans *Manu*, cette séquence combine deux rites distincts qui peuvent effectivement s'articuler l'un sur l'autre : le premier est une cérémonie *śrauta*, dite *piṇḍapitryajña*, consistant en l'offrande de boulettes de riz aux Pères, l'après-midi du jour où l'on a célébré le sacrifice de la nouvelle lune. Le second est le *pārvaṇasrāddha*, rite *ghṛhya* célébré également le jour de la nouvelle lune et faisant suite au *piṇḍapitryajña* : c'est, principalement, un repas offert à des brahmanes (on en invite un nombre impair, trois au moins), représentant les ancêtres directs du sacrificiant, lesquels reçoivent en outre, ici encore, des *piṇḍa*. Cf. GONDA 1962 : 165 sq. Même si on les examine séparément, ces deux rites mettent en évidence le rôle joué par les restes dans la logique du sacrifice : dans le rite *śrauta*, les Pères mangent, des *piṇḍa* brûlants qui leur sont présentés, l'air chaud qui s'en dégage (*uṣman*) ; les boulettes refroidies en sont le reste (*śeṣam annam*). Le sacrificiant les hume à son tour, imitant ainsi les Pères et se transformant lui-même en *uṣmapa* et en *uṣmabhakṣa*. Cf. CALAND 1893 : 190 sq., qui cite cette argumentation du TB (I 3, 10, 6) : *brahmavādīno vadanti / prāśyāṃ na prāśyāṃ iti / yāt prāśnīyāt / jānyam ānam adyāt / pramāyukah syāt / yān nā prāśnīyāt / dhaviḥ syāt / pitṛbhya āvrścyeta / avagrēyam evā / tān nēva prāśitam nēvāprāśitam*. « Les théologiens disent : (il se demande) "vais-je manger, vais-je ne pas manger ?" S'il (les) mangeait, il consommerait une nourriture impure. Il serait destiné à périr. S'il ne (les) mangeait pas, ce ne serait point un *havis*, et il en priverait les Pères. Il faut seulement les renifler. Ainsi cela ne sera ni mangé ni non mangé. » Texte qui confirme que les restes des Pères ne sont pas comestibles pour les *dvija* vivants et qui nous apprend d'autre part ceci, qui est bien digne de remarque : pour qu'une matière oblatatoire soit vraiment un *havis* et parvienne à son destinataire, il faut qu'elle laisse un reste susceptible d'être consommé par le sacrificiant. En somme, c'est le reste qui détermine la nature du principal. Quant au *pārvaṇasrāddha*, les trois *piṇḍa* offerts aux ancêtres « sont confectionnés avec une partie de ce que les brahmanes ont laissé ». (GONDA 1962 : 167.)

brahmacārin à son *ācārya* est bien différente de l'infériorité dans laquelle est le non-initié par rapport au *dvija*. Et cependant, la Smṛti proclame que l'étudiant doit manger les restes de son maître. Un des devoirs primordiaux de l'élève est de recueillir des aumônes de nourriture pour son maître : quand il les a reçues, dit Āpastamba (I 3, 31), il doit les placer devant son maître et les lui offrir²³ ; et il mange l'*ucchiṣṭa* du maître (*ibid.*, I 4, 1)²⁴. La présentation de la nourriture au maître a tous les caractères d'une oblation. « Les aumônes, est-il dit, I 3, 43, sont reconnues comme nourriture sacrificielle. Par rapport à elles, le maître est la divinité²⁵. » « Il est aussi le feu *āhavanīya* » (*ibid.*, 44), parce que, dit le commentaire, une partie des aumônes est jetée dans le feu de son estomac²⁶. Si le maître n'est pas là, il faut lui trouver un substitut : ce sera quelque membre de sa famille, ou d'autres savants brahmanes (*ibid.*, I 3, 33 sq.)²⁷. « Et si c'est l'élève qui est en voyage, il doit jeter dans le feu une part des aumônes et manger (le reste) » (*ibid.*, I 3, 42)²⁸. Ainsi la nourriture qu'il mange lui-même n'est « rien d'autre que le reste d'une oblation » (*ibid.*, I 4, 2)²⁹. L'étudiant ne peut refuser les restes de son maître que s'ils contiennent des nourritures qui lui sont de toute façon interdites (telles que la viande, le miel), mais le maître est lui-même tenu de ne pas lui en offrir (*ibid.*, I 4, 5)³⁰. Entre l'étudiant et le maître, le type de commensalité défini par le rôle dévolu aux restes dénote une relation toute personnelle : l'étudiant doit se comporter à l'égard du fils de son maître comme à l'égard du maître lui-même (il doit de la même façon l'aider à sa toilette) — sauf pour ce qui est de manger ses restes (*ibid.*, I 7, 30)³¹ et cela, quand bien même ce fils serait très savant (BaudhDhS I 3, 37)³². Cette dévotion si marquée de l'étudiant à son maître n'empêche pas, curieusement, qu'une réciprocité s'établisse entre l'un et l'autre. C'est l'étudiant qui donne à son maître la possibilité matérielle de manger, puisqu'il lui apporte les aumônes qu'il a recueillies. C'est

23. *tat samāhṛtyopanidhāyācāryāya prabrūyāt.*

24. *yad ucchiṣṭam praśnāti.* (Sic ! Palatalisation de la nasale après ś, cf. RENOU 1961 : p. 11.)

25. *bhaiṣṣam haviṣā saṁstutam tatrācāryo devatārthe.*

26. *āhavanīyārthe ca.*

27. *vipravāse guror ācāryakulāya (prabrūyāt).*

28. *proṣito bhaiṣṣād agnau kṛtvā bhujñīta.*

29. *hvirucchiṣṭam eva tat.* (Le judaïsme moderne, dans sa variété hassidique, connaît une relation comparable entre le maître et les disciples : manger les restes du maître assure une « communion bénéfique avec lui ». Cf. GUTWIRTH 1970 : 32.)

30. *na cāsmāi śrutivipratīṣiddham ucchiṣṭam dadyāt.*

31. *ucchiṣṭāsanavarjam ācāryavad ācāryaputre vṛttih.*

32. *ucchiṣṭavarjam tatputre' nūcane vā.*

le maître qui donne à son étudiant la possibilité rituelle de manger, en lui laissant ses restes. Dans ce processus, l'étudiant et le maître se protègent l'un l'autre : « L'élève (*śiṣya*), nous dit Patañjali *ad Pāṇini* IV 4, 62, doit être abrité par son maître (*guru*) comme par un parasol ; et le maître doit être protégé, comme par un parasol, par son élève³³. » Le *brahmacārin*, par définition, n'a pas de feu sacrificiel : ce qui lui en tient lieu, on l'a vu, c'est l'estomac de son maître. A cet égard, la relation entre l'élève et le maître est très semblable à celle qui existe entre le sacrificiant et les dieux. On peut pousser la comparaison dans le détail : le dieu se nourrit des offrandes humaines, mais, de son côté, le sacrificiant ne peut se procurer de la matière oblatoire (et ce qui est nécessaire à sa propre subsistance) que parce que les dieux veillent au bon ordre des processus cosmiques, à la succession réglée des saisons, notamment, et garantissent le *dharma*. Le maître se nourrit des oblations de son élève — mais outre qu'il lui laisse ses restes (tout comme le dieu le fait avec le sacrificiant), c'est lui qui met son élève en situation de faire la collecte des aumônes et qui lui donne, sinon le *dharma*, du moins la connaissance du *dharma*.

Entre le couple dieu-sacrificiant et le couple maître-élève, apparaît néanmoins une différence qui nous rappelle utilement le caractère humain du maître, son homogénéité, donc, avec l'élève et qui nous ramène à la notion de reste. C'est que si l'étudiant mange les restes de son *guru*, d'une certaine manière le *guru* mange les restes de l'élève. Plus exactement, l'étudiant fait partie des êtres qui, par leur simple existence, permettent au *ghastha* ou au *vānaprastha* (et n'oublions pas que le maître appartient nécessairement à l'un ou l'autre de ces deux *āśrama*) d'être lui-même un mangeur de restes, un *śeṣabhojin*.

Il y a là un phénomène d'allure paradoxale et dont il importe de prendre conscience : les restes humains sont abhorrés. Mais, d'un autre côté seuls les restes sont comestibles. Cela est clair pour l'étudiant. Mais cela est vrai également pour tous les *dvija*. Comment est-ce possible ? Les reliefs des offrandes aux dieux sont une nourriture bonne : ce sont les restes d'un *yajña*. Mais il existe également des *yajña* aux hommes, ainsi qu'aux *bhūta*, êtres indistincts, animaux, génies secondaires qui hantent la maison et

33. *guruṇā śiṣyaś chattravac chādyah śiṣyena ca guruś chattravat paripālyah*. Le *Vāmanapurāna* (34, 77) compare le rôle du disciple à celui du fils, non sans rattacher *śiṣya* à *śeṣa* ! *punnāmo narakāt trāti putras teneha gīyate / śeṣapāharaḥ śiṣya itiyam vaidiki śrutih*. « Un fils nous sauve de l'enfer nommé *put*. C'est pourquoi il est appelé ici-bas *putra*. Comme il nous débarrasse du péché restant (*śeṣa*), le disciple est appelé *śiṣya*. Telle est la révélation védique. »

qu'il convient de se concilier en déposant de la nourriture en certains endroits déterminés (en particulier sur le seuil)³⁴. Des cinq *mahāyajña* qui forment le cadre du rituel quotidien du *gṛhastha*, quatre consistent en oblations de nourriture : le *yajña* aux dieux, le *yajña* aux hommes, le *yajña* aux *bhūta*, le *yajña* aux Pères. La nourriture vraiment dharmique est celle qui est faite des restes des deux (ou trois) premiers³⁵. « Les gens de bien qui se nourrissent des reliefs du sacrifice sont libres de toute souillure ; mais ceux-là sont des pécheurs et se nourrissent de péché qui cuisent des aliments à leur usage », dit la *Bhagavadgītā* III 13³⁶. Et *Manu* (III 118) : « Celui qui prépare de la nourriture pour soi seul ne mange que du péché ; car il est ordonné que la nourriture qui reste après que le sacrifice a été accompli constitue le repas des hommes de bien³⁷. » Le *yajña* aux hommes, *manuṣya* ou *nṛyajña*, est avant tout le don de nourriture à un hôte (brahmane). Aussi, dit Āpastamba, le maître de maison « doit être un mangeur de restes de ses hôtes » (II 8, 2). Le *vānaprastha*, qui lui aussi doit être un mangeur de restes (*śeṣabhakṣa*), est tenu de célébrer le *manuṣyayajña*, en donnant à manger aux ascètes errants, aux hôtes, aux étudiants (BaudhDhS III 3, 5)³⁸. Le *gṛhastha* « doit d'abord nourrir son hôte, puis, conformément à la règle, donner l'aumône à un ascète et à un étudiant » (*Manu* III 94)³⁹. Ainsi « assure-t-on la subsistance de son corps avec les restes des divinités et des hôtes » (*Mahābhārata* III 260, 6)⁴⁰. Nous trouvons parfois une conception élargie de ce *yajña* : « Le maître de maison doit faire

34. Sur le *bhūtayajña*, qui recouvre (mais en partie seulement) la notion de *baliharaṇa*, cf. KANE II, 1 : 745 sq.

35. Le cinquième *mahāyajña* est le sacrifice au *brāhman*, c'est-à-dire au Veda. Il consiste en la récitation solitaire de textes védiques, (*svādhyāya*), et il a donc pour matière obligatoire le Veda lui-même. La théorie du *svādhyāya* est exposée au livre II de TĀ. Cf. MALAMOU 1977.

36. *yajñaśiṣṭāśānaḥ santo mucyante sarvakilbīṣaiḥ / bluñjate te tv aghaṃ pāpā ye pacanty ātmakāraṇāt.*

37. *aghaṃ sa kevalaṃ bhunkte yaḥ pacaty ātmakāraṇāt / yajñaśiṣṭāśānaṃ hy etat satām annaṃ vidhiyate.* Ce texte, et le passage de la *Gītā* cité à la note précédente, montrent bien que la nourriture sacrificielle, celle, par conséquent, à propos de laquelle la question des restes prend toute son importance, est la nourriture cuite. Les règles concernant la consommation et la transmission d'aliments crus, *a fortiori* s'il s'agit d'aliments non cultivés, sont beaucoup moins strictes. Pour les principes qui régissent, sur ce point, la pratique actuelle, cf. DUMONT 1966 : 182 sq.

38. *sāyaṃ prātar agnihotraṃ hutvā yatyatithivratibhyaś ca dattvāthetarac cheṣabhakṣāh...*

39. *kṛtvaitat balikarmaivam atithiṃ pūrvam āśayet / bhikṣaṃ ca bhikṣave dadyād vidhivad brahmacāriṇe.*

40. *devatātiṭhiṣeṣeṇa kurute dehayāpanam.*

manger d'abord ses hôtes, les enfants, les vieux, les malades, les femmes enceintes » (ĀpDhS II 4, 11 sq.)⁴¹, et *Manu* précise : « Après que les brahmanes (hôtes), les parents et les serviteurs ont mangé, le maître de maison et sa femme peuvent manger ce qui reste (*avaśiṣṭam*) » (III 116)⁴². La nourriture du brahmane maître de maison se compose donc de deux parties, le *vighasa* et l'*amṛta* : le *vighasa*, c'est le reste du repas des hôtes ; l'*amṛta* est le reste du repas des dieux ; l'un et l'autre sont des *śeṣa* (cf. *Manu* III 285)⁴³.

Certes, c'est un problème que de savoir comment ces principes étaient (sont) appliqués. On a peine à imaginer le maître de maison mangeant après tous les membres de sa maisonnée, y compris les serviteurs, et mangeant ce qu'ils ont bien voulu laisser⁴⁴. Il n'en demeure pas moins que le *samśkāra* principal de la nourriture, ce qui permet au mangeur de ne pas être un *kevalāgha*, un pécheur pur et simple, et de ne pas consommer une nourriture vaine,

41. 11. *atiithin evāgre bhōjayet* 12. *balān vṛddhān rogasambandhān strīś cāntarvatniḥ*.

42. *bhuktavatsv atha vipreṣu sveṣu bhṛtyeṣu caiva hi / bhūñjīyatām tataḥ paścād avasiṣṭam tu dāmpati*

Enseignement analogue chez Yājñavalkya (I 105) :

bālasavāsiniṅvṛddhagarbhīṅyāturakanyakāḥ / sambhōjyātītibhṛtyāṃś ca dāmpatyoh śeṣabhojanam.

« Une fois qu'ils ont fait manger les enfants, les filles mariées qui n'ont pas encore quitté la maison, les vieux, les femmes enceintes, les malades, les jeunes filles, les hôtes, les serviteurs, le maître de maison et sa femme mangent le reste. »

43. *vighasāśi bhaven nityam nityam vāmṛtabhojanaḥ / vighaso bhuktaśeṣam tu yajñaseṣam tathāmṛtam*.

« Qu'il soit toujours un mangeur de *vighasa* ou bien qu'il ait toujours pour nourriture l'*amṛta*. Le *vighasa* c'est le reste du repas, et l'*amṛta* le reste du sacrifice. » Le *bhukta* dont il est question est le repas des brahmanes conviés au *śrāddha* ; de la nourriture préparée à cette occasion une partie est servie aux invités ; une autre est mêlée à leurs reliefs ; une troisième, enfin, est gardée en réserve : quand les brahmanes ont fini de manger, le sacrificiant leur demande ce qu'il doit en faire, et, avec leur permission et selon leurs instructions, conserve ce reste pour le manger avec les membres de sa famille. Les brahmanes invités représentent les ancêtres : ils ne s'identifient pas à eux, cependant, et leur fonction, dans la cérémonie, est d'être les agents du sacrifice ; la preuve en est qu'ils reçoivent un salaire, une *dakṣiṇā*, une fois leur repas, c'est-à-dire leur travail, terminé. Cf. Yāj I 244 et les autres textes cités par KANE IV, 446 n. 996.

44. On peut se demander, en particulier, comment l'injonction faite à l'étudiant de se nourrir des reliefs de son maître s'ajuste au droit qui lui est reconnu de manger à satiété (à la différence des membres des autres *āśrama*). Cf., par exemple, ĀpDhS II 4, 9, 13 : *aṣṭau grāsā muner bhakṣyāḥ ṣoḍaśāraṇyacāriṇaḥ / dvātriṃśataṃ gṛhasthasyāparimitaṃ brahmacāriṇaḥ*. « L'ascète peut manger huit bouchées (par jour) ; l'ermitte dans la forêt, seize ; le maître de maison trente-deux ; pas de limitation pour l'étudiant brahmanique. » C'est que l'étudiant, de même que le bœuf de trait, doit être en mesure de faire son travail.

mogham annam (cf. BaudhDhS II 13, 2)⁴⁵, c'est une transformation en reste, *ucchiṣṭa*, *avaśiṣṭa* ou *śeṣa*⁴⁶.

C'est sur le reste de nourriture que rebondit le flux de la vie sociale et rituelle. Loin d'être un déchet inerte, le reste est le germe, le *bīja* des actions dont l'entrecroisement et l'enchaînement constituent le *dharma*.

Il existe une catégorie de *dvija* qui se tient à l'écart de ce circuit, c'est-à-dire admet de consommer une nourriture qui n'est pas un reste sacrificiel : ce sont les *saṃnyāsin*, les « renonçants ». Mais c'est que le *saṃnyāsin* ne mange pas à proprement parler : les aliments qu'il absorbe, et qui lui proviennent d'aumônes, ou qu'il trouve par hasard, sont comme des médicaments (cf. BaudhDhS II 18, 12)⁴⁷. Le *saṃnyāsin* est en dehors du système des restes comme il est en dehors du sacrifice, dans la mesure, du moins, où le sacrifice implique un destinataire de l'oblation qui soit distinct du sacrificiant lui-même : le *saṃnyāsin*, en effet, a placé à l'intérieur de lui-même les feux sacrificiels, et sacrifie à l'*ātman* (*ibid.*, 9 et 10)⁴⁸.

Les données que nous avons examinées jusqu'à présent nous étaient fournies surtout par les textes de Smṛti. Or la Śruti offre,

45. *kevalāgho bhavati kevalādī / mogham annam vindate*. « Celui qui mange seulement (pour apaiser sa faim) n'a que du péché. Il reçoit une nourriture vaine... » Cette formule condense RS X 117, 6 : *mógham ánnam vindate ápracetāḥ satyám bravimī vadhá ít sá tásya / nāryamāṇam pūśyati nó sákhāyaṃ kévalāgho bhavati kevalādī*. « Vainement l'homme sans sagesse reçoit la nourriture : / je jure qu'elle est pour lui un arrêt de mort. / Il ne cultive ni un bienfaiteur ni un ami. / Celui qui mange seul encourt seul la faute. » (Traduction de RENOUE 1956 : 114.)

46. Ce serait une erreur de croire que l'*ucchiṣṭa* est le reste en tant qu'il est souillé (par le contact du premier mangeur) et le *śeṣa* le reste comestible. Le substantif *śeṣa* signifie « reste » en général, et désigne entre autres le reste alimentaire, avec ses deux valeurs. L'adjectif verbal *ucchiṣṭa* désigne seulement le reste alimentaire, mais aussi bien le reste pollué que le reste pur. En outre, mais par extension, *ucchiṣṭa* se dit de l'être ou de l'objet souillé par un reste impur. L'ensemble formé par les acceptions de *śeṣa* et celui formé par les acceptions d'*ucchiṣṭa* ont donc une intersection « reste alimentaire bon ou mauvais ».

47. *bhūtebhyo dayāpūrvam saṃvibhājya śeṣam adbhis saṃsprīyauśadhavat prāśnīyāt*. « Donnant avec compassion une part (de sa nourriture) aux êtres (vivants), qu'il asperge d'eau le reste et qu'il le mange comme un médicament. » On voit que le *śeṣa* ici n'est pas le reste d'un *yajña* : l'ascète donne par compassion. Les *bhūta* dont il est question ici, si l'on en croit le commentaire de Govindasvāmīn, sont les oiseaux et les reptiles. Il ne s'agit donc pas des *bhūta* à l'intention desquels le maître de maison est tenu d'exécuter un des cinq *mahāyajña* quotidiens.

48. 9. *pañca vā ete 'gnaya ātmasthāḥ ; 10. ātmany eva juhoti*. « Ces cinq feux en vérité sont placés dans le soi (du *saṃnyāsin*) ; c'est dans le soi qu'il fait oblation. » De même que le sacrifice proprement dit, d'autres situations rituelles sont transposées et intériorisées par les *saṃnyāsin*. A l'instar de l'étudiant qui présente à son maître la nourriture qu'il a recueillie dans sa tournée d'aumônes, le *saṃnyāsin* présente sa nourriture au *brahman* (neutre) : cf. *ibid.* II 18, 7 *atha bhāikṣād upāvṛtāḥ ... brahmaṇe nivedayate*.

elle aussi, maints passages qui mettent en évidence le rôle joué par les restes de nourriture dans le mécanisme du *dharmā*. Sans chercher à passer en revue les textes védiques de caractère injonctif qui, dans leurs prescriptions sur les rites, proposent une masse impressionnante de faits, nous nous attacherons plutôt à un petit nombre de mythes ou de paraboles étiologiques.

Voyons d'abord le récit relatif à la naissance des Āditya. Les textes védiques en donnent des versions divergentes, mais permettent néanmoins de dégager un schéma commun⁴⁹ : Aditi désire des fils. Elle prépare une bouillie pour les Sādhya « qui étaient dieux avant les dieux », et mange les restes (*uccheṣaṇa*, dit TS VI 5, 6, de même que le TB I 1, 9 ; *ucchiṣṭa* GopB I 2, 15 ; *uñsiṣṭa* MS I 6, 12).

Et ainsi à plusieurs reprises. Après chacune de ces offrandes, des fils lui naissent : ce sont les Āditya. Mais un jour qu'elle s'avise de manger la première, le processus se détraque : elle met au monde un œuf mort, Mārtāṇḍa, masse de chair informe selon la version de ŚB (III 1, 3, 3). Il lui faut alors solliciter les Aditya, ses fils, qui consentent à donner vie et forme à cet avorton et à l'admettre comme leur égal, mais à condition que ses descendants soient voués à leur offrir des sacrifices. Mārtāṇḍa sauvé sera l'Āditya Vivasvant, et sa progéniture, la race humaine. La leçon tirée de ce mythe porte sur l'utilisation des restes dans ce qui peut être considéré comme le point de départ du cycle rituel : l'installation des feux sacrificiels, *agnyādheya*⁵⁰. (Cette application du mythe est exposée en TB I 1, 9, 4 : il n'est pas question, ici, de la transgression qui est à l'origine de Mārtāṇḍa : les huit Aditya naissent régulièrement deux par deux des restes du *brahmaudana* que leur mère Aditi offre dûment, par quatre fois, aux Sādhya) : « Avec ce qui reste d'*ājya* (une fois que les *rtvij* ont mangé) on oint les bûches que l'on ajoute. En vérité Aditi est devenue grosse du reste⁵¹. » Et cette phase particulière du rite a pour but d'assurer une descendance au sacrificiant. « C'est pourquoi, dit Sāyaṇa, celui qui veut engendrer doit faire cuire un *brahmaudana*. Par ce moyen il émet du sperme générateur de fils⁵². » (Le Rg-Veda connaît un substantif *śéṣas* « descendance »⁵³. C'est, dit le *Nirukta* III 2, un *apatyanāma*,

49. Cf. LÉVI 1966 : 62 sq.

50. Cf. DANDEKAR 1958 : I, 16 sq.

51. *yád ājyam ucchíṣyate / téna samídho 'bhyajyádadhāti / uccheṣānād vá áditī réto 'dhatta /*.

52. *tasmād ādhitsur brahmaudanaṃ pacet / tena putrotpādakaṃ reta eva dadhāti.*

53. RS VII 4, 7.

qui se justifie ainsi : « La descendance, c'est ce qui reste de l'homme qui trépassé ⁵⁴. »)

Pour expliquer que l'Agnihotra est suivi par le sacrifice de la nouvelle lune, TS II 5, 3, 4 *sq.*, rappelle l'histoire d'Indra qui, sans force après avoir tué Vrtra, retrouve sa vigueur grâce au lait caillé (*dadhi*) que, sur l'ordre de Prajāpati, les bêtes préparent à son intention. Or il y a plusieurs manières de faire cailler le lait. Suivant les ingrédients dont on se sert, on obtient un résultat qui convient à telle divinité plutôt qu'à telle autre. Ce qui convient à Indra, c'est le lait qu'on a fait cailler en y introduisant du caillé. Ainsi fait-on cailler les restes de l'Agnihotra, est-il dit, pour la continuité du sacrifice ⁵⁵.

Il y a lieu, peut-être, de faire un sort à un passage quelque peu mystérieux, mais célèbre, de la *Chândogya Upaniṣad* (I 10, 3 et 4). « Parmi les Kurus qu'avait frappés la grêle (?) Uṣasti Cākṛāyaṇa, avec sa femme Aṭikī, demeurait très pauvre dans le village d'un riche. Au riche qui mangeait des pois il demanda l'aumône. L'autre répondit : "Il n'y en a pas d'autres que ceux-ci qui m'ont été réservés." Uṣasti répondit : "Donne-m'en." L'autre les lui donna en ajoutant : "Et maintenant voici à boire." A quoi Uṣasti répliqua : "Ce serait boire un reste (donc commettre un acte impur)." — "Mais ces pois n'étaient-ils pas aussi un reste ?" — "Faute de les manger, je serais mort de faim. Si je buvais, ce serait par plaisir." Quand il eut mangé, il apporta ce qui en restait à sa femme. Celle-ci avait déjà eu de quoi se nourrir. Elle les prit et les mit de côté. Le lendemain en se levant Uṣasti dit : "Si nous avons un peu de nourriture, nous pourrions gagner de l'argent. Tel roi va offrir un sacrifice, il pourrait me choisir pour toutes les fonctions sacerdotales." Sa femme répondit : "Eh bien ! mais, ô mon époux, il y a là ces pois." Il les mangea et se rendit à ce sacrifice qui avait été préparé... ⁵⁶ » (traduction d'E. Senart).

Si ce n'est pas trop solliciter ce texte, il semble qu'il comporte deux parties dont chacune met en lumière un aspect différent de la notion de reste alimentaire. La première ne fait guère que formuler et illustrer par un exemple une prescription relevant de l'*āpaddharma* : en période de disette, un brahmane peut manger les reliefs d'un riche (non-brahmane probablement) ; mieux vaut contracter une souillure en mangeant des restes que mourir de

54. *śeṣa ity apatyanāma / śiṣyate prayataḥ.*

55. *agnihotrōccheṣaṇam abhy ā tamakti yajñāsya sāmṭatyai.*

56. ... *eteṣāṃ me dehīty uvāca / tān asmai pradadau / hantānupānam iti / ucchiṣṭaṃ vai me pītaṃ syād ity uvāca / na svid ete 'py ucchiṣṭā ity / na vā ajīviṣyām imān akhadann iti hovāca kāmo ma udapānam iti...*

faim, ou plutôt, puisque tels sont les termes de l'alternative, ces restes ne seraient pas vraiment porteurs d'impureté. Mais le brahmane serait souillé s'il acceptait l'eau que le riche lui offre également, car il a sans doute le moyen de trouver ailleurs une eau qui ne soit pas un reste et, pour ce qui est d'apaiser sa soif, il n'est pas en situation d'*āpad*⁵⁷. La deuxième partie, en revanche, est une parabole. Il ne s'agit plus des restes d'autrui, dont on se demande s'ils sont des *ucchiṣṭa* polluants, mais des excédents de son propre repas (*atiśeṣa*). Le brahmane les apporte à sa femme qui, au lieu de les consommer, les met de côté. Et quand il apparaît qu'avec un peu de nourriture il pourrait gagner de l'argent, ces aliments mis en réserve viennent à point nommé. Provisions nécessaires au voyage ? Non, puisque le brahmane les mange avant de se mettre en route. Tout se passe comme si manger des restes (et les aliments consommés sont des restes de restes) était la condition à laquelle le brahmane doit satisfaire pour accomplir une de ses fonctions spécifiques, le service sacerdotal.

Les faits que nous avons pris en considération jusqu'à présent nous ont permis de voir que le reste de nourriture, loin d'être un point d'aboutissement dans les processus rituels et sociaux où il apparaît, est au contraire le point de départ d'une activité ultérieure, comme l'origine d'un recommencement⁵⁸. Or cette conception du reste n'est pas limitée au domaine alimentaire.

Elle se manifeste de la façon la plus nette et la plus explicite dans les cosmogonies épiques et purāniques : précisément parce qu'elles ne sont pas des créations absolues, mais des redéploiements consécutifs à la résorption (*pralaya*) qui marque la fin de chaque

57. C'est à cela que se ramène le commentaire de Śaṅkara, qui, pour ce qui est de la suite du récit, n'est qu'une paraphrase ; de même, dans le commentaire aux Vedāntasūtra III 4, 28, *in fine*.

58. A propos de la matière oblatore, il y a, nous semble-t-il, une distinction à faire entre le reste proprement dit, ce qui demeure une fois accomplie (telle phase de) l'offrande principale, et ce qui peut se manifester comme excès imprévu lors de la préparation de cette matière. Ainsi, dans le rite décrit en TB III 7, 2, 1, quand le lait que l'on a fait bouillir pour l'*agnihotra* déborde, « se sauve » (*vi-gyand*), il devient impropre au sacrifice : le sacrificiant doit le recueillir et le verser sur une fourmilière (*valmikayapā*). HEESTERMAN 1957 : 19 a sans doute raison de voir ici une procédure destinée à canaliser l'énergie sacrificielle ainsi libérée : par la conduite forcée de la fourmilière (qui est l'oreille, orifice privilégié, de la terre), le sacrificiant la dirige vers les sources de la fécondité et de la fertilité. Mais il faut prendre garde que nous avons affaire, en l'occurrence, à un rite de réparation : la matière oblatore dévoyée, et que le *yajamāna* tente de soumettre à son contrôle, est un reste par l'effet d'un accident qui rend inutilisable la masse tout entière, et non pas seulement l'excédent, *viṣyaṅga*. L'*ucchiṣṭa* ou *śeṣa* que nous avons étudié pour notre part est celui qui apparaît de façon normale dans le processus régulier du sacrifice.

période cosmique (*kalpa*). De même que dans l'histoire archaïque du déluge telle qu'elle est contée dans le *Śatapatha-Brahmaṇa* (I 8, 1, 6), on voit Manu demeurer seul à l'air libre et subsister⁵⁹, origine de la création ultérieure, alors que tout autour de lui est inondé, de même, mais de façon récurrente, la mythologie postvédique nous montre, à chaque *kalpānta*, la dissolution universelle laissant subsister un reste, qui est le serpent Śeṣa. Reste actif : le serpent « Reste » qui soutient la terre de ses volutes infinies entre deux *pralaya* devient, pendant le *pralaya*, le soutien de Viṣṇu endormi, garantissant ainsi la reconstitution du cosmos⁶⁰. Et ce n'est pas un hasard si le serpent Śeṣa compte parmi ses frères le *nāga* Takṣaka, autre nom pour Viśvakarman, charpentier de l'Univers. C'est à cause de Śeṣa que l'histoire cosmique est un *samsāra*.

Ce qui est vrai du *samsāra* cosmique l'est également des destinées individuelles. Quel est le moteur des renaissances ? C'est le fait qu'au terme d'une vie, les actions bonnes et les actions mauvaises ne s'équilibrent pas et donc ne s'annulent pas, mais qu'il reste un excédent des unes sur les autres. Plus exactement, une vie bonne (c'est-à-dire caractérisée par une grande quantité de bon *karman*) conduit à un séjour céleste où l'on jouit pendant quelque temps, sous forme de bonheur, des fruits de ses actions bonnes. Mais on n'épuise pas tous les fruits. Un reliquat subsiste, *anuśaya*, qui, une fois achevée cette période transitoire de pure consommation, détermine une naissance nouvelle, dans une condition bonne, sans doute, au cours de laquelle on connaîtra toute sorte de jouissances, mais au cours de laquelle aussi on agira, c'est-à-dire que l'on accumulera un nouveau *karman* qui, à son tour, portera des fruits, et laissera un reliquat, etc. Le même mécanisme, bien entendu, est à l'œuvre à propos d'une vie dominée par un *karman* mauvais.

La notion de reliquat joue donc un rôle fondamental dans la permanente remise en mouvement du mécanisme du *karman*. Elle appartient au brahmanisme général, et non seulement aux spéculations philosophiques, comme le montre ĀpDhS II 2, 2-3 et 5-6 : « Lorsqu'ils se sont appliqués à leur *dharma* propre, les membres de tous les *varṇa* connaissent un bonheur suprême et immense. Après cela (c'est-à-dire : après qu'on a joui de cette béatitude dans le ciel) on revient (en ce monde) en raison du reste

59. *mānur ékaḥ páriśiṣṭiṣe*.

60. Sur la relation entre Śeṣa et Viṣṇu, voir les références dans HOPKINS 1879 : 24 sq. et GONDA 1954 : 151 sq.

(non consommé) du fruit de ses actions (*karmaphalaśeṣa*) et obtient de naître dans une caste (appropriée à son mérite, de même qu'on obtient) beauté, teint (agréable), force, intelligence, sagesse, richesse (et le bonheur de) suivre son *dharma* propre. Ainsi on tourne dans le bonheur des deux mondes, à la façon d'une roue... Par là même on a expliqué (aussi) le développement des fruits des délits. Le voleur (d'or), le meurtrier d'un brahmane, après avoir enduré dans l'autre monde, pendant un temps immense, les tourments de l'enfer, (re)naît comme *cāṇḍala* s'il était brahmane, *paulkasa* s'il était *kṣatriya*, *vaiṇa* s'il était *vaiśya* ⁶¹. »

Ce reliquat demeure fixé à l'âme de l'individu même quand il traverse des existences (divines ou animales) au cours desquelles il n'accumulera pas de *karman*. C'est même ce qui explique qu'une existence terrestre mais purement passive, où l'on ne fait que jouir ou subir, puisse n'être pas la dernière ⁶². La façon dont la mort opère une sélection parmi les *karman* de la vie qui vient de s'écouler pour déterminer ceux qui produiront immédiatement leur fruit, sous forme de souffrance ou de jouissance dans l'au-delà, la composition et le mode d'action de l'*anusāya*, sont l'objet d'une longue discussion dans le commentaire de Śankara *ad Vedāntasūtra* III 1, 8 ⁶³. On trouve des préoccupations analogues dans le Yoga ⁶⁴, qui fait de l'*anusāya* non pas ce qui demeure après un séjour dans l'au-delà, mais ce qui reste une fois effectuées les opérations de neutralisation du *karman* bon par le *karman* mauvais et d'absorption du *karman* secondaire par le *karman* principal.

61. *sarvavarṇānāṃ svadharmānuṣṭhāne param aparimitaṃ sukhāṃ / tataḥ parivṛttau karmaphalaśeṣeṇa jātiṃ rūpaṃ varṇaṃ balaṃ medhāṃ prajñāṃ dravyāṇi dharmānuṣṭhānam iti pratipadyate tac cakravād ubhaya lokayoḥ sukha eva vartate... / etena doṣaphalavṛddhir uktā / steno' bhiśasto brāhmaṇo rājanyo vaiśyo vā parasmiṃ loka' parimite niraye vṛtte jāyate caṇḍālo brāhmaṇaḥ paulkaso rājanyo vaiṇyo vaiśyaḥ*. Exposé similaire dans GauDhS XI 29-30. Cette doctrine est évoquée dans le *Meghadūta* I 30 par le poète qui veut donner une idée de la beauté de la ville d'Ujjayini: *svalpibhūte sucaritaḥphale svargināṃ gāṃ gatanām / śeṣaiḥ puṇyair hṛtam iva divaḥ kāntimat khaṇḍam ekam*. « Lorsque le fruit de leurs actes bons se fut amené, les habitants du paradis emportèrent avec eux, grâce au reliquat de leurs mérites, un merveilleux fragment de ciel, eût-on dit... »

62. Cf. RENOUE-FILLIOZAT 1947 : 558.

63. *kṛtātyaye 'nuśayavān dṛṣṭasmṛtibhyāṃ yathetam anevaṃ ca*. « Lorsque ce qui a été fait est aboli (l'âme redescend en ce monde) avec un reliquat, selon la Révélation et la Tradition, comme elle avait fait le voyage d'aller et non de cette façon-là. » Śaṅkara définit l'*anusāya*: *ānuṣmikaphale karmajāte upabhukte 'vaśiṣṭam aihikaphalaṃ karmāntarajātam anusāyas tadvanto 'varohanīti*. « Lorsque le fruit, propre à l'au-delà, produit par le *karman*, a été consommé, ce qui reste, produit des autres *karman* et destiné à porter fruit ici-bas, est l'*anusāya*. C'est avec cet *anusāya* que l'on descend. »

64. Cf. surtout Patañjali, YogaS II 12-13.

En sorte que travailler à obtenir la délivrance, que ce soit par l'acquisition de la *vidyā*, par les techniques yogiques ou par l'ascèse du *saṃnyāsīn* se ramène à l'effort pour abolir le reste de *karman*. Le *saṃnyāsīn*, en particulier, dont nous avons vu qu'il se dérobe au système des restes alimentaires parce qu'il se place en dehors des échanges sociaux et rituels, entend échapper à l'emprise du reste des actes parce que son but est d'échapper au *saṃsāra*.

Mais les *darśana* du salut (c'est-à-dire ceux qui établissent un lien nécessaire entre le *karman* et les renaissances et qui assignent comme but à l'homme de supprimer le *karman* pour s'extraire de la série des renaissances), ne sont pas les seuls à mettre l'accent sur la notion de reliquat de l'acte. Pour la *Pūrvamīmāṃsā*, en effet, qui vise non pas le *mokṣa*, mais le ciel, et qui fait du rite védique correctement exécuté le moyen, par excellence, de le gagner, quel est le mode d'action du sacrifice sur la destinée du sacrificiant ? Le sacrifice s'abolit au moment même où il s'accomplit, dans la mesure où il consiste en une destruction de matière sacrificielle par le feu. Cette cause, bien que périssable, détermine néanmoins un effet lointain, qui est le ciel. C'est qu'il subsiste d'elle une trace, l'*apūrva*, « disposition particulière laissée par le sacrifice actuel, dont on suppose qu'elle produira des fruits plus tard ⁶⁵ ». Le sacrificiant selon la *Mīmāṃsā* a donc affaire doublement aux restes du sacrifice : il consomme les reliefs du *dravya* ; il est affecté par cette rémanence qu'est l'*apūrva*, qui le rend apte à gagner le ciel après la mort.

Il nous faut faire état, maintenant, d'une situation particulière, où l'on se donne le reste par avance et où l'on calcule, en quelque sorte, la cause à partir de l'effet ou plus exactement de l'obstacle qui empêche l'effet d'épuiser intégralement la cause. Cette situation nous est fournie par les traités d'architecture. Qu'il s'agisse de déterminer l'orientation, la largeur, la longueur, le périmètre d'un temple, ou le jour de la semaine ou du mois, etc., où il convient d'entreprendre sa construction, le problème prend toujours la forme que voici : étant donné tel *śeṣa*, quels doivent être les éléments du *śeṣīn* ? Prenons, par exemple, l'orientation. Il

65. Cf. BIARDEAU 1964 : 221 n. 1. L'auteur fait justement remarquer, p. 91 sq., que, dans le sacrifice, c'est l'*apūrva* qui est le seul élément véritablement créé : le ciel préexiste au rite ; de même le *dravya* qui, en outre, est détruit par le rite. Le nom même d'*apūrva* « ce qui n'existait pas auparavant » [...] « signifie l'apparition d'un facteur radicalement nouveau, que rien ne fait prévoir dans l'acte qui le produit ni dans les substances qui servent à l'acte, sinon ce que nous en apprend la *śruti* ». Seul élément créé, ce reste du sacrifice qu'est l'*apūrva* en est aussi le seul élément créateur.

y a huit points cardinaux numérotés de 0 à 7, dans le sens de la *pradakṣiṇā*, en commençant par l'est. La largeur du temple doit être mesurée par un nombre tel que s'il est multiplié par 3 et si le produit est divisé par 8 (le nombre des points cardinaux), la division dégage un reste correspondant au chiffre de l'orientation désirée. Significativement, ce reste s'appelle *yoni*, « matrice ». Six « restes », pour le moins, sont à définir ainsi au préalable et définissent à leur tour les quantités qui mesurent les dimensions du temple et qui constituent les dividendes ⁶⁶.

Tant qu'ils ne sont pas insérés dans les processus hiérarchiques du sacrifice, les reliefs d'aliments sont l'objet de répulsion ; quand ils apparaissent comme les restes d'un *yajña*, ils deviennent nourriture comestible par excellence et jouent un rôle essentiel dans la continuité du *dharma*. Considéré dans la perspective de la religion « séculière », le reliquat des actes assure la pérennité de la personne qui peut espérer gagner le ciel ou bien une série de renaissances bonnes ; considéré dans la perspective du *mokṣa*, il est l'obstacle par définition. La notion de reste a sa place, qui est fondamentale, dans plusieurs doctrines explicites. En outre, elle fonctionne comme un schéma intellectuel auquel la pensée brahmanique recourt constamment. Selon ce schéma, une masse de matière ou d'actions n'est pas normalement consommée ou consumée dans sa totalité ; les opérations qui la traitent n'aboutissent pas à un résultat exhaustif : un reste demeure, ambigu, mais qui a pour caractéristique permanente d'être non pas inerte mais actif. C'est parce qu'il est conscient de la portée de cette notion, de l'omniprésence de ce schéma, que le poète d'AS XI 7 exalte l'*uchiṣṭa* ⁶⁷. Il est vain de voir dans ces stances, avec Keith ⁶⁸, un « misérable jeu théosophique », une « pseudo-théosophie » comparable à celle qui « élève au rang de pouvoir suprême les cuillers, l'amulette [...] la bouillie du prêtre » [...] une sorte d'excitation mécanique et monotone qui pousserait le *ṛṣi* à glorifier indistinctement tous les ingrédients du sacrifice. Mais

66. Ces six « restes », appelés respectivement *āya*, *vyaya*, *rakṣa*, *yoni*, *tithi* et *vāra* constituent le *ṣaḍvarga*. Peuvent s'y ajouter deux autres : *āyu* et *jāti*. Cf. ACHARYA 1946, s. v. Voir aussi VOLWAHSEN 1968 : 49 ; les données que l'on trouve dans cet ouvrage correspondent pour le fond à ce qu'on peut lire dans le livre de KRAMRISCH 1946 : 37 sq., mais il y a de nombreuses divergences de détail, divergences qui correspondent à celles que l'on constate chez les auteurs indiens. Voir maintenant DAGENS 1970 : 112 sq.

67. Le sandhi *uchiṣṭa* pour *ut-ṣiṣṭa*, au lieu de la forme régulière *ucchiṣṭa*, est celui que présentent de nombreux manuscrits de l'*Atharva*. Il s'est accrédité dans la tradition orthographique de ce texte. Cf. RENO 1952 : 96 sq.

68. KEITH 1925 : 445.

vain, aussi, d'y voir, avec Deussen ⁶⁹, « un hommage au monde transcendantal, à ce qui “reste” quand on supprime par la pensée l'univers phénoménal ⁷⁰ ». Il faut prendre cet hymne pour ce qu'il se donne : une méditation sur le « reste » sacrificiel comme symbole du reste en tant que tel, avec les connotations contradictoires que lui trouvera le brahmanisme postvédique et qui sont ici préfigurées.

1 *úchiṣṭe nāma rūpāṃ cóchiṣṭe loká āhitaḥ*

úchiṣṭa índras cāgnís ca víśvam antáḥ samāhitam...

3 *sánn úchiṣṭe ásaṃś cobhaú mrtyúṛ vājah prajāpatiḥ...*

25 *prāṇāpānaú cáksuḥ śrótram ákṣitís ca kṣítís ca yá
úchiṣṭāj jajñire sárve diví devá diviśrítāḥ*

« Sur le reste sont fondés le nom et la forme, sur le reste est fondé le monde. Dans le reste, Indra et Agni, le tout, se concentrent [...] L'être et le non-être, tous deux sont dans le reste, la mort, la vigueur, Prajāpati [...] Le souffle inspiré et expiré, la vue, l'ouïe, le fait que les choses soient impérissables, le fait aussi qu'elles périssent : du reste sont nés tous les dieux qui sont au ciel, qui résident au ciel. »

69. DEUSSEN 1894 : 305 sq.

70. Cf. RENOUE EVP II : 1955 : 42 sq., que nous citons ici. Renou remarque bien (EVP II, *ibid.*) que, dans le refrain de cet hymne, l'*úchiṣṭa* « n'est pas seulement un séjour inerte. C'est un point de départ ... » Cf. encore, à propos de ce même hymne, qu'il relie à la « stance de la plénitude » (BAU V 1, 1), RUEGG 1969 : 336 sq.. Voir enfin l'analyse détaillée et très ample de GONDA 1968 : 300-336.

Cuire le monde

« Prajāpati considéra : si j'ajoute ceci tel quel à mon être, je serai une carcasse mortelle, non libérée du mal. Allons, il faut que je cuise cela par le feu. Il le fit cuire par le feu. Il en fit une (nourriture d') immortalité. En vérité l'offrande devient (nourriture d') immortalité quand on la cuit au feu. C'est pourquoi on cuit au feu les briques. Ainsi on les rend immortelles. »

ŚB VI 2,1,9.

« La métaphore est un calembour mal noué. Je serre le nœud jusqu'à ce que le doigt ne sente plus rien sur la corde. »

Jean COCTEAU, *Essai de critique indirecte*.

On lit, *Śatapatha-Brahmaṇa* XI 5, 7, 1 : « Voici maintenant l'éloge de la récitation-personnelle du Veda. La récitation-personnelle et l'enseignement sont pour le brahmane source de plaisir. Il acquiert de la présence d'esprit, devient indépendant et jour après jour se procure des richesses. Il dort bien. Il est pour lui-même le meilleur des médecins. A lui appartient la maîtrise des sens, le pouvoir de tirer sa joie d'une chose unique, le développement de son intelligence, la gloire, la cuisson du monde. Son intelligence, en se développant, assigne au brahmane quatre devoirs : une origine brahmanique, un comportement conforme à son état, la gloire, la cuisson du monde. Et tout en cuisant, le

monde jouit du brahmane par l'observance envers lui de quatre devoirs : respect, libéralité, non-oppression, immunité¹. »

L'expression *lokapakti*, traduite ici par « cuisson du monde », a rencontré chez les commentateurs une étrange timidité. Le *Dictionnaire* de Böhtlingk et Roth (s.v. *pakti*) comprend tout autrement : « la bonne renommée dans le monde », « *das Angesehensein bei der Welt* ». Eggeling (1900 : 99) : « (*the task of perfecting the people*) » (« *perfecting the world* », ajoute-t-il en note). Monier-Williams (1899 : s.v. *pakti*) : « *the mental evolution of the world* ». Oldenberg (1919 : 213) : « *Reifmachung*, maturation procurée par une sollicitude spirituelle (*geistliche Fürsorge*) pour les êtres ». Ces divergences s'expliquent par le fait que *loka* signifie effectivement aussi bien « monde » que « gens », et que *pakti*, nom d'action tiré de la racine PAC, a pour valeur première « cuisson », mais s'emploie figurément au sens de « maturation », « perfectionnement », et même « dignité, bonne réputation ». Notons en outre que dans les composés du type *lokapakti*, le premier terme est un déterminant du second, mais le sens de cette détermination est variable : le premier terme peut être « complément de nom » du second, mais aussi complément d'attribution, de lieu, etc. Seul le contexte permet de choisir telle analyse plutôt que telle autre.

Il n'y a aucune raison, cependant, d'écarter l'acception prégnante². Prise au sérieux, l'expression *lokapakti* est au contraire un vigoureux résumé de toutes les descriptions et définitions normatives de la fonction des brahmanes. Et ce qui doit nous encourager à ne pas affadir la métaphore (c'est-à-dire à considérer cette expression comme très peu métaphorique), c'est ce trait caractéristique de l'Inde hindoue : le brahmane fait la cuisine.

1. *āthātāḥ svādhyāyaprasāṃsā/ priyē svādhyāyapracanē bhavato yuktāmanā bhavaty āparadhinō 'har ahar ārthānt sādhayate sukhām svapiti paramacikitsakā ātmāno bhavatindriyasamyamās caikāramātā ca prajñāvṛddhir yāso lokapaktiḥ prajñā vārdhamānā catūro dhārmān brāhmaṇām abhinīspādayati brāhmaṇyaṃ prairūpacaryāṃ yāso lokapaktiḥ lokāḥ pācyamānas catūrbhir dhārmair brāhmaṇāṃ bhunakty arcāyā ca dānena cājyeyātayā cāvadhūtayā ca.*

Le *svādhyāya* est la récitation solitaire, « à part soi », du texte védique. Cette récitation constitue l'essentiel d'un des rites quotidiens obligatoires, le *brahmayājña*.

Le récitant du *svādhyāya* est à lui-même son propre médecin, dit le commentaire de Sāyaṇa, car les médicaments tels que les plantes, etc., ne soignent que les maladies du ventre et de la tête, etc., tandis que l'homme avisé écarte par le *svādhyāya* cette douleur de l'*ātman* qu'est la mort répétée, *punarmrtyu*.

2. Le commentaire de Sāyaṇa autorise cette interprétation ; en tout cas, il n'y fait pas obstacle : *pakti* est glosé par *paripāka* ; les deux termes sont synonymes et admettent le même jeu d'acceptions, « cuisson, maturation, perfection ».

Ce trait s'explique aisément. « Le brahmane est naturellement un cuisinier de choix... on verra... un brahmane servant une caste assez basse se faire remplacer pour le rituel de deuil, tandis qu'il assure la cuisine en vue du banquet » [...] [Dans le repas intercaste qui rassemble tous ceux qui ont accompagné la dépouille mortelle jusqu'au lieu de crémation] « la nourriture *pakkā* est cuite par un brahmane, de façon à permettre au plus grand nombre de consommer. » (Dumont 1966 : 179.) Avoir un cuisinier brahmane, plus généralement faire faire sa cuisine par un brahmane est une précaution très efficace. Dans l'hindouisme, la place d'un homme ou d'un groupe est révélée (et confirmée) notamment par la réponse apportée à ces questions : que mange-t-il, ou plutôt quels sont les aliments qu'il refuse de manger ? En compagnie de qui accepte-t-il de manger ? Des mains de qui accepte-t-il de la nourriture cuite ? (et la réponse à cette dernière question varie suivant la nature des aliments et le mode de cuisson). Le principe est que plus je suis élevé dans la hiérarchie des castes, plus je suis délicat, exclusif sur tous ces chapitres. (Mon statut détermine mon comportement, est signifié par lui. Mais inversement, adopter un certain comportement c'est proclamer mon ambition d'accéder au statut qui lui correspond, et avoir des chances d'y accéder à la longue.) Le brahmane est au sommet de la hiérarchie, il est le plus vulnérable à la souillure³ et donc le plus sourcilieux et le plus difficile sur le choix de ses commensaux et la sélection des personnes dont il accepte de la nourriture cuite. En revanche, s'il est vrai, pour dire les choses très schématiquement, que l'on ne peut accepter de nourriture cuite que de ses pairs ou de ses supérieurs, nul n'est fondé à refuser la nourriture préparée par un brahmane, puisqu'un brahmane n'a que des égaux ou des inférieurs. Car on est assuré non seulement que les manipulations du brahmane n'ont pas pollué cette nourriture, mais encore que ces aliments sont intrinsèquement purs : un brahmane, en effet, on le sait bien, ne consentirait pas à travailler une matière dont le contact le souillerait ; pure pour lui, elle est *a fortiori* comestible pour les autres. (Un végétarien ne peut manger de viande. Mais un carnivore n'est pas souillé s'il mange un aliment non carné.)

Cette explication uniquement « positionnelle », juste dans son principe, est cependant insuffisante. Seuls les brahmanes ont qualité pour être les cuisiniers de tous ; mais pourquoi, ou du moins comment acceptent-ils cet office ? Il faut bien voir que, dans ces règles concernant les transferts de nourriture, le moment crucial

3. Voir appendice II, p. 68.

est celui de la cuisson. Il arrive fréquemment qu'un brahmane, à l'occasion des fêtes, notamment, accepte de manger en compagnie de non-brahmanes et qu'il accepte de la nourriture offerte par des non-brahmanes : c'est là pour le brahmane une façon d'accomplir son devoir sacerdotal, de donner à son hôte la possibilité d'offrir le sacrifice qui, sans la présence du brahmane comme mangeur, ne pourrait avoir lieu. Ou bien encore : le brahmane agit, en acceptant la nourriture offerte par des hommes d'autres castes, à l'instar du dieu qui accepte la nourriture offerte par les hommes ; dans un cas comme dans l'autre, c'est une grâce que le mangeur fait au donneur de nourriture. Mais la condescendance du brahmane a une limite : s'il s'agit de nourriture cuite, il faut qu'elle ait été cuisinée par un brahmane.

Pour saisir ce qu'il y a de décisif dans ce moment de la cuisson, et tenter de comprendre cette affinité particulière de la fonction des brahmanes avec l'art de cuire, il faut se reporter au brahmanisme ancien. Les règles de commensalité et d'acceptation de nourriture n'y sont pas exactement les mêmes que dans l'hindouisme. La doctrine varie beaucoup avec les textes : les uns s'attachent à l'idéal védique. D'autres manifestent les transformations graduelles qui aboutiront au nouveau système. Voici en résumé ce que l'on peut tirer des données exposées par P.V. Kane (II : 789 *sq.*). Dans l'ensemble, la Smṛti semble partagée entre deux soucis : d'une part, affirmer que pour un brahmane, la seule nourriture cuite qu'il puisse légitimement absorber est celle qui aura été préparée par lui-même, par son épouse (celle de ses épouses qui est du même *varṇa* que lui), par sa bru, son fils, son disciple, son maître ou un parent plus âgé ; d'autre part, insister sur la fonction sacerdotale des brahmanes, qui les détermine à accepter toute nourriture offerte.

Les Dharma-Sūtra, de même que les traités de Manu et de Yājñavalkya, dressent la liste des hommes qui, du fait de leurs imperfections personnelles (maladies, métiers infamants, infirmités, conduites vicieuses, péchés non expiés), ne peuvent être des donneurs de nourriture pour des brahmanes ; ces cas mis à part, les brahmanes peuvent manger des aliments que leur donnent tous les deux fois nés, à condition toutefois qu'ils soient offerts spontanément et discrètement. En revanche, il est interdit au brahmane de solliciter de la nourriture d'un non-brahmane, et il lui est même recommandé de refuser la nourriture de qui aura bruyamment manifesté son intention de lui en donner. Qu'en est-il du brahmane mendiant ? Il ne doit pas quémander : sa seule présence suffit. Du reste, bien souvent, il fait faire sa tournée

d'aumônes par un disciple. Certains auteurs admettent même qu'un brahmane accepte de la nourriture cuite que lui offre son métayer, son barbier, son vacher, son domestique. Mais d'autres déclarent qu'un brahmane perd dans ce cas toute sa dignité. Comme dans l'hindouisme, les restrictions sont plus sévères pour les aliments cuits que pour les aliments crus, mais on ne trouve pas, dans la Smṛti (et pas davantage dans Pāṇini et ses commentateurs), de texte réservant aux brahmanes la fonction de cuisinier. Au contraire, le Dharma-Sūtra d'Āpastamba, traité qu'il faut ranger pourtant dans la catégorie rigoriste, enseigne que tous les « deux fois nés » (*dvija*) peuvent cuire, à condition de se purifier, et même les *śūdra*, s'ils sont surveillés par des brahmanes et s'ils prennent soin de se laver et de se couper les ongles.

Dans le brahmanisme ancien, donc, quand le brahmane accepte ou refuse la nourriture cuite par autrui, il s'agit moins, pour lui, de faire connaître le rang hiérarchique qu'il occupe, que de montrer dans quelles limites il entend exercer son *dharma*⁴ de prêtre officiant, de substitut de la divinité ou de représentant des Mânes. Mais si, dans ce cadre, le cuisinier n'est pas nécessairement un brahmane, le brahmane est fondamentalement un cuiseur, et l'on voit par quel resserrement et quel durcissement l'hindouisme a innové par rapport à son point de départ védique : en réinterprétant la formule « cuire le monde » en « faire la cuisine pour les gens ».

Ce thème de la cuisson, cuisson réelle et cuisson métaphorique, c'est dans la doctrine brahmanique du sacrifice qu'il se déploie dans toute son ampleur et toute sa cohérence.

Certes, le sacrifice n'est pas l'affaire des brahmanes uniquement : tous les deux fois nés, c'est-à-dire les membres des trois *varṇa* supérieurs⁵, sont habilités à offrir des sacrifices (à assumer les fonctions de *yajamāna*). Mais seuls les brahmanes, en principe, ont le droit d'officier (de servir de *ṛtvij*) dans les sacrifices solennels (*śrauta*). Et si l'on se passe des services des brahmanes dans les rites domestiques (*gṛhya*)⁶, puisqu'il n'est

4. Charge et privilège, devoir et droit : deux faces du statut, c'est-à-dire du *dharma*.

5. En pratique, il semble que même les *śūdra* ont accès à certaines formes rudimentaires du sacrifice védique. Cf. SHARMA 1958 : 122, 211 et 268, qui cite GauDhS X 65, Kullūka *ad Manu* X 126 et Mbh X 60 36.

6. Il faut faire une exception pour certains *saṃskāra*, « sacrements », tels que l'initiation védique (*upanayana*) et le mariage, qui, bien que rangés parmi les rites domestiques, exigent la présence et l'intervention, selon des modalités diverses, d'officiants brahmanes.

pas besoin alors d'un *ṛtvij* qui soit distinct du *yajamāna*, il reste que tous ces rites sont fondés sur le Veda, en ce sens qu'ils comprennent la récitation de *mantra* védiques et l'exécution de gestes prescrits et légitimés par le Veda. Or, c'est encore le privilège des brahmanes — un élément d'un *dharma* qui n'appartient qu'à eux — que d'enseigner le Veda. Et le substantif neutre *brahman*, dont dérive le masculin *brāhmaṇa* « brahmane », désigne à la fois la teneur du texte védique et la « brahmanité », l'essence du *varṇa* des brahmanes (comme le *kṣatra* désigne le pouvoir spécifique des *kṣatriya*). Officiants des rites solennels, seuls transmetteurs du Veda, les brahmanes sont donc par définition les hommes du sacrifice (et, selon certains, tout sacrifiant est assimilé à un brahmane pendant le temps que dure le sacrifice⁷). Ils sont impliqués dans le sacrifice d'une façon plus riche et plus complexe que les membres des autres *varṇa*. Comme tous les deux fois nés, le brahmane célèbre ses propres rites domestiques et étudie le Veda. Mais il a cet avantage sur les *kṣatriya* et les *vaiśya* qu'il participe (comme officiant) aux rites d'autrui, et enseigne à autrui le Veda⁸. De la même manière, il fait sa propre cuisine, mais en outre il cuisine pour autrui.

Le rapport entre cuisine et sacrifice ne se réduit pas à cette analogie entre les privilèges qui caractérisent le brahmane dans l'un et dans l'autre domaine. Il faut aussi considérer ces activités en elles-mêmes et voir comment elles s'ajustent l'une à l'autre, ou s'impliquent l'une l'autre. C'est-à-dire : se demander si toute cuisson n'est pas un sacrifice, et si tout sacrifice n'est pas une

7. ŚB XIII 4, 1, 3 : *yá u vaí kás ca yájate brāhmaṇībhūyevaivá yajate*. « En vérité quiconque sacrifie, sacrifie après être devenu brahmane » (affirmé à propos du sacrifice du cheval, dont le sacrifiant est nécessairement un *kṣatriya*).

8. Cf. *Manu* I 88 sq. :

*adhyāpanam adhyayanam yajanam yājanam tathā
dānam pratigrahaṃ caiva brāhmaṇānām akalpayat /
prajānām rakṣaṇam dānam ijjādhyayanam eva ca
viśayeṣv aprasaktiś ca kṣatriyasya samāsataḥ /
paśūnām rakṣaṇam dānam ijjādhyayanam eva ca
vaṅkīpatham kusidam ca vaiśyasya kṣim eva ca /.*

« (Le Créateur) a assigné aux brahmanes (les fonctions que voici) : enseigner (le Veda) et étudier (le Veda) ; offrir des sacrifices et officier dans les sacrifices d'autrui ; faire des dons et en accepter. Au *kṣatriya*, en résumé : protéger les hommes, faire des dons, offrir des sacrifices, étudier, tout en évitant de se faire l'esclave des plaisirs mondains. Au *vaiśya* : garder le bétail, faire des dons, offrir des sacrifices, faire du commerce, prêter à intérêt, cultiver la terre. »

Il y a donc un *dharma* commun à tous les *dvija*, auquel s'ajoute un *dharma* spécifique pour chaque *varṇa*. Le *dharma* spécifique des brahmanes est constitué par la contre-partie « causative » de ce *dharma* commun : enseigner, officier (= permettre à autrui de sacrifier), accepter des dons (= permettre à autrui de donner).

cuisson, ou une série de cuissons (pour reprendre une interrogation de Madeleine Biardeau, cf. *Annuaire EPHE*, V^e Section 1973-1974).

De quoi disposons-nous pour esquisser une réponse à ces questions ? Trois groupes de textes traitent principalement du sacrifice brahmanique : la Révélation védique proprement dite (Śruti) ; les Kalpasūtra ; les traités relevant de la première Mīmāṃsā.

Le Veda, au sens large du terme, est défini par la tradition indienne comme l'ensemble des *mantra* et des *brāhmaṇa*⁹. Les *mantra* sont des strophes qui constituent les hymnes (*sūkta*) ou bien les éléments en prose ou en vers des formules sacrificielles appelées *yajus*. Pour la doctrine du sacrifice, c'est bien la strophe isolée et non l'hymne dans sa totalité qui importe. En effet, la liturgie enjoint normalement de réciter tel *mantra* (ou groupe de *mantra* appartenant à des hymnes différents) pour accompagner tel geste sacrificiel, et rarement un hymne entier. En tant que collection de *mantra*, le Veda est donc une partie constitutive du rite, au même titre, par exemple, que la matière oblatoire ou la victime : il est dans le sacrifice, et ne se présente pas comme un discours sur le sacrifice. En revanche, les hymnes védiques, quand on les considère dans tout leur développement, sont bien souvent une exaltation de la divinité, certes, mais aussi de l'offrande, du sacrificiant, des officiants, du feu, de la poésie védique elle-même et de la force d'inspiration qui en est la source : à ces éloges ardents des bribes de description ou d'explication discursive se mêlent nécessairement. Mais si les hymnes nous en disent assez pour nous faire comprendre que toute la pensée brahmanique est organisée autour de ce thème du sacrifice (qui en est le principe structurant, selon l'expression de Madeleine Biardeau), ils ne sont pas assez explicites pour nous donner une idée précise des rites et de leur relation aux mythes.

Cette idée plus précise, il faut la chercher dans les Brāhmaṇa, qui forment la deuxième partie de la Śruti. La tradition scolastique y distingue deux types de textes : les *vidhi* et les *arthavāda*. Les *vidhi* (ou *codanā*) sont les instructions sur les gestes à accomplir, les attitudes à prendre, les formules à réciter ; dans les phrases qui relèvent de cette rubrique, les verbes sont normalement au mode optatif ; et même lorsque le verbe est à l'indicatif, l'assertion est encore une manière de poser une norme. Les *vidhi* sont l'essence, la raison d'être des Brāhmaṇa. Mais autour de ces phrases

9. Cf. *Āpastamba-Yajña-Paribhāṣā-Sūtra* 30 sq.

d'injonction, il y a la gangue des *arthavāda* : arguments destinés à illustrer les *vidhi*, hyperboles pour encourager les fidèles à les observer, les *arthavāda* décrivent en termes grandioses les biens que l'on gagne, ici-bas et dans l'au-delà, à exécuter correctement les rites, rites dont ils montrent aussi, dans chaque cas, l'origine mythique et la portée symbolique. Les doctrinaires indiens du sacrifice tiennent les *arthavāda* (et, à considérer non plus leur utilisation dans les rites, mais leur contenu textuel, les *mantra* sont pour la plupart des *arthavāda*) pour des concessions à l'imaginaire et à l'affectivité ; des stimulants rhétoriques au service de cela seulement qui est sérieux : le précepte, l'ordre d'agir. Et cependant cette gangue est bien plutôt une pulpe : c'est grâce à toutes ces accrétions étiquetées *arthavāda* que les Brāhmaṇa sont des ouvrages théologiques, puisque ce sont les *arthavāda* qui fournissent la justification du rite, mettant en relation le présent rituel avec le passé mythique et la perspective de l'au-delà, l'acte limité avec l'ensemble cosmique. Au point de vue théologique, en effet, l'essentiel dans le *brāhmaṇa* est le *bandhu*, le « lien » : non pas comme le veut Winternitz (1905 : 164), le lien entre le geste et la prière qui l'accompagne, mais, comme l'a bien vu Oldenberg (1919 : 4), le rapport entre l'ensemble geste-prière et les forces que le rite met en branle.

Les Kalpa-Sūtra ne font pas partie du Veda proprement dit : ils comptent parmi ses appendices, ou ses membres, *aṅga* (en tant que les membres s'opposent au corps). Ces aphorismes sont comme le mode d'emploi des *vidhi*, les mettant en ordre, les développant et les complétant : textes à la fois très minutieux, très elliptiques et très secs, les Kalpa-Sūtra sont évidemment purs de tout *arthavāda*.

La Pūrvā Mīmāṃsā enfin. Il ne s'agit plus, cette fois, de textes relevant du « corps » ou des « membres » du Veda. C'est une école philosophique, un *darśana* parmi d'autres, et qui, comme d'autres, appartient à l'orthodoxie védique. Sa spécificité est de compter la parole védique parmi les *pramāṇa*, moyens de connaissance valide (au même titre que le témoignage des sens, par exemple) et de théoriser l'éternité, le caractère incréé du Veda. Elle s'efforce de construire la logique du rite et des textes qui en parlent. Ce qu'elle retient surtout du Veda, c'est le système des injonctions, qui, dans leur ensemble, forment le *dharma*¹⁰.

10. Sur la Mīmāṃsā, cf. KANE (V 2 : 1152-1351). Sur les types de questions qui forment les thèmes de l'herméneutique mīmāṃsaka et qui sont déjà posées par les Brāhmaṇa, cf. OLDENBERG 1919 : 224.

Pour qui s'appuie sur les textes que nous venons d'énumérer, qu'est-ce que travailler à « comprendre » le sacrifice brahmanique ?

Ce peut être d'abord étudier le système explicite des justifications fournies par les *arthavāda*, et considérer, avec ces textes, que les rites « signifient » autre chose qu'eux-mêmes, qu'ils sont la traduction, fragmentaire et hétéroclite, d'un autre discours, ou bien qu'ils sont la conséquence d'une autre histoire, ou bien encore qu'ils produisent, non par une causalité directe, mais, par une sorte de mimétisme, un effet qui déborde l'aire sacrificielle pour concerner le monde tout entier : pourquoi, dans les cérémonies de l'*agnihotra*, faut-il que les braises soient à distance les unes des autres ? « C'est que de cette façon, on sépare les deux mondes (l'ici-bas et l'au-delà). C'est pourquoi les deux mondes, bien qu'ils soient ensemble, sont, pour ainsi dire, séparés ¹¹. » Qu'est-ce que ces trois briques perforées qu'il faut empiler quand on construit l'autel du feu ? Respectivement, elles sont (là pour) la terre, l'atmosphère et le ciel (cf. Keith, 1914 : CCXXVI sq.). Pourquoi, lors de l'*agnihotra*, encore, brandit-on une épée de bois ? C'est que cette épée représente le foudre lancé par Indra contre Vṛtra (plus précisément, il en représente une partie, le tiers ou le quart ¹²). Pourquoi faut-il filtrer le *soma* ? C'est que le dieu « Soma avait lésé Bṛhaspati, son chapelain... il avait réparé son offense... mais un résidu de péché demeurait, que les dieux éliminèrent en filtrant le *soma* (la liqueur cette fois) ; et Soma, ainsi nettoyé et purifié, devint nourriture pour les dieux ¹³ ». Pourquoi faut-il donner un nom au jeune enfant (et ce don du nom est bien entendu un rite) ? Pour faire comme Prajāpati : un garçon, en effet, était né des amours de Prajāpati et de sa fille, l'Aurore. Il criait. « Prajāpati lui dit : mon garçon, pourquoi pleures-tu ? Maintenant que tu es né, tu es sorti d'affaire, tu n'es plus en peine. — Il dit : Oui ; mais je ne suis pas délivré du mal, je n'ai pas de nom. Donne-moi un nom. C'est pourquoi il faut donner un nom au garçon qui est né, car on le délivre ainsi du mal... ¹⁴. »

11. Cf. KauṣB II 1.

12. ŚB I 2, 4, 3 : *sā yāt sphyām ādatte / yāthaivā tād īndro vṛtrāya vājram udāyacchad evām evaiśā...*

13. ŚB IV 1, 2, 4 : *ātha yāsmāt sōmaṃ pavītrena pāvāyati / yātra vai sōmaḥ svām purōhitam bṛhaspātīm jīyau tāsmai pūnar dadau tēna sāmśasāma tāsmin pūnar daduṣy āsāvātīśiṣṭam eṇaḥ... tāṃ devāḥ pavītreṇāpāvayan / sā mēdhyāḥ pūtō devānām havīr abhavat...*

14. ŚB VI 1, 3, 9 : *tām prajāpatir abravīt / kūmāra kīṃ rodiṣi yac chrāmāt tāpaśo 'dhi jāto 'sīti sō 'bravīd ānapahatapāpmā yā asmy āhitanāmā nāma me dehīti tasmāt puṭrāsya jātāsya nāma kuryāt pāpmānam evāsya tād āpahanty āpi dviṭīyam āpi tṛṭīyam abhipūrvām evāsya tātpāpmānam āpahanti.*

Tous ces exemples portent sur des morceaux de rite. Mais les mêmes types d'explication valent pour le sacrifice en général. Qu'est-ce que sacrifier ? C'est reproduire le sacrifice initial du Puruṣa qui par l'oblation créatrice qu'il a faite de lui-même a mis en place à la fois le modèle et les conditions nécessaires à l'accomplissement du sacrifice offert par les hommes. Sacrifier, c'est aussi réparer ce sacrifice premier : les rites exécutés par les dieux et, à leur suite, par les hommes (notamment l'édification de l'autel du feu) ont pour but de reconstituer le corps du Puruṣa-Prajāpati qui s'est éparpillé dans sa création¹⁵.

De toute façon, le sacrifice dans son ensemble et les rites partiels qui le constituent sont la répétition, ou la conséquence (ou la contrepartie) de gestes ou d'événements mythiques, et comprendre le sacrifice, c'est percevoir le lien entre le sacrifice *hic et nunc* et ce à quoi il renvoie, et qui est sa raison d'être.

Mais il est une autre manière d'aborder le sacrifice. Elle consiste à diriger notre attention sur la partie « *vidhi* » autant que sur la partie « *arthavāda* » des textes, à examiner la machinerie du sacrifice et les opérations exécutées par les hommes qui la servent, plutôt qu'à chercher dans les mythes la vérité des rites. Ce qui n'implique pas qu'on s'interdise l'interprétation et qu'on s'astreigne à un regard photographique : de toute façon, le sacrifice brahmanique, quelles que soient les lumières que peuvent nous apporter les faits observables aujourd'hui « sur le terrain », ne nous est connu que par des textes, et des textes rédigés par des poètes, des théologiens, des doctrinaires qui ne peuvent eux-mêmes dissocier totalement la description de l'interprétation. Simplement, si on s'intéresse au rite comme manière d'être et comme activité plutôt qu'au rite comme symbole, on s'attachera moins aux développements étendus où se font place les arguments de la hiérodécie, qu'à la phraséologie de base : expressions toutes faites, métaphores simples qui reviennent perpétuellement et qui sont la manière la plus directe de parler du sacrifice.

Appréhendé à ce niveau très humble, le sacrifice védique — aussi bien celui des hommes que celui des dieux — apparaît d'abord comme un travail : *yajñó vai kárma* « c'est un travail, en vérité, que le sacrifice », dit le *Śatapatha-Brahmana*¹⁶ en un passage qui explique qu'invoquer le travail au moment d'entreprendre le sacrifice, c'est invoquer le sacrifice lui-même. Travail qui aboutit

15. ŚB. Voir tout le développement de VI 1, 1, 5 à VI 1, 2, 12.

16. ŚB I 1, 2, 1.

à une œuvre, certes, mais qui est d'abord déplacement de matières et d'énergies, et qui surtout est labeur, fatigue. Une liaison privilégiée associe, dans la phrase, les dérivés de la racine YAJ « sacrifier » à ceux des racines ŚAM et ŚRAM, « s'évertuer, peiner ». « Ô Agni, le mortel a sacrifié, il a pris de la peine¹⁷. » « Apprends à connaître celui qui s'évertue, qui cuit, qui presse (le Soma). Fais-le accéder à la route qui mène au ciel¹⁸. » « Il a sacrifié des sacrifices, il s'est fatigué de fatigues rituelles¹⁹. » « Celui d'entre vous qui songerait à blâmer la peine de qui a peiné rituellement, qu'il rende vains ses (propres) désirs même s'il a sué au labeur (sacrificiel)²⁰. » « Affairez-vous avec zèle », *susāmi śamīdhvam*²¹ : ainsi exhorte-t-on les *śamitṛ*, ces officiants spécialistes de la mise à mort de la victime²².

Un autre officiant du sacrifice est l'*adhvaryu* ; c'est à lui qu'incombe la part la plus active du rite : il s'affaire, il va et vient, il chemine ; il est remarquable que si l'*adhvaryu* (comme le *śamitṛ*) n'est qu'un officiant parmi d'autres, le terme *adhvara* qui lui est apparenté désigne le rite en général ; et *adhvaryu* et *adhvara* dérivent l'un et l'autre de *adhvan* « chemin »²³. Itinéraire de la terre vers le ciel (et retour) ? Non pas : bien plutôt, circumambulation autour des feux, déplacements réglés, et incessants, d'un bout à l'autre du terrain sacrificiel.

Cet effort est épuisant, comme fut épuisant le labeur des *ṛṣi*, des voyants du Veda, qui désirèrent si fort l'Univers, à l'origine, qu'ils le firent exister : c'est parce qu'ils s'épuisèrent (verbe RIṢ), dit le *Śatapatha-Brāhmaṇa*, qu'ils furent appelés *ṛṣi*²⁴.

17. RS VI 1, 9 : *só agna ije śasamé ca mártō*.

18. AS XI 1, 30 :

*śrámyataḥ pácato viddhi sunvatáḥ
pánthām svargám ádhi rohayainam*

19. RS VI 3, 2 : *ijé yajñébhīḥ śasamé śámibhir*
Cf. RENOU 1964 : 38.

20. RS V 42, 10 :

*yó vaḥ śámīm śasamánásya níndāt
tuchyān kāmān karate siṣvidānāḥ*

21. TB III 6, 6, 4.

22. Le *śamitṛ* est, selon la tradition indienne, l'« apaiseur » : la victime, en effet, ne peut être immolée que si elle est parfaitement calme, c'est-à-dire, pense-t-on, consentante. MINARD 1956 : § 209a, a montré que l'étymologie commandait de voir plutôt dans le *śamitṛ* « celui qui peine rituellement, celui qui se donne à la *śamī*, au travail religieux ». La racine ŚAM signifie à la fois « travailler » et « s'épuiser (de travail) », donc « s'apaiser ».

23. Sur *adhvan*, *adhvara*, *adhvaryu*, cf. MINARD 1956 : § 350b, avec la bibliographie ; *adhvan*, selon nous, est le cheminement, le chemin en tant qu'il est parcouru, plutôt que le chemin comme tracé matériel.

24. ŚB VI, 1, 1, 1 : *ṛṣayas té yát purāsmāt sárvasmād idám icchántaḥ śrámeṇa tápasāriṣaṃs tásmdā ṛṣayaḥ*. « Avant que l'univers n'existât, ils le désirèrent,

La sueur témoigne de la laborieuse ferveur de l'homme qui sacrifie : « Ô Seigneurs, vous dont la force est réelle, dit un hymne qui s'adresse aux Marut, vous connaissez, certes, la sueur de (l'homme) qui a pris peine (au rite), le vœu de l'homme qui voit-en-profondeur ²⁵. » Les chemins que tracent sur l'aire sacrificielle les allées et venues des officiants sont arrosés de leur sueur, et cette sueur est une offrande, à Agni, que l'on verse (verbe HU) comme on verse toute oblation ²⁶.

Cette matière oblatoire qu'est la sueur apparaît au cours de l'effort sacrificiel. Ici encore les hommes ne font qu'imiter un prestigieux exemple : aux temps initiaux, Prajāpati n'eut aucune autre oblation à offrir que sa propre sueur ²⁷.

s'épuisèrent (RIṢ) de labeur et ferveur ascétique : c'est pourquoi ils sont appelés ṛṣi. » Cette étymologie de ṛṣi s'ajoute donc à celle qui fait dériver ce mot de la racine DRŚ « voir ».

25. RS I 86, 8 :

*śaśamānāsya vā narah
svédasya satyaśavasah
vidā kāmasya vénataḥ*

Nous reproduisons ici la traduction de RENO (1962 : 19). BERGAIGNE (1878, I : 139 n. 1) remarque très justement le « rapport entre l'idée de "chaleur", sens primitif du mot qui a désigné plus tard les austérités des ascètes, et celle de la "sueur" des prêtres occupés à l'œuvre du sacrifice ».

26. RS V 7, 5 :

*āva sma yāsya vēṣaṇe
svédam pathiṣu jūhvati
abhīm āha svājnyam
bhūmā prṣṭhēva ruruhuḥ*

Traduction de RENO 1964 : 23 : « Lui au service duquel (les auxiliaires du culte) versent-en-offrande leur sueur sur les chemins (de l'aire sacrale), — ils ont gravi (pour lui) la terre familière comme les cavaliers gravissent les dos (de leurs chevaux). » Cf. aussi GELDNER 1951 : II, 10.

Renou et Geldner considèrent que ce qui est décrit ici est l'effort des officiants : ceux-là mêmes, sans doute, qui sont exhortés collectivement au verset 1 de l'hymne. « Ô amis, (apportez) ensemble (votre) puissance-rituelle et corps-de-louange conjoints à Agni... » (Renou.) Il est bien vrai que les hymnes védiques se présentent souvent comme l'exaltation, par des « sodalités » de prêtres, de leur propre technique : le « trait », ici, est que tout en s'affairant, en techniciens, au service d'autrui, tout en s'épuisant à transporter le combustible et l'offrande dont profitera le patron du sacrifice, le *yajamāna*, ils offrent un sacrifice pour leur propre compte, sacrifice où leur sueur tient lieu de matière oblatoire.

27. TB II 1, 2, 1 sq. : *prajāpatir agnīm asrjata / tām prajā ānvasrjyanta / tām abhāgā upāsta / sō 'sya prajābhir āpākramat / tām avarūtsamānō 'nvaī / tām avarūdhan nāsaknot / sō tāpo 'tapyata / sō 'gnīr upāramatātāpi vai syā prajāpatir īti / sō rarāṭād úd amṛṣta / tād ghr̥tām abhavat... tād agnau prāgr̥hṇāt / ... 4. tāsyā āhutyai pūruṣam asrjata.*

« Prajāpati émit le feu. A sa suite furent émises les créatures. Et comme le feu n'avait rien qui fût sa part, après être resté dans une attitude de respect auprès de lui, il s'éloigna de lui, avec les créatures. Prajāpati le suivit, voulant le retenir. Il n'y parvint pas. Il s'échauffa d'échauffement. Agni s'arrêta, disant : "Voilà que Prajāpati s'est échauffé." Prajāpati s'essuya la tempe : c'était du beurre clarifié... Il le prit pour le verser en oblation dans le feu... De cette oblation il émit l'homme... »

A l'origine du travail de Prajāpati, il y a son désir, *kāma*, de « devenir multiple ». Les textes des Brāhmaṇa ne se lassent pas de décrire la manière dont ce désir premier agit : ce désir, qui va déterminer le travail sacrificiel (et, de même, le travail sacrificiel des hommes n'a pas de sens, il n'est ni légitime ni même possible s'il ne s'enracine pas dans un *kāma* préalable), est lui-même un travail ; plus précisément, le désir « travaille » Prajāpati, provoquant en lui épuisement (*śrama*) et échauffement douloureux (*tapas*)²⁸. Quelles que soient les connotations ascétiques de ce dernier terme (ces connotations deviendront de plus en plus riches dans la littérature védique tardive), le mot *tapas* désigne avant tout cette chaleur née du *kāma* et à laquelle le *kāma* doit nécessairement aboutir pour déclencher le *karman*, l'action par excellence, c'est-à-dire le sacrifice. Le *tapas* détermine une transformation dans la personne du sacrificiant qui lui permet de passer du travail sur soi qu'est le désir à l'extériorisation qu'implique l'acte créateur, dans le cas de Prajāpati ; à la manipulation d'objets extérieurs qu'implique le sacrifice, dans le cas du sacrificiant humain.

Nous aurons à revenir sur le *tapas*. Pour l'instant, il faut remarquer que la transformation dont nous venons de parler n'est pas une rupture absolue : car le travail auquel prépare l'échauffement interne, ce labeur sacrificiel dont nous avons vu qu'il consistait en allées et venues de toute sorte, en fatigue et production de sueur, a pour moment essentiel la cuisson. Bien des définitions sont proposées du sacrifice brahmanique. Celle des docteurs védiques reprise par les Mīmāṃsaka, est celle-ci : le *yajña* est une cession (*tyāga*) de matières oblatoires (*dravya*) à des divinités (*devatā*) en vue de l'obtention d'un certain bien (littéralement d'un fruit, *phala*)²⁹. Mais si on tente de décrire le sacrifice, plutôt que de le définir, on constate qu'il est principalement une cuisine : préparation consistant parfois en combinaison et toujours en cuisson de matières comestibles. Et quand l'opération de cuire n'a pas lieu dans le cours même du sacrifice, c'est que les matières manipulées sont cuites par avance.

La raison en est simple : les dieux (qui sont les principaux

28. Sur la fonction créatrice du *tapas*, la littérature est extrêmement abondante, à la mesure des textes originaux qui en font état. (Voir, entre autres, BLAIR 1961.)

29. Cf. *Āpastamba-Yajña-Paribhāṣā-Sūtra* 1, et *KātSS* I 2, 1 : *yajñam vyabhyāsyaṃmah / dravyam devatā tyāgaḥ*.

destinataires de l'oblation ³⁰) aiment ce qui est cuit : *śr̥tākāmā hī devāḥ* ³¹. « Cuite, en vérité, non pas non cuite doit être la nourriture des dieux... » *śr̥tām vai devānām havīr nāśr̥tam* ³². « Fais cuire l'oblation pour les dieux, de manière (qu'elle soit) bien cuite ³³. » (A côté de PAC, le verbe le plus fréquemment employé dans les textes védiques pour désigner la cuisson est ŚRĀ « cuire à point ». ŚRĀ se prête moins que PAC aux acceptions dérivées « mûrir », « (se) perfectionner » ³⁴.)

Bien mieux : « ce qui est cuit appartient aux dieux ³⁵ ». Cela leur est destiné, par définition, en quelque sorte. Telle est du moins l'opinion du ṛ̥ṣi Bṛhaspati Āṅgīrasa, à ce que rapporte le *Śatapatha-Brāhmaṇa* : « Ce que nous avons entendu dire qui avait été produit pour les dieux, c'est cela le sacrifice, à savoir les oblations cuites et l'autel préparé... ³⁶. » Manger de la nourriture cuite est donc prendre quelque chose au repas destiné aux dieux. On comprend, dans ces conditions, que cela ne soit légitime que si ce que l'on mange est le *reste* d'un repas effectivement servi aux dieux. Quand on lit, en effet, ce qui a été le leitmotiv de la littérature de Śruti et de Smṛti, que seuls les reliefs sacrificiels sont nourriture dharmique (cf. dans ce volume, p. 22 sq.), il ne faut pas négliger cette précision, apportée par la *Viṣṇu-Smṛti* : « Il ne fait que manger du péché, celui qui cuit pour lui-même. Des

30. Les dieux proprement dits sont les *deva*. Dans les sacrifices aux Mânes, aux hommes, aux « êtres », et dans tous les sacrifices métaphoriques, les destinataires de l'oblation sont désignés comme *devatā*, « divinité », catégorie qui englobe les dieux, mais les déborde largement. En somme, le terme *devatā* se réfère à une fonction : telle personne, divine ou non de par sa nature, est la *devatā* d'un sacrifice.

31. MS IV 1, 9.

32. ŚB III 8, 3, 6.

33. MS I, 1, 3 : *supācā devēbhyo havyam paca*. SHARMA 1959 : 309 voit dans *supācā* un instrumental singulier, en fonction adverbiale, bien que le *Padapāṭha* restitue *supacāḥ*.

34. Opinions divergentes sur la relation entre *śrapayati* « faire cuire » et *śr̥ṇāti* « mélanger ». OLDENBERG (1918 : 40 sq.) pose deux radicaux distincts. MAYRHOFER, en revanche, étudie le présent *śrapayati* sous la rubrique *śr̥ṇāti*, et considère qu'au point de vue étymologique « bien cuit » est un cas particulier de « bien préparé ». Pour ce qui est des emplois, l'étymologie, en l'occurrence, importe peu : *śrapayati*, dans les textes védiques, désigne très précisément, très techniquement, l'opération de « cuire ». L'enjeu de cette discussion est intéressant toutefois : s'il était avéré que les deux radicaux remontent en fin de compte à une seule et même racine, le substantif *śrī*, qui veut dire « beauté, gloire, prospérité, harmonie, splendeur » et qui est un des noms de « la » déesse, aurait pour signification fondamentale « perfection de ce qui est bien mélangé » et serait riche de toutes les connotations suggérées par l'idée de cuisson, au regard de « celui qui saurait ainsi » l'étymologie tout au moins.

35. ŚB III 8, 3, 7 : *tād dhī devānām yac chrtām*.

36. *Ibid.*, I 2, 5, 26 : *yād vai śusūrumā devānām pariśūtām tād eṣā yajñō bhavati yac chrtāni haviṃṣi kṛtā vėdih*.

aliments consistant en restes sacrificiels, c'est là en effet la nourriture prescrite aux gens de bien³⁷. » On comprend en quel sens on doit dire que de même que le sacrifice est une cuisson, toute cuisson d'aliments est un sacrifice : non pas automatiquement, mais parce que cette opération a pour effet de produire des aliments destinés aux dieux et qu'il faut les leur servir, par un sacrifice, avant de pouvoir consommer ce qu'ils auront laissé.

Ce droit éminent des dieux sur la nourriture cuite apparaît bien dans un rite qui suit immédiatement la célébration du mariage, et qui fixe le schéma de ce que sera désormais la journée du couple marié : aussitôt que le feu domestique (*aupāsana*) du nouveau foyer a été installé, le mari fait exécuter à sa femme un sacrifice de nourriture cuite. « La femme décortique (les grains de riz). Elle fait cuire (ce plat de riz appelé *sthālipāka*), l'arrose (de beurre clarifié), le retire du feu, puis en fait sacrifice à Agni et à Agni Sviṣṭakṛt. Avec (les restes de) ce plat de riz, le mari régale un brahmane qu'il respecte... Et dès lors... matin et soir il offre quotidiennement, en les versant à la main, deux oblations de riz ou d'orge à Agni et à Prajāpati³⁸. » Désormais, la journée active du couple commencera ainsi : après toute une série de purifications et de prières auxquelles chacun des deux époux se livre de son côté, la femme prépare un plat de riz, et dit, une fois que c'est cuit : « c'est prêt » ; à quoi le mari répond *Om*. Sur cette masse, on prélève successivement de quoi faire des offrandes qu'on jette dans le feu domestique, à l'intention des dieux, puis des *bali*, boulettes qu'on dépose aux points de passage de la maison pour les « êtres », puis de quoi faire l'aumône à un ascète, puis des boulettes destinées aux Mânes : enfin le mari et la femme peuvent manger eux-mêmes le riz cuit³⁹.

De nombreux textes font état d'une classe de sacrifices appelés *pākayajña*, littéralement « sacrifices de cuisson ». Leur effectif, leur groupement et leurs principales caractéristiques sont indiqués avec de grandes variations. Tantôt ce terme semble désigner la totalité des rites *gṛhya* « tout sacrifice offert dans un seul feu⁴⁰ », le feu domestique. Tantôt, au contraire, on reconnaît

37. *Viṣṇu* LXVII 43 : *aghaṃ sa bhūṅkte yaḥ pacaty ātmakaraṇāt*. Cf KANE (II 2 : 786).

38. HGS I 7, 23.

39. Cf. GobhGS I 3, 13 sq. et KhādiraGS I 5, 6 sq. Sur la pratique des hindous orthodoxes dans les temps modernes, pratique qui, au siècle dernier encore, suivait très fidèlement, semble-t-il, les prescriptions de la Smṛti, cf. STEVENSON 1920 : 225 sq. et 235 sq.

40. KhādiraGS I 1, 16 : *pākayajña ity ākhya yaḥ kaś caikāgnau*.

sept *pākayajña*, correspondant à des sacrifices périodiques, à célébrer au huitième jour de la quinzaine sombre, au moment de la pleine lune et de la nouvelle lune, etc.⁴¹. Certains traités enseignent qu'il s'agit des *mahāyajña* quotidiens moins le *brahmajajña*⁴². D'autres connaissent quatre types de *pākayajña*, qu'ils analysent parfois en détail. Ainsi le *Kāṭhaka-Gr̥hya-Sūtra* énumère le *huta* (qui consiste en une offrande versée dans le feu domestique), l'*ahuta* (dans lequel l'offrande est déposée sur le sol), le *prahuta* (offrande de boulettes, *piṇḍa*, aux Mânes), le *prāsita* (ce qui est « dégusté », c'est-à-dire l'offrande versée dans l'estomac d'un brahmane à qui l'on offre un repas), répartition qui peut coïncider avec celle des quatre *mahāyajña*⁴³.

Mais quelle que soit la place des « sacrifices de cuisson » dans l'ensemble du rituel, ce qu'il importe de remarquer, c'est qu'il n'existe pas de **āmajajña*, sacrifices crus qui leur seraient complémentaires. Dans le védisme, dans le brahmanisme ancien, insistons-y, tout sacrifice est une offrande de nourriture cuite, ou bien l'opération même de jeter dans un feu un aliment pour qu'il y cuise : de toute façon, il doit parvenir cuit aux divinités.

Ce n'est pas quelque chose qui aille de soi, et ce n'est certainement pas un trait universel du sacrifice : dans l'Inde même, les *pūjā* postvédiques comportent des offrandes crues (fleurs, fruits). Dans le brahmanisme ancien, au contraire, il n'est jamais fait mention d'un processus sacrificiel sans qu'apparaisse un dérivé d'une des racines signifiant « cuire », PAC ou ŚRA (ou de leurs synonymes partiels UṢ, GHR, TAP, DAH).

Notons d'abord que la distinction que nous avons introduite, par précaution, entre offrandes déjà cuites ou offrandes à cuire n'a

41. Cf. VaiGS I 1.

42. Les cinq *mahāyajña* sont le *devayajña* (aux dieux), le *pitryajña* (aux Mânes), le *bhūtayajña* (aux « êtres »), le *manuṣyayajña* (aux hommes), enfin le *brahmajajña* (au Veda). Ces rites quotidiens mettent en œuvre des quantités très faibles, symboliques, de matière, mais constituent la trame essentielle du rituel quotidien. Le *brahmajajña* consiste en la récitation solitaire d'une portion, qui peut être infime, du texte védique. Cf. *supra*, note 1. L'opinion selon laquelle les *pākayajña* sont les cinq *mahāyajña* moins le *brahmajajña* est exprimée, entre autres, par Kullūka *ad Manu* II 86.

43. *KāṭhakaGS* XIII 1 sq. Cf. sur cette question HILLEBRANDT (1897 : 71) et JOLLY (1880 : 183 sq.). Les textes de Śruti mentionnent les *pākayajña* pour dire que l'*idā*, c'est-à-dire la partie de la victime qui est consommée par les participants humains du sacrifice, représente ce qui est le *pākayajña* dans le rituel domestique. (Dans un cas comme dans l'autre, on mange les restes des dieux.) Cf. TS I 7, 1, 1 : *idā khālu vaḥ pākayajñaḥ*. Et ŚB I 7, 4, 19 : *vīvr̥hanti vā etē yajñāṃ kṣaṇvanti yē mādhye yajñāsya pākayajñīyayēdayā cāranti*. « Ceux qui, au milieu du sacrifice, font l'*idā*, *idā* qui représente le *pākayajña*, ceux-là détruisent le sacrifice, ils le blessent. »

que très peu d'importance : car l'offrande déjà cuite l'a été par un acte lui-même sacrificiel, sur un feu lui aussi sacrificiel. La distinction ne vaut que pour le rituel solennel, puisque le rituel domestique n'a d'autre matière première que la masse d'aliments cuite par avance pour le *vaiśvadeva*, sur le feu unique. Dans le rituel solennel, en revanche, il y a trois feux : l'*āhavanīya*, « offertoire », dans lequel on verse les oblations dites *homa*, principalement le beurre clarifié⁴⁴ ; le *gārhapatya*, « dominical », qui a pour fonction de cuire l'offrande mais aussi de « perfectionner » les ustensiles du sacrifice⁴⁵ ; le *dakṣiṇa*, enfin, sur lequel on prépare la bouillie destinée aux officiants⁴⁶. En fait, les deux premiers sont interchangeables, ou plutôt l'*āhavanīya* peut remplir les fonctions de cuisson du *gārhapatya* : ce cumul est même recommandé par le *Śatapatha-Brāhmaṇa*, qui trouve gênant de déplacer les plats sacrificiels d'un feu à l'autre. « On peut faire d'une façon ou de l'autre, comme on veut⁴⁷. »

Ce n'est donc pas l'ordre des opérations qui compte : l'essentiel, c'est que la cuisson ait lieu à un moment quelconque du processus.

On trouve plusieurs manières de classer les sacrifices, suivant la nature de l'offrande. Par exemple, les Śrauta-Sūtra de Baudhāyana distinguent cinq types de matière oblatoire : les végétaux (*auśadha*), le lait (*payas*), les victimes animales (*paśu*), le *soma*, le beurre clarifié (*ājya* ou *ghṛta*)⁴⁸. Les Yajña-Paribhāṣā-Sūtra, de leur côté, reconnaissent deux grands groupes : oblations végétales, comprenant le riz en grain (*taṇḍula*), la farine (*piṣṭa*), le flan de riz (*puroḍāsa*), le riz bouilli (*odana*), le gruau (*yavāgu*), le riz écrasé après avoir été ébouillanté (*pr̥thuka*), etc. ; oblations animales : lait (*payas*), caillé (*dadhi*), beurre clarifié (*ājya*), mélange de lait caillé et de lait bouilli (*āmikṣa*), petit-lait (*vājina*), l'épiploon, membrane qui enveloppe les viscères (*vapā*), la peau (*tvac*), la chair (*māṃsa*), le sang (*lohita*)⁴⁹, le *paśurasa* (suc ?)⁵⁰. (On remarquera l'absence du *soma* dans cette dernière liste.)

44. KātŚS I 8, 43 : *āhavanīye homāḥ śruti-samākhyanābhyām*, « les offrandes (sont à verser) dans le feu offertoire : (cela ressort) de la Śruti (qui le prescrit ainsi), et du nom (même que porte ce feu). »

45. KātŚS I 8, 34 : *gārhapatye saṃskārāḥ*, « dans le feu dominical, les perfectionnements (tels que cuisson des matières et des ustensiles). »

46. ApŚS III 3, 1 : *dakṣiṇagnāv anvāhāryaṃ mahāntam aparimitam odanaṃ pacati*, « sur le feu *dakṣiṇa* on fait cuire, comme gratification à apporter aux officiants, une grande quantité, non déterminée, de bouillie de riz. »

47. ŚB I 7, 3, 27 : *atō yatarāthā kāmāyeta tathā kuryāt*.

48. BaudhŚS XXIV 1.

49. Dans l'*aśvamedha*, sacrifice royal du cheval, le sang est offert, une fois cuit, à Agni Sviṣṭakṛt.

50. *Apastamba-Yajña-Paribhāṣā-Sūtra* 143, commentaire.

Ces deux énumérations s'ajustent tant bien que mal. Elles ont en commun en tout cas de ne mentionner que des éléments consistant en matières cuites. Cela est évident pour tout ce qui est cuit de la main même du sacrificiant ou des officiants avant ou pendant la cérémonie. Mais en outre le lait et par conséquent tous les laitages et combinaisons de laitages qui en dérivent sont, pour la physiologie indienne, cuits d'emblée.

Les hymnes védiques célèbrent déjà le paradoxe du (lait) cuit qui est dans les (vaches) crues⁵¹. Comment cela ? C'est que le lait n'est pas autre chose que le sperme d'Agni, et tout ce qui provient d'Agni est cuit par nature. Agni, en effet, crée la vache, et, comme si souvent dans la mythologie védique, désire sa créature : il s'unit à elle et son sperme devient lait : « C'est pourquoi, alors que la vache est crue, le lait en elle est cuit ; car c'est le sperme d'Agni. Et c'est pourquoi aussi il est toujours blanc (comme le sperme), que la vache soit noire ou rouge, et il brille comme le feu, car il est la semence d'Agni. C'est pourquoi il est tiède quand on le traite : car c'est le sperme d'Agni⁵². »

51. RS I 62, 9 :

*āmāsu cid dadhiṣe pakvām antāḥ
pāyaḥ kṛṣṇāsu rūṣad rōhiṇiṣu*

« Dedans les (vaches) crues tu as mis le lait cuit, le (lait) blanc dans les (vaches) noires (ou) rouges. » (Traduction de RENOU 1969 : 26). Cf. aussi TS VI 5, 6, 4 : *tāsmād āmā pakvām duhe*, « c'est pourquoi la crue donne du cuit (quand on la traite). » (Sur l'emploi du moyen du verbe DUH au sens de « donner son lait », cf. DELBRÜCK 1888 : 243.)

52. ŚB II 2, 4, 15 : *tām ú hāgnír abhidādhyau / mithuny ānaya syām iti tām sambabhūva tāsyām rétaḥ prásiñcat tát páyo 'bhavat tāsmād etád āmāyām gávi satyām śrtám agnér hí rétas tāsmād yádi kṛṣṇāyām yádi rōhiṇyām súklám evá bhavaty āgnisamkśám agnér hí rétas tāsmāt prathamadugdham usṇám bhavaty agnér hí rétaḥ.*

Le mode de formation du lait dans l'organisme est une version exemplaire, et pourvue d'une justification mythologique, du processus de cuisson qui est à l'origine de tous les composants du corps vivant. Yājñavalkya III 84 (entre autres) enseigne en effet que le sang est le produit de la cuisson, sur le feu abdominal, du suc contenu dans les aliments, *annarasa* ; le sang, à son tour, produit, après cuisson, les chairs ; les chairs, la graisse ; la graisse, les os ; les os, la moelle ; la moelle, l'élément ultime qui est le sperme. Chacune de ces cuissons a lieu dans un compartiment, *koṣa*, et sur un feu, *agni*, qui lui sont spécialement affectés. Mais ces cuissons ne suffisent pas à rendre immédiatement sacrificielles les matières qui les ont subies. Il faut encore l'intervention directe de l'Agni enflammé, et donc du travail humain. La cuisson originelle qui est sa marque privilégiée fait que le lait n'est pas véritablement une excrétion ni même une sécrétion et qu'il n'est pas impur comme les autres humeurs qui émanent du corps. N. Yalman nous apprend que pour les populations de Ceylan et de l'Inde du Sud qu'il a étudiées, le lait est du sang cuit, et qu'à ce titre il est pur, alors que le sang est polluant. Ce qui est remarquable, c'est que cette qualité appartient aussi au « lait » végétal : lait de coco, exsudation des arbres. (Voir YALMAN 1963).

Le schéma des cuissons en série de Yājñavalkya s'applique évidemment aux vertébrés à sang chaud. Qu'en est-il des autres classes d'animaux ?

Le corps même de la victime, dans le cas du sacrifice animal, est en revanche l'objet d'une cuisson renforcée. Alors que la victime est encore sur pied, on lui fait subir un simulacre ou une ébauche de cuisson : on l'attache, vivante, au poteau sacrificiel, et l'officiant appelé *āgnīdhra*, « boute-feu », l'enduit de beurre puis promène autour d'elle trois fois des brandons ou une torche⁵³. Et après que l'animal a été immolé, on doit étaler sur son corps une sorte de gâteau, destiné à « fermer sa blessure », après quoi on demande à l'officiant qui a procédé à la mise à mort (au *samitṛ*) : « L'oblation est-elle cuite⁵⁴ ? » Le *samitṛ* prend soin que tout, dans la victime, soit cuit, comme nous l'apprend cette strophe de la *Ṛk-Samhitā*, conservée comme formule dans le rituel du sacrifice du cheval : « Les aliments non digérés qui sont dans son ventre et qu'il exhale, l'odeur de sa chair crue, que les *samitṛ* préparent tout cela soigneusement, qu'ils cuisent à point la victime sacrificielle⁵⁵. » L'odeur même de la nourriture cuite, le *pakvagandha*, fait partie de la bête immolée. Dans l'*aśvamedha*, la victime dépecée rassasie tous les êtres : tandis que les serpents se repaissent de l'odeur du sang, les oiseaux reçoivent en partage l'odeur de la chair cuite⁵⁶.

53. KātŚS VI 5, 2: *āhavanīyolmukam ādāyāgnit triḥ samantaṃ paryeti paśvājyaśamitradesaṃyūpacātvāhavanīyān*. « Le boute-feu prend des brandons au feu offertoire et il fait trois fois le tour de la victime, de l'*ājya*, du feu *samitra*, du poteau, de la fosse et du feu offertoire. » Cf. aussi *Āśvalāyana-Grhya-Sūtra* I 11, 5 sq. Ce geste n'est-il pas une préfiguration de l'*ārati*, qui, dans la *pūjā* hindoue, consiste à tracer avec une torche odoriférante ou la flamme d'une lampe des cercles autour de l'image divine, certes, mais aussi autour de cette victime qu'est, dans la cérémonie du mariage, la jeune épousee ? L. SILBURN (1955 : 68 n. 2) cite des textes qui invitent à voir dans les cercles de feu tracés autour de la victime des clôtures protectrices contre les démons *rakṣas*, contre le mal extérieur qui guette toujours le sacrifice. Sans doute. Mais ce serait une erreur, selon nous, que de négliger l'action que la flamme, dirigée contre le dehors, exerce sur ce qu'elle entoure. Il est vrai que si l'on examine les expressions qui décrivent la manière dont le feu agit pour écarter l'impureté, on s'aperçoit que son rôle est moins de détruire les miasmes que de fabriquer autour de l'objet à préserver une croûte, une peau cuite. Ainsi, à propos de la consécration dite *avāntarā dīkṣā*, ŚB III 4, 3, 3, : *sò 'gnīnaivā tvācam vipālyāṅgayate*. « Par le feu même il lui fait revêtir une peau. » Le feu, certes, est appelé *pāvaka*, « purificateur », mais c'est une qualification qu'il partage avec d'autres divinités. Le *pavana* par excellence, c'est le vent, et, dans le rituel, les agents de la purification sont au premier chef l'eau et les *pavitra*, filtres végétaux et tamis de laine.

54. TS VI 3, 10, 1: *paśúm ālābhya puroḍāśam nīrvapati... ātho pāsor evā chidrām āpi dadhāti... pṛcchati śrtām havīḥ samitar*.

55. RS I 162, 10:

*yād ūvadhyaṃ udāsyāpavāti
yā āmāsya kravīṣo gandhó āsti
sukrīā tād chamitāraḥ kṛṇvantu
utā médham śrtapākam pacantu*

(Cf. RENOU 1967 : 84 sq.)

56. TS V 7, 23, 1.

Il faut tout prévoir. Il est un rite qui consiste à immoler une vache stérile. Que faire si, en la dépeçant, on s'aperçoit qu'elle porte un fœtus ? Exposer ce fœtus sur un arbre ? Le jeter dans l'eau ? L'enterrer dans une taupinière ? Bien plutôt, trouver le moyen de faire que cette masse, qui n'est pas à proprement parler une oblation (elle est *ahuta*), ne soit pas complètement exclue du sacrifice. Pour cela, il faut faire cuire ce fœtus et l'offrir sur un feu qui sera pris au feu *āhavanīya*, sans pour autant l'offrir sur ce feu même, et le destiner non pas à un dieu individuel, mais aux êtres qui, parmi les dieux, forment en bloc la « masse » ou la plèbe (les *viś*), aux Marut, « mangeurs de ce qui n'est pas (véritablement) oblation » (*ahuta-ad*)⁵⁷.

N'y a-t-il aucune exception ? Quand il s'agit de faire offrande aux dieux, si on ne dispose pas, pour le rituel domestique, des céréales nécessaires, on peut utiliser des fruits ou des feuilles, à condition de les cuire. Et même l'eau, purement et simplement⁵⁸. Le texte ne dit pas que cette eau doit être « cuite » elle aussi. Mais il est remarquable que ce pis-aller est enseigné par une autorité *ad hoc*, personnage mythique significativement nommé « Oblation cuite » Pākayajña, fils d'Idā (le rite domestique, on le voit, est le « fils » du rite solennel).

Ce qui fait vraiment problème, c'est le *soma*. Le *soma* est l'objet de toute sorte de manipulations (on trie les tiges, on les mesure, on les met à tremper, on les presse, on filtre le jus, on le transvase, etc.), mais on ne le cuit pas. Les dieux se gorgent donc d'une substance crue qui fait leurs délices et qui les transporte au-delà d'eux-mêmes, et avec eux les invités humains à ces cérémonies grandioses et complexes, archétype de tout sacrifice, objet des descriptions les plus étendues dans les traités, des invocations les plus exaltées dans les hymnes. Les théologiens perçoivent cette difficulté : « Indra tua Vṛtra. Il lui défoula le crâne, en fit une gouttière de bois par où le *soma* s'écoula... Il réfléchit... : offrirai-je ou non ?... Si j'offre, ce sera une offrande de cru ; si je n'offre pas, je trouble le sacrifice. Il décida d'offrir. Agni dit : tu ne dois pas offrir, en le versant en moi, ce qui est cru. Il le mélangea de

57. ŚB IV 5, 2, 16 : *paśuśrāpaṇa evainam marūdbhyo juhuyāt / ahutādo vai devānām marūto vid āhutam ivaitād yād aśrtó garbhā āhavanīyād vā eṣā āhrto bhavati paśuśrāpaṇas tathāha nā bahirdhā yajñād bhavati nā pratyākṣam ivāhavanīye devānām vai marūtas tād enam marūtsv evā prātiṣṭhāpayati.*

Le texte de la version Kāṇva ajoute : « Il y a le Ciel et la Terre... Ce fœtus est de trop. On l'installe dans l'entre-deux, et, désormais, tout en étant superflu, il cesse d'être superflu. »

58. GobhGS I 9, 16 sq.

grains frits, et quand ce fut une chose cuite, il l'offrit...⁵⁹. » Mélangé à une substance cuite — et ce peut être aussi du lait — le *soma* passe donc pour cuit. Mais cette opération n'a pas toujours lieu, il s'en faut. En fait, la question est de savoir si dans le sacrifice sômique, le *soma* est réellement la matière oblatore, ou du moins s'il n'est que cela. Fondamentalement, le *soma*, Soma, est un dieu. Dira-t-on, avec Hegel (1939-1941 : II, 235) que toute offrande, toute victime est l'image ou le substitut du dieu, et que c'est le dieu qu'on immole dans le sacrifice⁶⁰? Sans doute, mais dans le cas du *soma*, il ne s'agit pas d'une identification *a posteriori* avec un divin indistinct : d'entrée de jeu, la plante *soma* que l'on pressure, la liqueur *soma* dont s'abreuvent les dieux et les brahmanes est le dieu Soma, le *soma* céleste, avec sa mythologie propre⁶¹; en sorte qu'à considérer les hymnes védiques, les sacrifices sômiques, où l'on offre le *soma*, apparaissent aussi comme des célébrations du dieu Soma, et même comme des offrandes à ce dieu. Il faut y insister : le rite et les *mantra* nous engagent à voir dans ces tiges non pas une réplique, provisoire, du dieu, mais le dieu lui-même, dieu royal, roi des brahmanes⁶². Dans le sacrifice sômique, la consommation du *soma* comme offrande n'est que le dernier moment d'une séquence très longue et très compliquée où le roi Soma est un hôte que l'on va chercher en cortège et que l'on ramène en char pour l'accueillir selon les règles de l'hospitalité, c'est-à-dire en lui offrant de la nourriture, cuite, bien entendu⁶³. Une étape étrange, et capitale, de ces

59. TS VI 5, 9, 1 sq. : *īndro vrtrām ahan tāsya śīrṣakapalām úd aubjat śá dronākalaśó'bhavat tásmāt sómah śámasravat... sò'manyata yád dhoṣyámy āmám hoṣyámi yán ná hoṣyámi yajñaveśasám kariṣyāmiṭi tám adhriyata hótum sò 'gnír abravín ná máy y āmám hoṣyasíti tám dhānābhir asrīnāt tám śrtám bhūtám ajuhod yád dhānābhir hāriyojanám śrīṇāti śrtatváya śrtám evainam bhūtám juhoti.*

On remarque ici le jeu sur *śrīta* « mélangé » et *śrta* « cuit ».

60. Cf. KOJÈVE (1947 : 247) : « Dans le monde divin il n'y a pas de place pour un nouveau divin ; il faut donc supprimer une partie du divin pour sanctifier l'homme : c'est là le sens du sacrifice, où l'objet sacrifié est identifié à un Dieu. »

61. Sur la relation entre le *soma* terrestre et le Soma céleste, cf. RENOU 1961 : 1 sq.

62. Le roi humain n'est roi que pour les *kṣatriya*, les *vaiśya* et les *śūdra*. C'est du moins ce que proclament les brahmanes lors de la cérémonie d'onction du nouveau roi : « Cet homme est votre roi ; quant à nous, notre roi est Soma ; » *eśá vo'mi rájā sómo 'smákam brāhmaṇānām rájéti*. ŚB V 4, 2, 3. Voilà pourquoi, ajoute le texte, le roi peut dévorer tous ses sujets, mais non les brahmanes, qui sont en fait les sujets du roi Soma.

63. ŚB III 4, 1, 2 : *ātithir vá eśá etáyágacchati yát sómah krítás tasmá etád yáthā rájñe vá brāhmaṇāya vá mahokśám vá mahājám vá pácet tád dha mānúsam havir devānām evám asmā etád ātithyám karoti.*

« Une fois acheté, le *soma*, en vérité, arrive comme hôte (du sacrificiant). On lui (fait donc) ce (rite d'accueil) : de même que pour (accueillir) un roi ou un brahmane

démarches, est le scénario qui veut que l'officiant achète le *soma* à un détenteur qui ne consent à s'en défaire qu'après un marchandage parfois violent, et qui se fait payer d'une vache brune âgée d'un an (cf. Gonda, 1962 : 184) : ce rite est le prototype de tous les achats ; « parce qu'on marchande le roi (Soma), toute chose est à vendre ici-bas⁶⁴ ». Et si le *soma* est absorbé cru, il exige pour produire son plein effet, un consommateur qui est lui-même déjà cuit : « Celui dont le corps n'a pas été échauffé, l'être cru, n'atteint pas à cet (effet du breuvage sômique) ; seuls les êtres cuits à point...⁶⁵. »

Le *soma* est une oblation consommée crue, ce qui n'est possible que parce que *soma/Soma* est bien autre chose qu'une oblation. Voici maintenant le cas d'oblations cuites, mais qui ne sont pas vraiment consommées, en ce sens qu'elles ne sont pas détruites. On les découvre dans un rite grandiose, l'*agnicayana*. En plus des trois feux allumés à même le sol sur l'aire sacrificielle, feux indispensables à l'exécution des rites solennels, les Brāhmaṇa et les Śrauta-Sūtra nous font connaître un feu « empilé », c'est-à-dire allumé sur une construction de briques. Chacune des cinq couches superposées figure une saison, et le tout l'année : plus précisément, c'est en édifiant l'autel que l'on organise la masse chaotique du temps présacrificiel en une succession réglée de moments distincts et récurrents. Sans nous étendre sur le symbolisme du continu et du discontinu qui est ici à l'œuvre (cf. Eggeling, 1897 : XVIII sq. et Silburn 1955 : 64 sq.), ni nous interroger sur la destination ultime du feu qui sera allumé ou installé sur cet autel, remarquons simplement que la construction de l'édifice est par elle-même un sacrifice, dont la matière sacrificielle est constituée par les briques, et dont le destinataire est le feu. Le rite célébré aujourd'hui par les hommes reproduit celui que les dieux célébraient à l'origine : Prajāpati est éparpillé dans sa création. Il s'agit de le guérir, c'est-à-dire de le reconstituer par des oblations. « Or toute oblation que les dieux lui offraient (alors qu'il était abîmé) dans le feu se transformait en brique cuite et pénétrait en lui. Et c'est parce

on ferait cuire un grand bœuf ou un grand bouc, car c'est là l'(offrande d'accueil) humaine, tandis que la matière oblatoire (proprement dite) est pour les dieux, de même on prépare pour lui ce rite d'accueil. »

64. ŚB III 3, 3, 1 : *sā vaṭ rājānaṃ paṇate / sā yād rājānaṃ paṇate tāsmād idān sakṛt sārvaṃ paṇyam*.

65. RŚ IX 83, 1 :

*ātaptatanūr nā tād āmó āsnute
śrītāsa id vāhantas tāt sām āsata*

Cf. RENOU 1967 : 29. C'est le *tapas*, échauffement ascétique, qui transforme l'être cru, *āma*, en être cuit à point, *śṛta*.

qu'elles ont été faites de ce qui était offert en oblation (*iṣṭa*), que ce sont des briques (*iṣṭakā*). C'est pourquoi on fait cuire des briques dans le feu, car ce sont des oblations que l'on fait ainsi ⁶⁶. » (C'est le sacrificiant qui fait cuire ces briques ; mais la première, dite *aṣādhā* « invincible », qui est longue comme le pied du sacrificiant, est préparée par son épouse principale, sa *mahiṣī*, de même que dans le rituel domestique, c'est la *patnī* du sacrificiant qui prépare, le matin, la masse oblatoire initiale.)

A la base de l'autel doivent être disposées les têtes de cinq victimes sacrificielles : homme, cheval, taureau, bélier et bouc. Qu'advient-il du tronc de ces victimes ? Il est jeté dans l'eau que l'on ajoutera à la terre pour faire l'argile des briques. Les animaux sont donc cuits de façon médiate avec l'eau qui les a dissous ⁶⁷. On utilise aussi des mottes de glaise crue. Puisqu'il s'agit d'une offrande, les théologiens sont tenus de rendre compte de l'anomalie : « Comment peuvent-elles être empilées comme si elles étaient cuites, bien à point ? Ces mottes sont le suc vital. Or le suc vital est naturellement cuit. En outre, tout ce qui vient au contact d'Agni Vaiśvānara devient par cela même cuit, bien cuit, (propre à être) empilé ⁶⁸. » S'il ne nous éclaire pas sur ce que ces mottes ont de particulier et qui fait que tout en restant crues elles sont comme cuites, ce texte réaffirme du moins le principe : tout ce qui est oblation doit être cuit. Et de même, on l'a vu, ce qui est cuit appartient aux dieux : c'est pourquoi, dans le rite du *pravargya*, on fait cuire les différents récipients sacrificiels ⁶⁹. Cette cuisson peut être réitérée. Il en est ainsi pour la terrine dite *ukhā*, à la fois ustensile et offrande ; l'argile dont on la façonne a été obtenue en mélangeant à la terre de l'eau bouillie avec de la résine de l'arbre *palāśa* ⁷⁰ ; et pour cuire cette glaise, on la place dans un trou creusé dans le sol : ce four est la matrice et l'*ukhā* l'embryon. Si la gestation est assimilée à une cuisson, comme on

66. ŚB VI 1, 2, 22 : *té yām yām āhutim ājuhavuh śā sainam pakvēṣṭakā bhūtvāpy apadyata tād yād iṣṭāt samābhavaṃś tasmād iṣṭakāś tasmād agninēṣṭakāḥ pacanty āhutir evalnāś tāt kurvanti.*

67. KātŚS XVI 1, 19 : *caturṇām apsu kāyapṛāsanam / tato mṛdīṣṭakārthāpas ca.* « On jette dans l'eau le corps des quatre (victimes). De cette (masse d'eau), on retire de quoi faire des briques d'argile et l'eau (nécessaire à cet effet). »

68. ŚB VII 3, 1, 26 : *tād āhuh kathām asyaitāḥ pakvāḥ śrīā upahitā bhavantīti rāso vā etāḥ svayamśrīā u vai rasō 'thō yād vai kīm caitām agnīm vaiśvānarām upanigācchati tāta evā tāt pakvām śrīām upahitam bhavati.*

69. ŚB XIV 1, 2, 21 : *āthaitān chrapayati / śrīām hī devānām.* « (Lors du *pravargya*) on fait cuire (les différents récipients). Car ce qui est cuit appartient aux dieux. »

70. ŚB VI 5, 1, 1 : *parṇakaṣāyāniṣpakvā etā āpo bhavanti.*

le verra plus loin, la cuisson, réciproquement, est décrite comme une gestation ⁷¹.

Il faut inclure parmi les offrandes le corps livré au bûcher crématoire. Le cadavre est *āhuta*, donné en oblation, à Agni ⁷². Et certes, la crémation est bien d'une certaine manière un sacrifice. Le feu crématoire est installé entre les trois feux sacrificiels du défunt (ou, selon d'autres, entre trois feux tirés de ses feux sacrificiels — voir Oldenberg 1903 : 491). Ce nouveau feu est lui-même rendu proprement sacrificiel par le *pretāgnihotra*, *agnihotra* mortuaire, qu'y célèbrent les parents du défunt (cf. Caland 1896 : 86) : il peut, dès lors, accueillir l'offrande. Mais le sacrifice de la crémation exige une stratégie particulière. Le sacrifiant, en effet, n'y est pas représenté par la victime ; il est la victime elle-même. Et la fonction du rite n'est pas, en l'occurrence, de produire une assimilation de la victime par le dieu, comme c'est le cas dans les autres sacrifices. Il s'agit ici à la fois de nourrir le dieu (Agni) — ce qui est compatible avec la consommation du cadavre-offrande — et de préserver l'intégrité du mort, lequel doit être non pas dévoré, mais préparé pour l'au-delà vers lequel le feu crématoire va le convoyer. Ces problèmes sont posés — et résolus — dans l'hymne RS X 16 (cf. Renou 1965) : puisqu'un seul et même corps sacrificiel doit être soumis à deux traitements, promis à deux destins incompatibles, on va demander (cet hymne est une prière) à Agni de se dédoubler en feu *kravyāda*, « dévoreur de cru », et en feu *Jātavedas* ⁷³, familier des hommes, cuiseur et transporteur d'oblation. Pour que la crémation ne soit pas destruction mais oblation il faut que, consommé en apparence sur-le-champ, le corps soit en fait cuit et comme tel acheminé vers l'au-

71. ŚB VI 5, 4, 6.

72. RS X 16, 5 :

*āva srja pūnar agne pitṛbhyo
yās tā āhutaś cārati svadhābhiḥ
āyur vāsāna ūpa vetu śéṣaḥ
sām gachatām tanvā jātavedaḥ*

Traduction de RENO 1965 : 37 : « Libère (pour qu'il aille) de nouveau vers les Pères, ô Agni (cet homme) qui, offert-oblatoirement à toi, se meut selon ses dispositions-naturelles. Que vêtu de durée-de-vie, il accède à (sa) descendance ! Qu'il se retrouve avec un corps, ô *Jātavedas* ! »

Cet hymne X 16 est traduit *in extenso* par KANE (IV : 196 sq.) dans le long développement consacré aux rites funéraires, p. 179-266.

73. L'épithète *jātavedas* est interprétée, dans le Veda même, par une phrase qui paraît en être la formule développée : *viśvā veda jānimā jātavedāḥ*. « *Jātavedas* connaît toutes les générations. » (RS VI 15, 13. Cf. RENO 1964 : 135).

delà. La régulation de cette cuisson et ce transport ne peuvent qu'être l'œuvre de Jātavedas qui doit donc faire obstacle à l'impétuosité vorace du feu crématoire ⁷⁴.

Le feu Jātavedas n'est autre que le feu sacrificiel, il est le contre-feu opposé au feu crématoire: « Ô Agni, écarte le feu dévoreur de chair crue, chasse au loin le feu qui mange les cadavres, fais venir ici le feu qui sacrifie pour les dieux ⁷⁵. » Pour détourner l'agression du feu dévorant et l'empêcher de détruire ce qui, de la personne du mort, doit être préservé, on lui offre un bouc que l'on immole au moment des funérailles ⁷⁶ et surtout on le repaît de la graisse et de la moelle de la vache dite *anustaraṇī* qui enduit comme d'une cuirasse le cadavre ⁷⁷. Sauvé par le feu sacrificiel, cuit et maintenu intact, le corps devenu oblation subit une transformation complexe au terme de laquelle il est à la fois offert aux Mânes, dispersé dans l'Univers, convoyé jusqu'au séjour des « êtres aux actes bons », enfin recomposé et prolongé dans sa progéniture ⁷⁸. Le succès de cette opération est la marque d'une fin de vie heureuse. On en a une préfiguration dans la cuisson du *brahmaudana*, bouillie de riz qui fait partie de la rétribution des brahmanes, lors des sacrifices sômiques: le riz bien cuit, *pakva*, est l'image de ce que sera le corps bien cuit par le feu Jātavedas lors de la crémation. L'hymne AS XII 3 précise même que le corps du sacrificiant et celui de sa femme surgiront de cette bouillie pour gagner le royaume de Yama en suivant les rivières de beurre clarifié qui coulent en direction du ciel, tandis que le feu crématoire se repaîtra de leurs cadavres ⁷⁹.

74. Le feu crématoire, carnivore, est essentiellement funeste, et rend funeste le feu sacrificiel du défunt. Aussi faudra-t-il éteindre celui-ci, et le fils du mort en allumera un nouveau. Cf. CALAND 1896: 113.

75. TS I 1, 7, 1: *āpāgne' gnīm āmādaṃ jahi nīḥ kravayādam sedhā devayājama vaha.*

76. Cf. CALAND 1896: 19 sq., et OLDENBERG 1977: 492 sq.

77. Cf. CALAND 1896: 10 sq. Voici le texte de RS X 16, 7:

*agnér vārma pāri gōbhir vyayasva
sām prōrṇuṣva pīvasā mēdasā ca
nēt tvā dhr̥ṣṇūr hārasā jārh̥ṣāno
dadhf̥g vidhaksyān paryahkhāyāte*

« Avec (les membres de) la vache, ceins-toi (ô mort) d'une cuirasse contre Agni, recouvre-toi entièrement de graisse et de moelle, de peur que l'agressif (Agni), s'excitant (dans son élan) d'emportement, ne t'emprisonne, (ce dieu) effronté, dans son désir de brûler! » (Traduction de RENOU 1965: 38.)

78. Cf. *supra*, n. 72, RS X 16, 5.

79. AS XII 3, 2:

*tāvad vāṃ cakṣus tāti vīryāṇi
tāvāt tējas tatidhā vājināni
agnīh̥ śārīraṃ sacate yadāidhō
ādihā pakvān mithunā sām bhavāthaḥ*

Le rituel funéraire est le *saṃskāra* par excellence. Telle est l'acception de ce mot, quand il n'est pas autrement précisé. Ce terme qui signifie proprement « perfectionnement » désigne, dans le brahmanisme, les rites qui jalonnent la biographie culturelle des individus et qui apportent les transformations grâce auxquelles ils sont mis en état d'aborder une phase nouvelle de leur existence : ainsi les cérémonies de l'initiation (*upanayana*), qui sont comme une seconde naissance et mettent celui qui les a subies en condition d'entreprendre l'étude du Veda ; ainsi, encore, le mariage, qu'il faut définir comme le rite par lequel les conjoints deviennent qualifiés (*adhirkṛta*) pour offrir des sacrifices. Le *saṃskāra* des funérailles, c'est-à-dire, fondamentalement, la transformation — par cuisson — du cadavre en matière oblatoire, à quoi prépare-t-il ? A la vie future, sous les différents aspects que mentionne l'hymne RS X 16. Mais même si l'on s'en tient à ce qui advient ici-bas, on remarque que la crémation est un *saṃskāra* en ce sens qu'elle est l'acte préalable, préparatoire à un sacrifice : les os qui demeurent une fois que les chairs ont été calcinées sont disposés sur un terrain consacré comme pour un *haviryajña* (sacrifice solennel), et de fait cette dispersion est nommée, précisément, *haviryajñanivāpa* : dispersion, car ce que l'on souhaite au mort, c'est « un espace sans limite » (cf. Renou 1954 : 174 sq.).

Cuit en tant qu'il est une offrande sur le bûcher funéraire, le corps du sacrifiant subit des cuissons métaphoriques tout au long de sa vie.

Pour être en état de célébrer le sacrifice, le sacrifiant doit se dépouiller de son corps profane et se donner un corps sacrificiel. Cette opération se fait par la *dikṣā*, « consécration ». Sous sa forme la plus élaborée, on le sait, la *dikṣā* mime une gestation : l'homme qui s'y soumet prend la posture du fœtus ; la hutte dans laquelle il est installé, dans l'obscurité et le silence, lui est comme

« Votre vue sera de même (acuité qu'autrefois), vos forces aussi abondantes, votre éclat aussi grand, aussi nombreuses vos vigueurs vitales. Quand Agni, le bûcher funéraire, se repaîtra de votre corps, vous surgirez, en tant que couple, de la (bouillie de riz sacrificielle) bien cuite. »

AS XII 3, 5 :

yām vāṃ pitā pācati yām ca mātā
riprān nirmuktyai śāmalāc ca vācāḥ
sā odanāḥ śatādāhāraḥ svargā
ubhé vyāpa nābhasī mahitvā

« La bouillie de riz que votre père à tous deux fait cuire, et votre mère aussi, pour se libérer de la souillure, de ce qui entache la parole, (cette bouillie) avec cent rivières de beurre clarifié (qui coulent) jusque vers le ciel, pénètre puissamment les deux moitiés du monde. » Voir, sur cet hymne, le commentaire de BLOOMFIELD 1897 : 645 sq.

une matrice. Et tout le temps que dure la *dikṣā*, l'homme se nourrit le moins possible, réduit autant qu'il peut ses activités, et même ses gestes, s'interdisant tout ce qui le signifierait comme un être social et adulte, notamment tout rapport sexuel avec sa femme bien que celle-ci, bien souvent, soit à ses côtés, engagée dans la même épreuve que lui. La double transformation qui consiste, pour le sacrificiant, à se dégager de son corps ordinaire et à se fabriquer un corps nouveau n'est possible que par l'action de la chaleur : de fait, la *dikṣā* est constamment associée, voire identifiée au *tapas*, terme polysémique qui désigne aussi bien la brûlure douloureuse de la violence ascétique (ou du désir) que la tiédeur propice à la croissance de l'embryon⁸⁰.

Quant au mot *dikṣā* lui-même, l'analyse étymologique la plus satisfaisante qu'on puisse en faire consiste à l'interpréter comme un dérivé désidératif de DAH « brûler » (cf. Mayrhofer 1957 : s.v. *dikṣate*). Que la maturation du fœtus sacrificiel soit conçue comme le résultat d'une brûlure, et plus précisément d'une cuisson, c'est en tout cas ce qui ressort des textes que voici : « La matrice du sacrifice, en vérité, c'est le feu ; et le *dikṣita* (l'homme qui se soumet à la *dikṣā*) est l'embryon⁸¹. » « Quand on se soumet à la *dikṣā*, on jette, en vérité, son être comme une semence dans cette matrice qu'est la poêle à feu. Une fois consacré, on prépare pour soi cet espace : et on naît dans un monde qu'on a fait soi-même. C'est pourquoi on dit : l'homme naît dans un monde fabriqué [par lui-même]⁸². »

Le corps sacrificiel surgit donc dans un espace neuf créé par sa présence même, par le travail qu'est cette présence. Pourquoi cette cuisson métaphorique du sacrificiant, avant la cuisson réelle de l'offrande ? C'est que le corps du sacrificiant est l'oblation authentique, et que l'offrande animale ou végétale, dont la cuisson puis la destruction constituent le sacrifice proprement dit, n'est qu'un substitut de l'oblation véritable. Toute la stratégie du sacrifice consiste à donner la seule offrande qui compte, sa propre personne, puis à la reprendre après avoir suscité un ersatz⁸³.

80. Sur la relation *dikṣā*/*tapas*, voir, notamment, GONDA 1965 : 340 sq.

81. ŚB III 1, 3, 28 : *agnir vai yonir yajñasya gārbho dikṣitō ntareṇa vai yoniṃ garbhāḥ sāmcarati*.

82. ŚB VI 2, 2, 27 : *réto vā etādbhūtām ātmānaṃ siṅcaty ukhāyāṃ yonau yād dikṣate tasmā etām purāstāl lokām karoti yād dikṣitō bhāvati tām kṛtām lokām abhī jāyate tasmād āhuḥ kṛtām lokām puruṣo'bhī jāyata iti*.

83. Sur le mécanisme de cette substitution qui permet au sacrificiant de se reprendre, c'est-à-dire de se « racheter » contre cette rançon qu'est la victime, cf., parmi beaucoup d'autres textes, TS VI 1, 11, 6 : *yād agniṣomiyaṃ paśūm āldbhata ātmaniṣkrāyaṇa evāsya sā... puruṣaniṣkrāyaṇa iva hī*. « En immolant une victime propre à être offerte à Agni et Soma, il (= le sacrificiant consacré) réalise le rachat de sa propre personne... C'est, pour ainsi dire, le rachat d'un homme. »

D'une certaine façon, donc, la *dikṣā* est une phase préparatoire au sacrifice. D'une autre façon, elle est la phase essentielle : le sacrifice proprement dit consiste à offrir jusqu'au bout un ersatz de victime, tandis que la *dikṣā* consiste à ébaucher (mais ébaucher seulement) l'offrande de la victime véritable. Du reste il arrive que le sacrificiant figure en effigie, seul ou avec sa femme, sous la forme d'une touffe d'herbe *darbha*, parmi les matières, cuites ou à cuire, qui seront effectivement offertes⁸⁴.

En tant qu'elle est une préparation au geste sacrificiel, la *dikṣā*, cuisson (quasi) métaphorique du sacrificiant, sert de référence explicative à d'autres préparations. Ainsi, le mariage : la cérémonie du mariage (*vivāha*) est comptée parmi les *saṃskāra*, « perfectionnements » ou rites d'initiation, mais elle peut se lire également comme un *yajña*, un sacrifice dans lequel le sacrificiant est le père de la jeune fille, et la jeune fille la victime, *paśu*, cependant que le mari, *vara*, joue le rôle de divinité⁸⁵.

Suivant donc que l'on considère le mariage comme un *saṃskāra* ou comme un *yajña*, la jeune fille est sujet ou objet. Dans un cas comme dans l'autre, elle ne peut aborder le rite qui la rendra *saṃskṛtā* « portée à sa perfection », ce qui peut aussi se traduire par « bien cuisinée », que par une préparation qui est explicitement désignée comme une *dikṣā* : toute la vie préconjugale de la jeune fille est une longue *dikṣā*⁸⁶.

84. Dans le sacrifice de la nouvelle lune et de la pleine lune, en particulier. Cette effigie d'herbe *darbha* s'appelle *prastara*. Le TB III 3, 6, 8, pose l'identité : *yājamāno vai prastarāḥ*. La TS explique, II 6, 5, 5 : *brahmavādīno vadanti kiṃ yajñāsya yājamāna itī prastarā itī tāśya kvā suvargō lokā ity āhavanīya itī brūyād yāt prastarām āhavanīye prahāratī yājamānam evā suvargām lokām gamayati*. « Les théologiens disent : qu'est-ce qui, dans le sacrifice, est le sacrificiant ? C'est le *prastara*. Dans le sacrifice, où est le ciel ? Dans le feu offertoire. C'est là ce qu'il faut répondre. Quand on jette le *prastara* dans le feu offertoire, on fait en sorte que le sacrificiant aille au ciel. »

La *dikṣā* consacre le sacrificiant comme victime. Mais l'identité sacrificiant-victime se lit dans les deux sens. Le grand sacrifice royal de l'*aśvamedha* soumet la victime qui sera en fin de compte immolée, le cheval, à une préparation d'un an ; par certains traits essentiels, cette « mise en condition » rappelle la *dikṣā* du sacrificiant : le cheval ne doit pas se baigner, ni s'accoupler. Cf. KANE II 2 : 1231.

85. Destinataire de cette offrande qu'est la jeune fille, le jeune homme occupe, dans ce sacrifice, la position de divinité. Il n'en conserve pas moins sa nature humaine, et, comme tel, ne peut consommer que les restes de ce dont les dieux ont joui d'abord. C'est ainsi qu'il faut expliquer, pensons-nous, le fait que l'époux humain ne vient qu'en quatrième et dernière position dans la série des êtres qui ont joui de la jeune fille : elle a d'abord été l'épouse du dieu Soma, puis du Gandharva, puis d'Agni. Cf. RS X 85, 40 sq. et PārGS I 5, 16.

86. Ainsi AS XIV 2, 52 :

*uśatīḥ kaṇyālā imāḥ pitṛlokāt pātīm yatīḥ
āva dikṣām asrṅgata svāhā*

« Ardentes, ces jeunes filles quittent le monde de leur père pour aller chez leur époux. Elles ont abandonné la *dikṣā*. » Cf. GONDA 1962 : 324.

Il faut ici noter un remarquable balancement : pendant tout le temps que l'on se soumet à la *dīkṣā*, c'est-à-dire pendant tout le temps qu'on est soi-même l'objet d'une cuisson, on s'interdit de faire la cuisine, et notamment de cuire des aliments sacrificiels autres que sa propre personne. Cela est vrai dans le cas de la *dīkṣā* proprement dite, mais cela se vérifie aussi dans les traits qui caractérisent les différentes phases (*āśrama*) qui constituent, théoriquement, la biographie d'un « deux fois né ».

On sait qu'après avoir été *grhastha*, maître de maison, période pendant laquelle il s'est adonné aux activités sociales d'acquisition de richesses, de sacrifice et de procréation, le deux fois né « part pour la forêt » : il se fait *vānaprastha*, ermite. Sans rompre complètement avec la vie sociale, il vit cependant à l'écart du village et, du fait même qu'il s'est éloigné de la production matérielle, se consacre à une forme de religion beaucoup plus intériorisée. En vérité, l'état de *vānaprastha* est comme l'esquisse timide de la phase ultime (facultative, bien entendu, et réservée à une très petite élite), celle du « renoncement ». Les *vānaprastha* se divisent en deux catégories : il y a ceux qui sont plus près de l'état de maître de maison qu'ils viennent de quitter et ceux qui sont plus près de l'état de renonçant, vers lequel ils s'acheminent. Or, parmi les premiers, on distingue cinq classes de « cuiseurs », et parmi les seconds cinq classes de « non-cuiseurs »⁸⁷.

L'opposition cuiseurs/non-cuiseurs s'applique du reste à l'ensemble des deux fois nés⁸⁸ : du côté des cuiseurs, les maîtres de maison et les ermites cuiseurs ; du côté des non-cuiseurs, les étudiants et les ascètes, c'est-à-dire les deux fois nés dans leur phase initiale et leurs phases finales. (Rappelons que les étudiants

87. BaudhDhS III 3, 1 *sq.* : Les cinq classes de cuiseurs sont : 1. Ceux qui mangent tout ce que contient la forêt (*sarvāraṇyaka*). A leur tour, ils se divisent en deux groupes, les mangeurs de ce que la pluie fait pousser, et ceux qui consomment la viande d'animaux tués par des carnassiers. 2. Ceux qui se nourrissent de riz non décortiqué. 3. Ceux qui ne mangent que bulbes et racines. 4. Ceux qui ne mangent que des fruits. 5. Ceux qui ne mangent que des herbes potagères. Tous ces cuiseurs célèbrent l'*agnihotra* soir et matin, puisqu'ils ont un feu, et ils sont tenus, comme les maîtres de maison, de donner à manger à des étudiants, des ascètes et à quiconque se présente comme hôte, en sorte de ne manger eux-mêmes que des restes (de nourriture sacrificielle). Quant aux non-cuiseurs, on voit mal ce qui les distingue des renonçants proprement dits. Ce sont : 1. Ceux qui évitent l'usage d'outils de fer ou de pierre. 2. Ceux qui prennent leurs aliments dans la main. 3. Ceux qui les prennent directement avec la bouche, comme les animaux. 4. Ceux qui se nourrissent d'eau exclusivement. 5. Ceux qui ne mangent que de l'air.

88. *Manu* IV 32 : *śaktito' pacamānebhyo dātavyaṃ grhamedhinā*. « Le maître de maison doit donner, selon ses possibilités, à ceux qui ne cuisent pas. » Les non-cuiseurs, dit Kullūka, *ad. loc.*, sont les étudiants brahmaniques et les ascètes errants.

brahmaniques, qui sont tenus à une chasteté absolue, n'ont pas de feu qui leur soit propre ; pour la cuisine comme pour le sacrifice, ils vivent en quelque sorte par procuration, et dépendent du feu de leur maître.)

La signification de cette ligne de partage s'éclaire quand on considère le mode de vie et le statut des « renonçants complets », les *saṃnyāsin*. Tandis que l'ermite pouvait continuer à mener une vie familiale qui lui faisait comme une vie sociale en réduction et qui, par conséquent, le mettait en état, s'il le voulait, de célébrer certains sacrifices, le *saṃnyāsin* est un solitaire, et, bien souvent, un errant. A quoi renonce-t-il, de quoi se déprend-il dans son dépassement (*vairāgya*) ? Il sort du monde des hommes pour se débarrasser des actes, et de l'acte par excellence, le sacrifice. Son but, comme on sait, n'est pas la récompense des actes bons, le ciel ou une renaissance bonne. Son but est la délivrance, *mokṣa* : épuiser définitivement les conséquences des actes passés, et sortir du cycle des renaissances. Mais on ne saurait réellement échapper au sacrifice : on ne peut guère que se déplacer par rapport à lui, inverser (subvertir ?) le sens des relations qu'il institue. La cérémonie complexe qui marque l'entrée en « renoncement » consiste à laisser s'éteindre les feux sacrificiels après y avoir fait brûler, ultime oblation, ultime combustible, les divers ustensiles du sacrifice⁸⁹. Les feux ne sont pas abolis pour autant : ils sont intériorisés, inhalés, on les fait « remonter » en soi (*samāropana*), et désormais, c'est la personne même du renonçant qui est à la fois le siège et la matière première d'une combustion, d'une oblation permanente sur cette flamme intérieure

89. Le rite d'entrée en *saṃnyāsa*, le rite de rupture avec les rites, fait l'objet de très nombreuses descriptions et explications dans les textes de Smṛti. Par exemple, *Vaikhānasa-Smārta-Sūtra* V 8 et IX 7.

La cérémonie d'entrée en renoncement n'est pas la seule occasion où l'on soit tenu d'incorporer ses feux sacrificiels. Une opération toute semblable est exigée, si on en croit le ŚB VII 4, 1, 1, du sacrificiant qui s'apprête à célébrer l'*agnicayana* : « Quand il se prépare à construire Agni, il le prend dans son propre *ātman*. Car il le fait naître de son propre *ātman*. Et un être devient semblable à ce dont il est né. Si donc il construisait Agni sans l'avoir incorporé dans son *ātman*, il engendrerait un homme (qui serait issu) d'un homme, un mortel d'un mortel, un être non libéré du mal d'un être non libéré du mal. Mais quand il construit Agni après l'avoir pris dans son propre *ātman*, il fait en sorte qu'Agni naisse d'Agni, l'immortel de l'immortel, l'être libéré du mal de l'être libéré du mal. » (*ātmān agnīṃ grhṇīte ceṣyān / ātmāno vā etām ādhi janayati yādṛśād dha jāyate tādrūn evā bhavati sā yād ātmāno āgrhītāvāgnīm cinuyān manūṣyād evā manūṣyaṃ janāyēn mārtyān mārtyam ānapahatapāpmanō 'napahatapāpmanam ātha yād ātmān agnīṃ grhītva cinōti tād agnēr evādhy agnīṃ janayaty amṛtād amṛtam āpahatapāpmanō 'pahatapāpmanam.*)

qu'est le Veda⁹⁰. On le voit, le renonçant se fixe au stade *dīkṣā* du sacrifice : son non-sacrifice est une *dīkṣā* illimitée. Pour le *dīkṣita* proprement dit, la cuisson sacrificielle interne est exclusive du geste de faire cuire. Le renonçant, quant à lui, souvent désigné comme *tapasvin*, « celui qui s'échauffe », s'interdit de faire cuire, puisque, par définition, en quelque sorte, il a supprimé ses feux externes. Célébrant constamment le sacrifice essentiel, la cuisson de soi, il rend inutile et impossible la cuisson des substituts.

Aussi bien, cuit de l'intérieur, et de son vivant même, le *saṃnyāsin* n'a pas à être cuit après sa mort : il n'est donc pas incinéré, mais inhumé⁹¹. Le traitement funèbre des « hommes dans le monde » est différent de celui qui est réservé aux « renonçants ». C'est qu'ils n'ont pas donné le même sens à leur vie, et que leurs destins *post mortem* divergent. Mais c'est, surtout, qu'ils ne constituent pas le même type de matière oblatore : les hommes ordinaires, comme les victimes animales, sont d'abord immolés, puis offerts aux flammes qui les cuisent et les transportent jusque chez les dieux. Les renonçants, eux, commencent par se faire cuire. Mais en intériorisant leurs feux, ils ont aussi aboli la possibilité d'être transportés vers une divinité qui leur soit extérieure. En s'instituant d'emblée comme offrande, et en persistant jusqu'au bout dans ce rôle, ils ont fait de leur propre personne, de leur *ātman* identifié au Soi universel, leur divinité : ils sont des *ātma-yājīn*. Et donc, « renoncer », c'est porter son *tapas* à une température telle qu'une fusion s'accomplit entre la divinité, le sacrificiant et la victime : ce qui est l'acmé du sacrifice, et sa mort.

Cuire le monde, donc. Ce monde que cuit le brahmane, c'est le monde « fait » qu'il fabrique et organise autour de lui dans le sacrifice. Mais n'allons pas opposer le monde cuit par le travail sacrificiel à un monde cru et naturel qui lui préexisterait. Car en fin de compte, tout est déjà cuit, il ne s'agit que de recuire. Le feu sacrificiel nourri par le *brāhmaṇa* ne fait que redoubler l'action du soleil, image visible du *brahman* : « Celui-là [le soleil] cuit toute chose ici-bas, au moyen des jours et des nuits, des quinzaines, des mois, des saisons, de l'année. Et celui-ci [Agni] cuit ce qui a été

90. Le crime — l'erreur — des démons Asura est de verser dans leur propre bouche l'offrande de l'*agnihotra* ; geste absurde, car le feu qui était en eux primitivement a été expulsé. « Ils furent vaincus pour avoir fait oblation dans ce qui était dépourvu de feu. » (KauṣB VII 3.)

91. Sur l'inhumation des *saṃnyāsin*, voir les données réunies par KANE IV : 229 sq.

cuit par celui-là : “Il est le cuiseur de ce qui a été cuit”, dit Bhāradvāja à propos d’Agni, car il cuit ce qui a été cuit⁹². »

APPENDICE I

Si le *yajña* est le modèle du travail, et si nous nous proposons d’étudier le sacrifice comme labeur et comme organisation de matières et d’énergies, que devient la spécificité du rite ? Comment préserver la différence entre le sacré et le profane, ou, plus exactement, entre le sacrificiel et le non-sacrificiel ?

On répondra d’abord que la spécificité de ce travail qu’est le sacrifice tient à ce qu’il se déroule sur l’aire sacrificielle, et que les paroles que l’on prononce (ou que l’on tait) sont des *mantra* védiques.

En outre, on remarquera ceci :

1. Il est bien vrai, de toute manière, que la différence entre l’activité sacrificielle et l’activité *laukika*, très réelle, puisque pour entrer en sacrifice et pour en sortir il faut à chaque fois des rites de passage, n’est pas telle qu’elle empêche la tendance à rapporter tous les actes de la vie au sacrifice : tout comme la création, les gestes qui la continuent, l’amour, la guerre, le travail productif, la chasse, la répartition des activités économiques se modèlent sur le sacrifice, sont valorisés en tant que sacrifices. Faire de sa vie entière un sacrifice, établir entre soi et autrui des relations aussi réglées et, en même temps, aussi chargées de symboles que celles qui s’instaurent dans le sacrifice, c’est là un idéal que l’Inde brahmanique a formulé maintes fois. Si le potier façonne l’argile, ce n’est pas seulement pour gagner sa vie en vendant le pot qu’il aura fabriqué, c’est aussi pour être fidèle à son *dharma* de potier et consolider, ce faisant, le *dharma* du monde.

2. A côté du symbolisme explicite du geste sacrificiel (donner à manger aux dieux, les seconder dans leur combat contre les Asura et les *rakṣas*, les mettre en état et en demeure d’accorder au sacrifiant les biens qu’il désire), il est un symbolisme plus immédiat et plus difficile à percevoir : les allées et venues, les cuissons, les

92. ŚB X 4, 2, 19: *eṣā vā idāṃ sārvaṃ pacati / ahorātrair ardhmāsair māsair rtūbhīḥ saṃvatsarēṇa tād amūnā pakvām ayāṃ pacati pakvāsya paktēti ha smāha bhāradvājo ’gnim amūnā hī pakvām ayāṃ pācatīti.*

découpages, les filtrages et pressurages, les empilements, les ajustements, les divisions et réunifications, tous ces gestes élémentaires en lesquels se décompose le sacrifice, sont, indépendamment de la « traduction » particulière qui en est donnée par les textes, l'image même du *ṛta*, qu'ils signifient d'emblée et par là même favorisent, ce *ṛta* qui est l'exacte articulation de toutes les parties de l'univers.

3. Dans le rite, il n'y a pas de commune mesure, ni de relation immédiate, entre les gestes que l'on exécute et les conséquences que ces gestes doivent produire. Au contraire, puisque exécuter le sacrifice, c'est aussi le mettre à mort, c'est une force *apūrva*, « sans précédent », qui fera mûrir les effets de l'acte, alors même que celui-ci sera épuisé. Pas de confrontation visible entre l'effort et le résultat visé par l'effort, donc pas de sanction par la réalité. On n'est donc jamais soumis à la nécessité de s'adapter, de prendre des décisions impromptu, d'imaginer des compromis. S'il existe une stratégie d'ensemble du sacrifice, les opérations ne laissent place à aucune tactique. Le schéma est donné par avance : il n'est que de s'y conformer avec le maximum d'exactitude. Si l'on fait une faute dans la procédure, il suffit d'exécuter des rites de réparation, eux aussi prévus d'avance. On ne se demande pas, comme par exemple dans les rites de possession : le dieu viendrait-il ou non ? Il est vrai que, dans les rites de possession, si le dieu ne vient pas, c'est que des erreurs ont été commises par les hommes qui l'invoquent. Mais ici la réussite ou l'échec de l'entreprise apparaissent immédiatement. Dans le sacrifice védique, quand toutes les conditions du rite sont remplies, le dieu ne peut pas ne pas accepter l'offrande, le rite ne peut pas ne pas produire ses effets. Mais, d'un autre côté, ces effets ne se déclarent jamais sur le moment même. La distance entre le geste sacrificiel et sa conséquence interdit et rend inutile tout *feed-back* : par là même, le sacrifice est une machinerie autonome, un système clos ; les actes qui le constituent sont des épures d'actes : par quoi ils sont à la fois radicalement différents des actes de la vie profane, avec leurs ratés, leurs ambiguïtés, leurs changements de sens au cours même de leur exécution ; par quoi aussi ils servent de modèle aux actes de la vie profane.

Le modèle, bien entendu, n'est pas plus simple que ses imitations. Les conditions idéales et artificielles dans lesquelles il fonctionne permettent au contraire qu'il soit plus complexe que ses diverses « réalisations ». Entre le travail profane et le travail du rite, la différence nous paraît être du même ordre que celle qui

existe entre le discours purement signifiant et la « figure » rhétorique. Le principe qui est à la base des Figures de la poétique, disent les théoriciens, est le *vaicitrya* « diversité-étrangeté », ou la *bhaṅgi* « rupture », ou encore la *vakrokti* « diction courbe » (cf. Renou 1947 : 138 *sq.*). De même que la « figure » est un discours différé, en ce sens que les effets de ce discours ne s'épuisent pas dans ce dont l'analyse sémantique peut rendre compte, de même le rite est un travail différé en ce sens qu'il y a rupture, ou du moins un intervalle impossible à combler sans un cheminement contourné, entre l'acte et son résultat.

APPENDICE II

L'opposition « moderne » *pakkā/kaccā* ne recouvre que partiellement l'opposition ancienne *pakva (śṛta)/āma*. Pour ce qui est de la forme des mots, tout d'abord, si le terme hindi *pakkā* continue bien le sanscrit *pakva*, il faut noter que *kaccā* est sans étymologie (c'est ainsi qu'il faut interpréter le silence de R.L. Turner [1963 : fasc. II, 129, n° 2613] qui cite, sous la rubrique *kacca-*, une série de formes indo-aryennes modernes correspondant au hindi *kaccā*, mais rien qui appartienne à un état de langue antérieur et nous fasse entrevoir une origine).

Au point de vue sémantique, le sanscrit *āma* signifie proprement et simplement « cru » et « non mûr », dans toutes les acceptions directes ou figurées de ces termes, de la même manière que *pakva* signifie « cuit », « mûr », « digéré » (*śṛta* signifiant seulement « cuit »). Le hindi *kaccā*, en revanche, « cru », signifie également « grossier, rude » (on dit d'un chemin de terre, par exemple, qu'il est *kaccā*, par opposition à la route goudronnée ou empierrée), et peut qualifier une nourriture cuite, mais d'une cuisson minimale en quelque sorte. Le riz simplement cuit à l'eau, qui est *pakva* dans l'Inde sanscrite, est *kaccā* dans l'Inde de langue hindi. En face de l'opposition binaire cru/cuit de l'Inde brahmanique, nous avons dans l'hindouisme la série ternaire cru/cuit *kaccā*/cuit *pakkā*, les deux premiers termes de cette série pouvant être rendus, donc, par le même mot *kaccā*. Série qu'il faut présenter dans la séquence cru/*pakkā*/*kaccā* si on prend en considération non plus le degré croissant d'élaboration de la nourriture, mais sa fragilité, c'est-à-dire son aptitude à recevoir puis à transmettre la souillure provenant de ceux qui la manipulent

ou la consomment. A la différence dans le découpage linguistique du réel correspond en effet une différence dans les attitudes et les justifications doctrinales des observances. Dans l'Inde brahmanique, on oppose la nourriture sacrificielle à la nourriture non sacrificielle. Nous essayons de montrer ici que toute nourriture sacrificielle est cuite, et, par extension, que tout ce qui est impliqué dans le sacrifice est cuit ; notre hypothèse, en outre, est que, réciproquement, tout ce qui est cru est en deçà ou au-delà du sacrifice. Bien entendu, dans la perspective de la religion séculière (et même, comme nous le suggérons à la fin de cette étude, dans la perspective du renoncement), ce qui est sacrificiel, « digne du sacrifice », *yajñiya*, a une valeur plus haute et demande à être manipulé avec plus de précautions et de révérence que ce qui n'est pas sacrificiel. Dans l'hindouisme tel qu'on l'observe aujourd'hui, en revanche, les critères sont autres : ce qui est *pakkā* est plus élaboré, plus perfectionné que ce qui est *kaccā*. Le *pakkā* est donc plus précieux, « meilleur » que le *kaccā*. Mais la nourriture *pakkā* étant protégée, sanctifiée par le beurre (clarifié) qui a servi à la faire frire, ou par les autres produits de la vache qu'elle contient, est moins fragile que la nourriture *kaccā*, moins exposée donc à être souillée et à souiller : les précautions à prendre sont donc moins contraignantes, la sélection des commensaux et des donneurs moins sévère quand il s'agit de nourriture « parfaite » que quand il s'agit de nourriture « grossière cuite ». (Voir sur ce point les données réunies par Dumont 1966 : 182 sq.) Il semble donc que dans l'Inde hindoue, la nourriture devienne le révélateur des relations « sociales » fondées sur la pureté des donneurs et des mangeurs dès l'instant où elle a reçu cette socialisation minimale qu'est la simple transformation par le contact direct ou indirect du feu ; elle échappe à ce rôle dès qu'elle est non plus socialisée seulement, mais ritualisée par les produits lactés. On aimerait pouvoir dire avec précision à partir de quel moment la série ternaire hindoue a remplacé l'opposition binaire brahmanique. Les Dharma-Sūtra (cf. notamment *Baudhāyana* I 6, 1 sq.) ont des prescriptions alimentaires d'une complexité déconcertante (cette complexité tient surtout à ce que les règles de l'*āpaddharma*, du *dharma* laxiste pour situation de détresse, ou bien des règles locales, se mêlent aux règles strictes du *dharma* de base, sans qu'on discerne toujours la limite). Il est clair, toutefois, pour le point qui nous intéresse, que les Dharma-Sūtra sont nettement du côté brahmanique : « Le miel, le grain cru, le gibier, la terre, les racines, les fruits, une promesse de sûreté, un pâturage, une maison, du fourrage pour un bœuf de trait : toutes ces choses peuvent être

acceptées (par un brahmane) même de la main d'un *ugra* (fils d'un *kṣatriya* et d'une femme *śūdra*). » Et même, ce qui contraste parfaitement avec le statut du *kaccā* dans l'hindouisme : « Les brahmanes maîtres de maison peuvent accepter d'un *ugra* de la nourriture crue ou une petite quantité de nourriture bouillie non assaisonnée. » (BaudhDhS I 6, 1 et 3.) *Manu* IV 223 va dans le même sens : « Le brahmane qui connaît la loi ne doit pas manger la nourriture cuite que lui offre un *śūdra* qui n'exécute pas de *śrāddha*. Mais s'il n'a rien d'autre pour subsister, il peut accepter de la nourriture crue pour tenir un jour et une nuit. »

*nādyāc chūdrasya pakvānnaṃ vidvān asrāddhino dvijaḥ
ādadītāmam evāsmād avṛttāv ekarātrikam.*

Kullūka, *ad loc.*, insiste bien sur le fait que ce qui est toléré pour la nourriture *āma* est interdit pour la nourriture *pakva*.

La brique percée

Sur le jeu du vide et du plein dans l'Inde brahmanique

« Il convient... de faire le plein... regarder est gratuit, pour l'instant et jusqu'à nouvel ordre, mais on ne sait jamais. Les théologiens se consultent : que recèle le sens caché des textes sacrés ? »

Julio CORTÁZAR, *Livre de Manuel*.

Le bouddhisme part d'une réflexion morale sur la vanité des agitations humaines pour aboutir à une réflexion philosophique sur la vacuité. Dans la version *mādhyamika* du Grand Véhicule, notamment, le thème du vide, *sūnyatā*, occupe une place centrale : il n'y a que du vide en ce sens que la réalité n'est pas à chercher dans les substances, mais uniquement dans les relations.

D'autre part, le śivaïsme du Kaśmīr, semblable en cela à toutes les doctrines mystiques, présente l'accession à l'absolu comme un vidage progressif ou soudain de la conscience.

C'est vers tout autre chose que je me tourne dans les remarques présentées ici : vers l'Inde de l'orthodoxie brahmanique, et plus précisément vers le rituel ; non pas vers les doctrines constituées qui affirment le vide ; ni vers les techniques de salut qui relèvent de la performance individuelle ; mais vers des textes qui nous décrivent des cérémonies où la société brahmanique dans son ensemble se reconnaît. Les rites ont cet avantage sur les doctrines qu'ils nous permettent de saisir des motifs persistants, des obsessions, tels qu'ils apparaissent dans les mots, certes, mais plus encore dans les gestes.

Annapūrṇā

Pleine de nourriture: avant d'être le nom d'un pic de l'Himālaya, Annapūrṇā est celui d'une déesse, la terrible Durgā. Mais il est bon que les hasards¹ de la toponymie aient assigné à un mot qui proclame et réclame le plein la fonction d'évoquer le corps d'une formidable masse de terre. Terre, plénitude, deux manières de figurer l'être: en sanscrit védique, un des noms de la terre est *bhūman*, neutre, accentué sur la première syllabe; mais ce même mot, masculin et accentué sur la partie finale, prend le sens de « multiplicité » et surtout d'« abondance illimitée ». Ce n'est pas une homonymie fortuite: *bhūman* « terre » et *bhūmán* « abondance » dérivent l'un et l'autre de la même racine BHŪ, « être ».

Être, c'est être comme la terre: compact. Rassasier, combler, compléter, satisfaire, tel est le thème constant des hymnes védiques, repris inlassablement par les Brāhmaṇa: gorger de nourriture toutes ces béances qui nous entourent, donner à manger aux dieux, aux Mânes, aux êtres indistincts qui rôdent autour de la maison, à l'homme qui se présente comme hôte, rassasier le feu avant qu'il ne nous dévore, chasser la faim, qui n'est autre que la mort. Parmi les nombreux mots qui signifient « don » en sanscrit védique, l'un des plus usuels est *pūrti*, littéralement « remplissage ». Que la terre, donc, soit pleine, « elle sur qui est la nourriture, le riz et l'orge... et que la pluie engraisse² », qu'il y ait « abondance de nourriture, abondance d'hommes, abondance de bétail³ », que les villages se touchent, que les chemins convergent⁴. Que les générations se succèdent « le long d'un fil sans brisure⁵ », que la terre soit sans trou: « Ce que je creuse de toi, ô terre, puisse cela même repousser promptement⁶. » Et pour cela, que mon sacrifice, surtout, soit continu, sans déchirure. On étend, on déploie le sacrifice; si le tissu sacrificiel vient à se déchirer, il faut le recoudre, suivant en cela l'exemple des dieux qui ont institué les *dhāyyā*, « stances intercalaires » qu'ils récitaient chaque fois qu'ils discernaient un trou, *chidra*, dans le sacrifice qu'ils célébraient: ces stances intercalaires sont les

1. ŚB X 6, 5, 1.

2. AS XII 1, 42.

3. AS V 28, 3.

4. ŚB XIII 2, 4, 1.

5. AS VI 122, 1.

6. AS XII 1, 35.

coutures, *syūman*, les reprises de cette toile⁷. Il faut nouer la cérémonie qui forme l'introduction au sacrifice à la cérémonie qui en marque la fin : pour cela, garder les restes de la bouillie qui a servi à la première oblation et les mélanger à la bouillie de la dernière ; reprendre dans la conclusion les stances récitées dans la phase liminaire⁸.

La continuité du sacrifice est la condition de la plénitude du monde. Le sacrifice sans lacune, le monde sans faille, c'est le *ṛta*, « agencement exact » : la démarche correcte dans le travail rituel est à la fois l'image et la cause de l'harmonieuse alternance des jours et des nuits, de la succession des saisons, de la pluie qui tombe au bon moment, de la rencontre réglée des mangeurs et des mangés⁹. Système de systèmes de pièces jointives : l'ordre cosmique, l'efficacité rituelle, la vérité comme adéquation, telles sont les principales composantes de la notion de *ṛta*¹⁰. Or le *ṛta*, qui est la valeur suprême de l'idéologie védique, se définit comme l'absence de manque : le mot est tiré de la même racine que l'adverbe *aram*, « suffisamment ».

Certes, la continuité ne doit pas se dégrader en confusion, et ce qui fait obstacle au *ṛta*, ce n'est pas seulement la rupture du cycle, la défaillance dans l'exécution des devoirs, c'est aussi qu'un domaine de l'activité cosmique ou humaine empiète sur le domaine voisin, que les éléments ou les hommes (ou les dieux) sortent de leurs limites. Un intervalle est parfois nécessaire quand les frontières risquent de se brouiller. La fonction démarcative du vide apparaît clairement dans le rôle dévolu à l'*antarikṣa*, l'espace intermédiaire qui sépare le ciel de la terre. De même que la cohérence cosmique exige que le ciel soit à distance de la terre, de même sur le terrain sacrificiel, il importe que le feu « dominical », *gārhapatya*, soit à distance du feu « offertoire », *āhavanīya*. Mais l'espace de démarcation ainsi ménagé n'est pas un hiatus infranchissable : il est, à son tour, occupé par le projet sacrificiel : entre le feu « dominical » qui représente la terre et le feu « offertoire » qui représente le ciel, on installe des *dhiṣṇya*, foyers secondaires qui jalonnent cet intervalle et sont là « pour empêcher la discontinuité du sacrifice », *kārmaṇa evānantarāyā*¹¹.

7. AitB III 18. Cf. TĀ I 1, 9, où l'espace céleste, *vyoman*, qui se laisse voir à travers un interstice, est redouté comme la marque d'une faille, *chidra*.

8. CALAND 1907 : § 255.

9. Cf. AitĀ II 1, 2.

10. Sur la notion de *ṛta*, voir notamment RENOU 1978 : 55. LÜDERS 1959 : 403-642 développe longuement l'idée que le sens premier de *ṛta* n'est pas « ordre » mais « vérité ».

11. ŚB VII 1, 2, 23.

Tel est donc le *ṛta* : le plein différencié. Au *ṛta* s'oppose la *nirṛti*, « désordre », « désorganisation »¹². La *nirṛti* a son lieu dans les trous, les écarts, les abîmes que le labeur rituel s'emploie inlassablement à combler. Elle est aussi le mal qu'il faut combattre ou plutôt qu'il faut fuir ; en même temps elle est une divinité qu'il faut propitier : en la reconnaissant, d'abord, là où elle est, dans son domaine de creux et de fissures, et en lui rendant un culte sous forme d'oblations versées dans ces orifices : « Ô Terrible, toi dans la bouche de qui je verse mon oblation... je te connais partout comme *Nirṛti*... va, mange cette nourriture¹³. » Quand on désire obtenir la prééminence parmi les siens, on doit faire oblation sur une bosse de terrain. Mais quand, par magie noire, on veut attirer le malheur sur quelqu'un, on fait oblation dans un creux, un trou naturel de la terre. Cavités et fissures naturelles, demeures de *Nirṛti*, sont le signe, la « couleur », *varṇa*, d'une faute assumée par la terre : aux temps originaires, le dieu Indra s'est rendu coupable d'un crime en principe inexpiable, le meurtre d'un brahmane, chapelain des dieux, *Viśvarūpa* l'Omniforme ; il réussit à se décharger d'un tiers de son péché sur la terre : les trous, *iriṇa*, qui la déchirent témoignent de ce déplacement¹⁴. Où faut-il soupçonner encore la présence de *Nirṛti* ? Dans ces gouffres que sont le jeu de dés, les femmes et le sommeil. Et quand on se soumet à la *dikṣā*, consécration préparatoire au sacrifice, on s'abstient de jouer aux dés et de faire l'amour ; en outre, on s'astreint à veiller pendant la première nuit : ainsi se sépare-t-on du sommeil. Ainsi écarte-t-on *Nirṛti* du sacrifice qu'on va entreprendre¹⁵.

La *nirṛti* est donc la lacune et l'abîme. Il faut la contourner, l'éviter, et en même temps la neutraliser ou la gagner à soi ; ou bien encore l'utiliser dans le sacrifice inversé de la magie noire.

Mais le rite détermine d'autres attitudes encore face au vide, plus difficiles à saisir parce qu'elles concernent les gestes les plus élémentaires du travail rituel : emplir, vider, trouver un lieu, et si possible une utilisation pour la matière prélevée. Ces contraintes de base, les textes liturgiques du brahmanisme ont le mérite de les mettre consciemment en évidence et de les intégrer dans le symbolisme du sacrifice. Le vide, dans ces conditions, n'est plus constamment ce dont il faut s'écarter : il peut être aussi ce qu'il

12. Sur la *nirṛti*, RENOU 1978 : 127-132.

13. VS XII 62 sq.

14. TS II 5, 1, 1 sq.

15. MS III 6, 3.

faut capter dans le plein, de façon que rien de ce qui surgit dans l'œuvre sacrificielle, le plein comme le creux, n'échappe à l'emprise du sacrifice. Il faut aussi ménager des zones de vide, pour respirer¹⁶.

Voici un premier exemple : les sacrifices comportant offrande de *soma* ont pour prélude une cérémonie au cours de laquelle est mimé l'achat de la plante dont on extrait le jus¹⁷. L'officiant s'adresse à un « vendeur », marchande violemment, examine et manipule les tiges. Un moment vient où il les mesure avec ses doigts : d'abord il fait ce geste en prononçant des formules, *yajus*, puis en silence, *tūṣṇim*. Les formules, nous apprend-on, assurent au sacrificiant la maîtrise du passé, le silence la maîtrise de l'avenir : au vide qu'est le non encore advenu correspond donc la lacune de la parole¹⁸. Quand il a fini de mesurer les tiges, l'officiant les réunit en un faisceau et les emballe, bien serrées, dans un linge dont il noue les coins ; mais il prend soin de laisser un trou dans ce nœud, assez large pour pouvoir y passer un doigt. Ou encore, selon d'autres versions, il fait un trou dans le linge et invite le sacrificiant à regarder à travers ce trou. « Ce faisant il récite : "Puissent tes descendants respirer après toi." Car en serrant le linge, il étrangle pour ainsi dire le *soma* et le prive de souffle » (et l'étranglement de l'offrande est du même coup étranglement du sacrificiant)¹⁹. La gêne qu'on veut éviter ici, c'est l'*aṃhas*, l'étroitesse. Ce terme, qui dérive du même radical indo-européen que le latin *angor*, *angustus* et l'allemand *eng*, *Angst*, évoque une des formes les plus redoutées du mal : l'angoisse, le nœud coulant (*pāśa*). Curieusement, l'*aṃhas*, resserrement, étouffement, est associé à la *nirṛti*, qui est déconnexion. Il lui est associé de manière ambiguë ; l'*aṃhas* appartient à la sphère de *Nirṛti*, puisqu'il est le mal ; mais en même temps la *nirṛti* est, de nature, l'antidote de l'*aṃhas* : c'est donc elle qu'on appelle à l'aide contre l'*aṃhas* qu'elle-même impose et qu'elle seule peut desserrer. « Desserre ce lien de fer, *Nirṛti*... le lacet que *Nirṛti* t'a passé

16. Il est des intervalles, des pauses salutaires. Les ritualistes discutent : quand on est engagé dans un sacrifice qui dure toute une année, doit-on se donner des jours de relâche en sorte que le sacrifice lui-même et l'année puissent souffler et reprendre haleine ? Oui, disent les uns. D'ailleurs le poumon est un exemple de lacune (*ūna*) féconde : de cette cavité, de ce manque de matière naît la respiration, de même que c'est du creux matriciel que sortent les vivants quand ils naissent. Non, rétorquent les autres. Le sacrifice est comme un lièvre : si on le laisse aller, il vous échappe. Voir JB II 393-397, CALAND 1919 : 210 sq.

17. Sur cet « achat de *soma* », *somakrayaṇa*, cf. CALAND-HENRY 1906 : § 33 sq. ; RENOU 1953 : 37.

18. TS VI 1, 9, 6.

19. ŚB III 3, 3, 19.

autour du cou et qui ne peut être défait, je le détache de toi²⁰. » Il faut laisser un passage au *prāṇa*, au souffle vital : pour cela faire apparaître ou laisser subsister, dans la plénitude du rite, un interstice.

Le rite de la construction de l'autel du feu (*agnicayana*, littéralement « empilement du feu ») nous fournira un autre exemple, plus complexe, de ce jeu du plein avec le vide.

Il s'agit d'édifier, en l'honneur du feu, une sorte de socle destiné à servir de fondement à la flamme qui sera installée au sommet : ce socle est une structure de briques dont le plan imite la forme d'un oiseau aux ailes déployées²¹. L'édification de cet autel est par elle-même une cérémonie extrêmement complexe²². Les théologiens des Brāhmaṇa lui ont affecté un symbolisme foisonnant et serré, tout un labyrinthe d'interprétations croisées et superposées qui porte sur le symbolisme des matières, mais qui est surtout une réflexion très mobile et subtile et en même temps obsessionnelle sur ce qui est nombrable et mesurable²³. On s'est demandé si le rite n'avait pas été inventé pour être le point d'appui matériel et une illustration concrète de cette spéculation²⁴. La théorie et la procédure de ce sacrifice — car c'est un sacrifice dont les briques sont la manière oblatoire, et dont Agni, le feu, est le destinataire — sont développées notamment dans les livres VI à X du *Śatapatha-Brāhmaṇa*.

Le schéma est celui-ci : Prajāpati, le seigneur des créatures, l'être initial, crée le monde. Plus exactement, il l'émet, en un geste

20. VS XII 65.

21. Telle est la version principale. Il existe plusieurs variantes distinguées par la forme générale, le nombre total des briques, le nombre de couches, etc. Cf. P.E. DUMONT 1951 : 628-675.

22. Les instructions des Śrauta-Sūtra sur ce rite sont remarquablement groupées et analysées dans l'*Agni* de F. Staal (STAAL 1983), véritable encyclopédie sur la question, doublée d'une sorte de rapport sur un *agnicayana* célébré en 1975 au Kerala, cérémonie qu'il a pu observer et filmer.

23. C'est le symbolisme temporel qui est le plus riche. Les briques sont les jours, les couches les cinq saisons de l'année indienne, et l'édifice complet l'année. Au temps indistinct, succession d'instant en vrac, la construction de l'autel, la reconstitution de Prajāpati, substitue un temps réglé, scandé par les rites qui donnent leur sens à chaque période et à chaque articulation. L'année est la « vérité » du temps, car c'est dans l'année que se déroule le cycle complet des rites. Sur cet aspect, fondamental, de l'*agnicayana*, sur le jeu du continu et du discontinu qui est à l'œuvre ici, voir SILBURN 1955 : 64 sq. « L'insertion d'un temps articulé, défini, dans ce qui était une durée amorphe, anarchique » (RENOU 1978 : 59) est effectuée par le rite. Cette idée est déjà le thème de plusieurs hymnes rgvédiques, notamment RS I 152.

24. EGGELING 1897 : XIII.

sacrificiel²⁵ qui fournit aux dieux et aux hommes qu'il vient de faire surgir du néant le modèle des sacrifices qu'ils auront eux-mêmes désormais à exécuter. Dans ce sacrifice primordial, bien entendu, la matière oblatoire ne peut être que le propre corps du sacrificiant, puisque rien d'autre n'existe. Et les textes théologiques enseignent à maintes reprises qu'il en va de même pour le sacrificiant humain bien que la situation ait changé : la vraie matière oblatoire, c'est la propre personne du sacrificiant. En sorte qu'il convient de lire le sacrifice comme la série des stratagèmes grâce auxquels le sacrificiant commence par se donner, se donne en partie, puis se reprend, glissant à sa place des substituts, animaux ou végétaux ; il se reprend, non pas tant pour se sauver que pour pouvoir continuer à sacrifier.

Dans le cas de Prajāpati, ces substituts n'existent pas : le sacrificiant ne peut que payer de sa personne, jusqu'au bout. « Prajāpati créa les êtres vivants : de ses souffles d'inspiration et d'expiration, il émit les dieux, de ses souffles inférieurs, les mortels. Et au-dessus des mortels, il créa la Mort pour les dévorer²⁶. » Ici le récit étiologique se divise en deux versions différentes, l'une et l'autre exposées dans le *Śatapatha-Brahmaṇa*. 1) Quand il eut émis les créatures, Prajāpati se trouva vidé et comme éparpillé. Il dit au feu, Agni : reconstitue-moi. Ou encore il dit aux dieux : restaurez-moi. Et les dieux se tournèrent vers Agni : c'est en toi que nous allons guérir notre père Prajāpati. Soit, répondit Agni, mais c'est à la condition que quand il sera complet je puisse pénétrer en lui. C'est pourquoi, ajoute le texte, Prajāpati, tout en étant lui-même, est, une fois reconstitué, Agni. Et ainsi, il est en même temps le père d'Agni et des dieux, puisqu'il les a créés, et leur fils, puisqu'il a été recréé par eux²⁷. Or, pour reconstituer Prajāpati dans Agni, les dieux placent des oblations dans le feu : ces oblations (*iṣṭa*), le feu les cuit aussitôt, et elles se transforment, pour le bonheur (*ka*) de tous les intéressés, en briques, *iṣṭakā*. Prajāpati est restauré quand l'édifice de toutes ces briques empilées les unes sur les autres est complet. Cet édifice, qui forme l'autel du feu, sera couronné par la flamme que les dieux y installeront. Les hommes répètent ces gestes divins quand, dans le rite de l'*agnicayana*, ils construisent à leur tour les étagements de briques de l'autel du feu. 2) Autre

25. OLDENBERG 1917 : 1-16 (repris 1967 : 319-334) conteste l'interprétation sacrificielle.

26. ŚB X 1, 3, 1.

27. ŚB VI 1, 2, 19 sq.

version : lors de son sacrifice, Prajāpati était fait de deux moitiés, l'une mortelle, l'autre immortelle. Quand il eut créé la Mort, dévoreuse de mortels, la moitié périssable prit peur et se divisa à son tour en deux : elle se fit argile et elle se fit eau ; eau et argile se mêlèrent à la terre, pour échapper à la dévoreuse. La Mort dit aux dieux : qu'est-il advenu de celui qui nous a créés ? — Il a eu peur de toi et s'est enfoncé dans la terre. — Allons le chercher, dit la Mort, reconstituons-le, je ne lui ferai pas de mal. Les dieux tirèrent de la terre l'eau et l'argile, ils les mélangèrent et firent une brique. C'est pourquoi (depuis lors) une brique se fait avec de l'argile et de l'eau ²⁸.

L'autel du feu est constitué de cinq couches de briques séparées par quatre couches de terre meuble. Une cinquième couche de terre meuble surmonte le tout. On y répand des copeaux d'or qui servent de base à la flamme ultime. Ici encore les textes divergent quelque peu. Ils ne donnent pas tous la même valeur symbolique aux différentes strates. Pour les uns, les couches de terre meuble sont les parties mortelles de Prajāpati, à savoir les poils, la peau, les chairs, les os, la moelle, tandis que les couches de briques représentent les parties immortelles, esprit, ouïe, vue, voix, souffles. En édifiant l'autel de briques, on serre les parties mortelles dans les immortelles qui leur font une protection : ainsi rend-on immortel le tout ²⁹. Selon d'autres, et cette interprétation précise la précédente en rendant compte du nombre cinq, Prajāpati est l'année. Les cinq parties de son corps qui s'étaient éparpillées pendant le processus de création sont les cinq saisons. Les cinq couches de briques reconstituent les cinq saisons ³⁰. Mais Prajāpati est aussi l'espace : les cinq couches sont les cinq points cardinaux, est, sud, ouest, nord et zénith ³¹.

Au centre de la première couche est logée une statuette d'or, image du Puruṣa, « homme », c'est-à-dire de Prajāpati, version brāhmaṇa du mâle primordial, le Puruṣa de l'hymne RS X 90, et en même temps image du sacrifiant humain au bénéfice de qui a lieu la cérémonie (en outre, cette statuette est l'image d'Agni, car elle repose sur un lotus, or le lotus est le lieu de naissance d'Agni). L'autel et le sacrifiant humain sont donc consubstantiels : l'édifice tout entier, briques et statue, est une offrande, et le rite doit se dérouler et être interprété de telle sorte que l'identité du sacrifiant

28. ŚB X 1, 3, 1 sq.

29. ŚB X 1, 3, 4 sq..

30. ŚB VI 1, 2, 19.

31. ŚB VI 1, 2, 19.

avec l'offrande soit mise en évidence, comme cela se passe dans les rites où l'offrande est une victime animale, des laitages ou du riz. Mais surtout les textes nous rappellent à chaque étape de la description ceci, qui est en effet capital : l'édifice de briques est une offrande au feu ; le feu a pénétré Prajāpati, il s'est identifié à lui ; reconstituer Prajāpati, c'est en même temps construire le feu, mettre en place d'un même mouvement l'offrande et la divinité à qui cette offrande est destinée.

L'omniprésence d'Agni dans tout le corps de l'autel (et non seulement au sommet où la flamme sera installée solennellement) se marque encore dans le sacrifice animal qui est un des préliminaires essentiels de l'entreprise : à la base de l'autel on place les têtes de cinq animaux immolés : homme, taureau, cheval, bœuf, bouc³². Ces têtes sont autant de « briques animales », ou plutôt de « victimes animales en fonction de briques³³ ». Un mythe existe qui justifie ce sacrifice de fondation : Prajāpati, quand il est désarticulé et vidé, désire Agni. Celui-ci se dérobe, et, dans sa fuite, il voit (verbe PAŚ) les animaux (*paśu*). Il se cache en eux. Prajāpati continue à le chercher. A son tour, il voit les animaux et reconnaît Agni en eux. En effet, se dit-il, les yeux de ces animaux brillent comme brille Agni quand il est allumé ; leur haleine monte, comme monte la fumée d'Agni ; Agni consume et les animaux dévorent ; et de même qu'Agni laisse choir les cendres de ce qu'il a consumé, de même les animaux rejettent des excréments qui retombent sur le sol³⁴. Ces animaux qui ressemblent à Agni par tant de traits sont en vérité Agni. Et pour propitier Agni, il lui sacrifie ces animaux, qui sont donc homogènes à la divinité à laquelle il les destine, de même que

32. ŚB VI 2, 1, 1 sq. ; VII 5, 2, 1 sq.

33. Voir le commentaire de Mahidhara *ad* VS XXVII 29 et la note d'EGGELING *ad* ŚB VI 2, 1, 1. Le sacrifice humain que suppose la présence d'une tête d'homme fait l'objet d'un symbolisme particulièrement développé en ŚB. (Sur la procédure de ces mises à mort, voir KātŚS XVI 1, 7-45. Le sang de ces victimes était mêlé à l'eau et à l'argile destinées à la confection des briques.) Les textes ne sont pas très explicites sur la manière dont la victime humaine est choisie. Nous savons seulement, par KātŚS XVI 1, 17, qu'elle doit être un *vaiśya* ou un *ksatriya*, donc un homme libre et un deux fois né non-brahmane. Dans l'*agnicayana* observé par Staal, ce sont toutes les victimes, et non seulement l'homme, qui sont représentées par des effigies d'argile (STAAL 1983 : 303 sq.). Il ne faut pas confondre cette immolation qui n'est qu'un élément de l'*agnicayana* mais qui, par son caractère instrumental, a toute chance de correspondre, à date ancienne, à une pratique effective, avec le sacrifice humain « en soi », le *puruṣamedha* dont il semble bien qu'il soit une amplification fictive de l'*aśvamedha*, sacrifice du cheval (sur quoi P.E. DUMONT 1963 : 177-182). Cf. OLDENBERG 1927 : 361 ; KEITH 1925 : 281 ; GONDA 1962 : 209 ; MINARD 1949 : § 192 b ; 1956 : § 862 a.

34. ŚB VI 2, 1, 1 sq.

l'autel est une offrande de feu faite au feu. Bien entendu, les hommes imitent Prajāpati : quand ils se mettent à reconstituer le créateur qui s'est disloqué en les créant, ils sont tenus d'exécuter le même sacrifice de fondation, avec les mêmes victimes, avant de commencer à empiler les briques.

Où prend-on la terre dont on fera les matériaux de construction de l'autel ?

Au milieu de la personne, les excréments

On commence par dégager, en creusant légèrement le sol et en l'égalisant, une surface destinée à recevoir cette structure. La terre de déblai est ramassée en un tas appelé *purīṣa*. C'est ce *purīṣa* qui fournira la terre qui, mélangée à de l'eau, donnera la glaise nécessaire. L'eau n'est pas innocente : on y a fait tremper, et peut-être dissoudre, les troncs des victimes dont les têtes servent de briques fondamentales. Comme ces animaux sont des offrandes à Agni, sont Agni, rappelons-le, l'eau elle-même incorpore le feu. Le mot *purīṣa* a deux acceptions principales, l'une et l'autre prises en compte par les traités qui commentent ou décrivent cette cérémonie : d'une part, ce terme désigne précisément le déblai, toute terre excédentaire. D'autre part, il signifie « excréments », « fiente animale et humaine », avec la double connotation que l'on peut attendre : c'est le déchet, l'ordure ; mais, quand il s'agit des déjections animales, et principalement de la bouse de vache, c'est le fumier bénéfique, le combustible aussi (et même un des éléments constitutifs de ce cocktail aux vertus purificatrices, le *pañcagavya*, mélange de lait, de caillé, de beurre, d'urine et de bouse de vache) ; dans cette deuxième acception, le *purīṣa* est, par synecdoque, le bétail même, *paśávo vaḥ purīṣam*³⁵. Or le bétail, on l'a vu, c'est Agni puisque Agni s'est glissé dans les bêtes ; ce tas de terre, c'est donc encore Agni en tant qu'il est un tas de fumier, en tant qu'il porte le même nom qu'un tas de fumier. Agni = bétail = fumier = terre de déblai. Étymologiquement, *purīṣa* dérive de la racine PŪR, « emplir » : ce déchet, trop-plein du sacrifice, excrément de cet acte par excellence qu'est le sacrifice — et le rapport entre agir et excréter est bien connu des lecteurs du *Traité du style* d'Aragon — est d'abord ce qui emplit le ventre de l'animal. Et pour cette raison, le *purīṣa* de terre, outre qu'il fournira la glaise pour les

35. ŚB VI 3, 1, 38. Sur *purīṣa*, voir RENOU 1939 : 386 sq. ; RENOU 1958 : 81 (EVP IV) ; GONDA 1965 : 224 sq. ; HEESTERMAN 1985 : 55.

briques, servira de bourre ou remplage entre les couches de briques : tel quel, en vrac, et cru, le *purīṣa* forme les couches de terre meuble qui correspondent aux parties mortelles de Prajāpati. On met le *purīṣa* brut au milieu, dans les entre-deux de ce corps d'Agni qu'est l'autel de briques : bien sûr, puisque « le milieu de la personne, c'est de la fiente ³⁶ ».

Briques

Il y a plusieurs sortes de briques, et, comme toujours dans l'Inde ancienne, les différences s'organisent en hiérarchie : d'abord, la brique dite « invincible » (*aṣādhā*), qui est posée la première. Façonnée par l'épouse principale du sacrificiant, elle représente le monde terrestre tout entier, et elle est de même longueur que le pied du sacrificiant. Puis les briques « spéciales » : au moment de les mettre en place, on prononce une formule propre à chacune d'elles. En contraste, les briques bouche-trous, *lokamprṇā*, littéralement « remplisseuses d'espace » : elles sont là pour combler les interstices entre les briques spéciales, et, en les posant, c'est une formule passe-partout que l'on prononce : « remplis l'espace, remplis le trou » (*lokam prṇa chidrām prṇa*). « Les briques spéciales sont la noblesse, la classe guerrière (*kṣatra*) ; les briques bouche-trous sont la plèbe (*viś*). Or la noblesse est le mangeur, la plèbe le mangé. Quand il y a à manger en abondance pour le mangeur, le royaume est prospère. Il faut donc empiler beaucoup de briques bouche-trous ³⁷. »

L'expression formulaire « remplir l'espace » apparaît dans une autre situation encore : dans l'hymne à la gloire de l'étudiant

36. *Purīṣaṃ vai mādhyam ātmānaḥ*. Cette formule scandaleuse, surtout si on la traduit, comme il est légitime, « le centre du Soi, c'est de la merde », n'est pas tirée d'un recueil de blasphèmes. Elle figure dans le texte védique le plus orthodoxe, celui qui est, d'une certaine manière, l'autorité suprême en matière de rituel brahmanique, la *Taittirīya-Saṃhitā* V 3, 5, 2. Sans doute le mot *ātman*, « Soi, âme », a-t-il ici, comme souvent, le sens de « corps », plus exactement « tronc » par opposition aux « membres ». Et c'est, bien sûr, du « corps » de l'autel qu'il s'agit ici, en tant qu'il est distingué de ses parties latérales ou adventices. Mais il ne faut pas perdre de vue que ce que le texte réaffirme ici, c'est que sont identiques le corps d'Agni, constitué par l'édifice de briques, et la personne propre, le Soi, du sacrificiant.

37. ŚB VI 1, 2, 25. Interprétation inverse ŚB VIII 7, 2, 2 sq. : ce sont les briques « remplisseuses d'espace » qui représentent les *kṣatriya*, et les briques affectées chacune d'une formule qui lui est propre qui représentent les *vaiśya* (car la diversité est le signe d'une désunion). Il faut que les *kṣatriya* soient unis — et semblables entre eux — pour être forts et mangeurs, et que les *vaiśya* soient dissemblables, donc désunis pour être faibles, et mangés. Cf. MALAMOU 1987 : 175.

brahmanique, *Atharva-Veda* XI 5. L'étudiant brahmanique, *brahmacārin*, y est exalté en des termes grandioses qui donnent à penser que c'est le soleil, en fait, moteur de la machinerie cosmique, qui est ici décrit. En réalité, il y a non pas deux mais trois niveaux d'interprétation : l'étudiant brahmanique, le soleil, et l'homologie entre eux, c'est-à-dire ce que nous apprend sur chacun des termes le fait même d'être mis en correspondance avec l'autre. (Qu'un texte soit susceptible de plusieurs lectures simultanément, c'est ce que permet un des procédés essentiels de la rhétorique sanscrite, le *śleṣa*, « coalescence ».) L'hymne proclame, donc, que l'étudiant brahmanique « emplit, par son échauffement ascétique, par son *tapas*, la personne de son maître ³⁸ » de même que le soleil remplit de sa chaleur l'univers ³⁹. Et « le maître, quand il initie son élève, le place, tel un fœtus, à l'intérieur de son corps. Et pendant les trois nuits (que dure l'initiation) il le porte dans son ventre... ⁴⁰ ». L'étudiant-soleil est donc, comme la brique bouche-trou, un « remplisseur d'espace » : transformé en fœtus lors du rite de passage qui fera de lui un « deux fois né » — la deuxième naissance étant celle que lui confère la révélation qu'il reçoit du texte védique —, il se développe dans l'utérus de son maître, en attendant de remplir cette autre cavité qu'est son estomac ; car il entre dans les obligations de l'étudiant de faire la tournée d'aumônes et d'enfourner dans ce feu sacrificiel qu'est pour lui le tube digestif de son maître ces offrandes que sont les aliments qu'il aura recueillis. Or un des devoirs de l'étudiant brahmanique, qui est le serviteur en même temps que le disciple de son maître, est de ramasser du bois à brûler pour son foyer. Le feu sacrificiel est allumé d'abord par la friction l'une contre l'autre de deux bûches : celle du bas représente la terre, et la femme, celle du haut le ciel, et l'homme. L'étudiant tient en main l'une et l'autre bûche, le ciel et la terre. Mais l'hymne ajoute que l'étudiant possède encore une troisième bûche (et l'on peut se demander si cette troisième bûche, ce n'est pas son propre

38. AS XI 5, 1 : *sá ācāryam tāpasā piparti*.

39. L'école philosophique *mīmāṃsaka* prend pour point de départ de toute sa spéculation le raisonnement que voici : pourquoi faut-il étudier le Veda ? Parce qu'il est dit : le maître doit enseigner. Il faut donc qu'il y ait des élèves pour que les maîtres puissent accomplir leur devoir et répondre à leur définition. Cet argument pourrait s'appuyer sur la vénérable autorité de l'hymne atharvanique : l'étudiant remplit son maître en lui permettant d'être pleinement, et non plus en creux, lui-même. Cf. MALAMOU 1977 (a) : 307-312.

40. AS XI 5, 3 : *ācārya upanāyamāno brahmacārīṇaṃ kṛṇute gārbham antāḥ*. Cf. SB XI 5, 4, 12. « L'initié dans le ventre de son maître » est aussi un thème du *Mahābhārata* (histoire de Kaca et de Kāvya). Voir DUMÉZIL 1971 : 160-161.

corps), grâce à laquelle il emplit l'espace intermédiaire, *antarikṣa*, qui sépare la surface de la terre de la voûte céleste. Si bien qu'« avec sa bûche, sa ceinture, son labeur, son échauffement ascétique, l'étudiant brahmanique emplit les (trois) mondes (à savoir : la terre, l'espace intermédiaire, le ciel) ⁴¹ ».

Bourrer, donc, tasser, chasser ou occuper l'espace. Mais il existe encore une classe de briques, dont la fonction est exactement contraire : au centre de la première, de la troisième et de la cinquième couche de briques sont posées des briques « naturellement percées », *svayamātṛṇṇā*, qui sont en fait des pierres poreuses ou trouées. La première est appliquée directement sur l'« homme d'or ». Ces échappées, enclaves de vide dans tout ce plein, doivent permettre à l'homme d'or, image du sacrificiant et effigie anthropomorphe de Prajāpati, de respirer et de s'élever par paliers jusqu'au-delà du monde céleste. Voici le mythe d'origine et la justification des briques « naturellement percées » : « Quand les dieux eurent réuni Prajāpati désarticulé, ils s'écartèrent ; et Prajāpati put s'installer dans l'espace laissé libre. Ce Prajāpati désarticulé est ce même (autel du) feu qui est en train d'être édifié, et cet espace où il s'est installé est la brique naturellement percée ⁴². »

Un autre aspect de ce rite nous fait voir une irruption du creux dans le plein, du radicalement autre dans l'homogène.

Une fois constitué le tas de déblai, et avant qu'on commence à façonner les briques, l'équipe sacrificielle se rend en procession jusqu'à ce terre pour y prélever la motte dont on pétrira une écuelle appelée *ukhā*. Cette écuelle sera le réceptacle de la flamme tout le temps que dureront la confection et l'empilement des briques. L'importance symbolique de cette écuelle tient à ce que

41. AS XI 5, 4 : *brahmacārī samīdhā mékhalayā śrámeṇa lokāṃs tāpasā pipartī*.

42. ŚB VII 4, 2, 3 *sq.*. La première de ces briques correspond à la terre, la deuxième à l'espace intermédiaire, la troisième au ciel (ŚB VI 2, 3, 1 ; 3 ; 5 ; MS III 2, 6). Elles laissent passer le souffle, elles sont le souffle, *prāṇa* (TS V 2, 8, 1), et même chacune des trois variétés de souffle (TS V 5, 5, 2). Elles sont aussi le chemin qui s'ouvre à l'homme d'or pour gagner le ciel (KS XX 6).

Parce qu'elles représentent ainsi les trois mondes, et qu'elles sont donc une figure de la totalité, elles peuvent, pour qui a déjà offert une fois dans sa vie le sacrifice de l'*agnicayana*, valoir comme substitut de l'autel tout entier (ŚB IX 5, 1, 58).

Selon les textes relevant du Yajur-Veda noir, à ces trois briques centrales s'en ajoutent quatre placées sur les bords de la cinquième couche : elles symbolisent les quatre points cardinaux (TS V 5, 5, 4 ; TB III 10, 2 ; ApSS XIX 12, 16).

Dans le temple hindou, enseigne Stella KRAMRISCH 1946 : 103, 175, 350, le pilier *prāsāda* qui surmonte le *garbhagrha* est l'analogue de la colonne d'espace libre ménagée par les briques percées superposées de l'autel du feu védique.

le feu même qu'elle est destinée à contenir est censé sortir du *purīṣa* : c'est un feu *purīṣya*, un « feu excrémental ». L'écuelle, *ukhā*, est donc un contenant de même substance que son contenu ; de même substance encore que l'autel que l'on entreprend de construire. Le cortège qui va chercher cette motte comprend des animaux, cheval, bouc et âne, dont l'affinité avec le feu est réaffirmée une fois de plus. Le cheval a ici un rôle divinatoire décisif : la motte à extraire, c'est cette partie du déblai sur laquelle il aura tout d'abord posé le sabot. Il faudra détacher alors ce bloc de terre à l'aide d'une bêche, *abhri* (curieusement interpellée comme une femme : « Tu es une bêche, tu es une femme...⁴³ »).

Le bon à rien

Mais un autre animal intervient dans cette phase du rite, c'est l'homme, ou plutôt un simulacre d'homme : *anaddhāpuruṣa*, le bon à rien, littéralement l'« homme en vain ». Concrètement, il s'agit, semble-t-il, d'une effigie (en quelle matière ?) placée sur le chemin du cortège. On passe devant ce bon à rien à l'aller, on le regarde en disant : « nous allons transporter le feu excrémental, nous allons transporter le feu donneur de bétail ». Ainsi donc, commente le ŚB, c'est avec le « bon à rien » qu'on va chercher le feu. Au retour, on fixe encore ce bonhomme, en disant cette fois : « Nous transportons le feu excrémental, nous transportons le feu donneur de bétail...⁴⁴. » Dans ce travail de colmatage où tant d'efforts sont déployés pour tirer le plein du trop-plein, il faut donc arrêter un instant son regard sur le vide, le prendre à témoin, et, dirait-on, l'impliquer dans l'affaire. (Le vide intervient encore comme médiateur nécessaire dans cette bizarre prescription : une fois que le tas de déblai est constitué, un des officiants doit le regarder à travers un trou ménagé dans une fourmilière⁴⁵.)

Qu'est-ce au juste que cet « homme en vain » ? C'est l'image d'un creux qui aspire à ne pas être comblé. Les textes à son sujet sont rares et elliptiques. En tant qu'effigie matérielle, il n'est mentionné que dans ce rite justement⁴⁶. Mais nous avons d'autre

43. VS XI 10 : *ābhrir asi nāry asi*.

44. ŚB VI 3, 3, 4 et VI 4, 4, 14.

45. ŚB VI 3, 3, 5. Cf. KEITH 1925 : 397. Sur le rôle des fourmilières et des trous pratiqués dans les fourmilières lors des cérémonies de consécration royale, HEESTERMAN 1957 : 17 et 19, n. 22.

46. Selon HEESTERMAN 1985 : 54 et 218, l'*anaddhāpuruṣa* est une figure de l'ennemi ou rival rendu impuissant.

part cette définition : « On appelle *anaddhāpuruṣa*, homme en vain, celui qui n'est utile ni aux dieux, ni aux mânes, ni aux hommes ⁴⁷. » (Par exemple, l'homme qui, devenu veuf, est tenté de ne plus célébrer le sacrifice quotidien de l'*agnihotra*, doit surmonter cette tentation : car, s'il s'arrêtait de sacrifier, il deviendrait un *anaddhāpuruṣa*.) Tandis que les briques percées au cœur de l'autel sont un vide de matière, la station devant ce personnage est un vide d'acte. Telle est en effet la vacuité qu'il symbolise : la dérobaide devant l'action (sacrificielle), le refus de satisfaire l'attente des destinataires naturels du sacrifice. Le paradoxe est qu'il soit prescrit de prendre en considération cette dérobaide, d'entériner ce refus, et que de contempler cet être inactif et creux soit un moment nécessaire dans un processus sacrificiel particulièrement laborieux et obstinément orienté vers le remplissage.

Or cette définition de l'*anaddhāpuruṣa* est très précisément celle de l'homme qui ne s'acquitte pas de ses dettes congénitales.

Pour la doctrine brahmanique de la dette constitutive de l'homme ⁴⁸, les rites, et toutes les relations sociales, ont leur raison d'être dans la nécessité où l'on est de combler ce double trou : l'attente des créanciers, la lacune de sa propre personne. Il faut comprendre, en effet, que se libérer des dettes congénitales n'est pas se décharger d'un fardeau mais boucher un trou, et donc se remplir et s'alourdir : agir, c'est se construire en accumulant des actes.

Le trop-plein de l'acte

Quittons le rituel védique pour aborder maintenant la spéculation des Upaniṣad et les idées qui nous acheminent vers le brahmanisme classique : de même que le creusement de l'aire sacrificielle produit un déchet, la terre de déblai, de même que le feu excrète les cendres de ce qu'il consomme, de même tout acte produit des conséquences *hic et nunc* mais aussi dépose dans la personne une sorte de précipité, trace qui persiste dans l'au-delà, reste qui détermine la condition qui sera celle de l'individu dans son existence future et qui par conséquent sera le point de départ d'une nouvelle série d'actions, les plus méritoires d'entre elles ayant pour fonction de régler un nouvel ensemble de restes.

47. ŚB VI 3, 1, 24 ; 4, 4, 14 ; AitB VII 9 ; KātŚS XVI 2, 14.

48. Voir chapitre 5 du présent volume.

L'attitude des Indiens (dans le cadre du brahmanisme classique) devant le trop-plein de l'acte dépend du jugement qu'ils portent sur l'acte en que tel, puisque ce qui déborde de l'acte, c'est l'obligation d'agir encore.

Ceux qui ont pour idéal le *dharma* (le *dharma* joue à peu près le même rôle dans l'Inde postvédique que le *ṛta* dans le Veda), c'est-à-dire la cohérence et la continuité du monde, lesquelles sont assurées quand les rites sont observés et quand chacun accomplit son devoir propre, tel qu'il découle de son statut, ceux-là ont également pour désir de prolonger et de renouveler les actes passés : bien loin d'être accablés par les restes, ils s'efforcent de toujours faire apparaître ou de toujours prendre en compte un surplus à recycler, germe de fruits ultérieurs. Cette façon de voir est fondamentalement celle du brahmane engagé dans le sacrifice, dans une vie dont tous les actes ont le sacrifice pour modèle. (Or le sacrifice est le type des actes qui tirent à conséquence.) Le trop-plein est la conséquence inévitable, la garantie et la condition nécessaire du plein. Une phrase définit l'attitude de l'ami du plein : c'est un villageois qui croit en l'*iṣṭāpūrta*, aux sacrifices et aux œuvres de « remplissage⁴⁹ ». (Le deuxième terme de ce composé, *pūrta*, désigne les gratifications de toute sorte, les fondations pieuses, construction de routes, percement de puits, et surtout paiement des honoraires qui reviennent aux prêtres officiants, toutes actions qui complètent le sacrifice. Littéralement, *pūrta* signifie « accomplissement, remplissage ». Ce mot est tiré, comme *pūrti*, de la racine PŪR, « remplir ».) En comblant l'attente de tous les destinataires des offrandes et des gratifications, l'homme bouche les trous creusés dans son être par les dettes congénitales, il se remplit d'actes et fabrique du trop-plein d'actes.

En revanche, si la perspective de n'en jamais finir et de renaître perpétuellement est perçue comme un malheur, l'action sera condamnée en tant qu'elle est toujours grosse de conséquences, en tant qu'elle déborde toujours d'elle-même. À côté du brahmane « villageois » se dessinent les silhouettes des différentes variétés de « renonçants » forestiers qui cherchent, par des techniques diverses, à rompre les liens qui les rattachent aux actes : s'abstenir d'agir (et notamment de sacrifier), ou s'efforcer d'extirper des actes leur partie dangereusement féconde, le désir (*kāma*) qui les impulse, ou encore reléguer les actes, par une sorte de décision théorique, dans le domaine de l'illusion. Ceux-là ne s'accom-

49. ChU V 10, 3 ; MuṇḍU I 2, 10. Sur la forme et le sens d'*iṣṭāpūrta*, cf. MALAMOU *in* BIARDEAU, MALAMOU 1976 : 165 sq.

modent plus du *dharmā* ; leur but n'est pas de continuer aussi bien que possible ; toujours mieux si possible. Il est de se dégager du processus d'accumulation et de maturation des actes (*karman*), de se soustraire aux actes et de sortir ainsi du cycle des renaissances (*saṃsāra*). La naissance, en effet, est vécue par eux comme une catastrophe, ou du moins comme une erreur. C'est dans le milieu de ces renonçants, probablement, et, à coup sûr, sous l'influence de leurs idées, que fut élaborée la théorie des *sūtimāruta*, « vents de naissance » : au neuvième ou dixième mois de la gestation, le fœtus, tout chargé de douleur, est violemment expulsé par la fente du corps comme une flèche, par de puissants vents de naissance⁵⁰. Leur intervention est nécessaire : au moment de naître, en effet, l'enfant se souvient (la faculté de mémoire lui est venue à un moment bien déterminé de son développement embryonnaire) de ses vies passées et de ses morts successives. Il hésite donc à franchir le seuil pour s'engager une nouvelle fois dans le circuit. Les vents de naissance, à peine l'ont-ils touché, chassent de son esprit toute cette mémoire. Et l'homme qui a pris conscience de la chaîne des renaissances pense avec horreur à la matrice qui ne l'a abrité que pour l'expulser et le jeter à nouveau dans le monde des actes : « Puissé-je ne jamais retourner à la membrane⁵¹. » La vie se passe, donc, dans l'oubli, à remplir : et donc, à accumuler des traces. C'est de cela que le renonçant, le forestier veut se dégager. Se libérer : l'idéal, ici, est la *mukti*, « libération » (le *mokṣa* étant proprement le désir de *mukti*).

Sur le contenu positif de la *mukti*, les doctrines sont diverses, aussi nombreuses que les méthodes proposées pour parvenir à cet état. Quelques constantes, cependant : la *mukti* est béatitude parfaite, permanence, homogénéité, absence de dualité ou prise de conscience de la non-dualité de l'âme individuelle, *ātman*, et de l'Absolu cosmique, *brahman*. D'une façon générale, on décèle dans les textes où se fait jour cette attitude un contraste entre le but, qui est la plénitude, et les moyens, qui sont les diverses techniques de détachement et de vidage. L'objectif, en effet, les Upaniṣad nous l'enseignent de mille manières, c'est d'atteindre — ou de reconnaître — la fusion avec le *brahman* qui est « être, pensée, félicité » (*sat, cit, ānanda*). Plénitude, adéquation à soi,

50. Yāj III 83 :

*navame daśame vāpi prabalaiḥ sūtimārutaiḥ
niḥsaryate bāṇa iva yantracchidreṇa sajvarah.*

Le commentaire de Vijñāneśvara comprend *yantra* comme la machinerie corporelle.

51. ChU VIII 14, *lindu mābhigam*. Le mot *lindu* est un hapax. Notre traduction suit celle de SENART 1930 : 120, n. 3.

indifférenciation : « Le grand *ātman*, en vérité, est sans commencement, sans vieillesse, sans mort, immortel, sans crainte, il est le *brahman*. Il devient lui-même le *brahman*, exempt de crainte, celui qui sait ainsi ⁵². » Qu'est-ce donc, plus précisément, cette absence de crainte ? « Comme un homme dans les bras d'une femme aimée ne sait plus rien du dehors, du dedans, de même ce personnage, embrassé par l'*ātman* intellectuel, ne sait plus rien ni du dehors ni du dedans : c'est pour lui la condition bienheureuse où tout désir est comblé, où il n'est de désir que de l'*ātman*, où il n'y a plus de désir ⁵³. » L'*ātman* individuel est plénitude. Le *brahman* universel dont il émane est plénitude. Et que l'*ātman* soit sorti du *brahman* n'ôte rien à la plénitude de l'un ni de l'autre : « Plein ceci, plein cela, du plein est puisé le plein ⁵⁴. » Et déjà l'hymne AS X 8 : le *brahman* « réside au loin avec le plein, au loin il est exempt de déficience ⁵⁵ ». La plénitude homogène du *brahman-ātman* est donc bien autre chose que la plénitude articulée et différenciée du sacrifice et de tous les actes qui relèvent du *rta* ⁵⁶.

Mais les auteurs des Upaniṣad ne donnent ces descriptions de l'état auquel aspire celui qui cherche la délivrance que pour se reprendre aussitôt : en vérité tout ce qu'on pourrait dire de l'*ātman-brahman* ne ferait que le limiter, donc le trahir ; sous sa forme suprême, l'*ātman-brahman* n'a pas d'attribut. Le mieux, pour s'en faire une idée, est encore de procéder par négation. L'*ātman-brahman* n'est pas ainsi, ni ainsi : c'est le célèbre apophatisme des Upaniṣad ⁵⁷. Pour parler du plein, on recourt à une évacuation de la parole, obtenue cette fois, non par le silence, mais par l'affirmation répétée de la nullité des mots.

Et si on s'interroge sur les lieux où l'Absolu se révèle, si on examine les voies qui y conduisent, on remarque que c'est du vide

52. BĀU V 4, 25.

53. BĀU IV 3, 21. Traduction de SENART 1934 : 75.

54. BĀU V 1, 1 :

*pūrṇam adaḥ pūrṇam idam
pūrṇāt pūrṇam udacyate.*

P. Mus a fait de cette stance une analyse approfondie pour en restituer les implications rituelles. C'est pour lui l'occasion de montrer, magnifiquement, la portée philosophique du rite tel qu'il est pensé par les auteurs des Brāhmaṇa et des Kalpa-Sūtra (MUS 1947 : 591-618).

55. AS X 8, 15 *dūrē pūrṇēna vasati dūrā ūnēna hīyate*. Cf. RENO 1956 : 168. Voir aussi sur cet hymne, RENOU EVP II : 84 sq.

56. Cf. SILBURN 1955 : 112.

57. Notamment BĀU II 3, 6 ; III 9, 26 ; IV 2, 4 ; V 5, 15. La formule *neti neti* a fait l'objet d'interprétations nombreuses et divergentes. On en trouvera l'histoire, suivie d'une mise au point décisive dans MINARD 1949 : § 316-321.

seulement qu'il est question : les symptômes de cette plénitude qu'est l'Absolu, ce sont l'intervalle, le trou, la cavité, le creux du ciel, l'espace entre la terre et la voûte céleste, tous les espaces, tout ce à travers quoi l'*ātman* se fraie un passage. Tout interstice est un abîme, et l'abîme, bien qu'il retienne toujours quelque chose de la fonction démarcative de l'intervalle, est le réceptacle de l'Absolu. Et pour parvenir à l'Absolu, c'est-à-dire à la délivrance, la méthode implique toujours que d'une façon ou d'une autre on fasse le vide en soi et, d'abord, autour de soi.

Au milieu du cœur, le vide

Fidèles en cela à la tradition des Brāhmaṇa, les Upaniṣad contiennent une anatomie et une physiologie, base nécessaire à ce jeu de correspondances, qui fait leur raison d'être, entre microcosme et macrocosme. Dans l'organisme humain, où faut-il chercher l'*ātman*? Puisque l'*ātman* est immatériel, omniprésent, etc., la question est absurde. Sans doute, mais encore? Eh bien, il faut comprendre que « dans cette forteresse de *brahman* qu'est le corps, il y a un petit lotus (à l'emplacement du cœur) qui forme comme une demeure à l'intérieur de laquelle règne un petit espace. Il s'agit de rechercher ce qui l'occupe... Aussi vaste que l'espace qu'embrasse notre regard est cet espace à l'intérieur du cœur. L'un et l'autre, le ciel et la terre y sont réunis, le feu et l'air, le soleil et la lune, l'éclair et les constellations, et ce qui appartient à chacun ici-bas et ce qui ne lui appartient pas⁵⁸ ». Et encore: « Ce qu'on appelle *brahman*, c'est cet espace qui est extérieur à l'homme; mais cet espace qui est extérieur à l'homme... est le même que celui qui est à l'intérieur de l'homme; et cet espace qui est à l'intérieur de l'homme est celui-là même qui est au-dedans du cœur. C'est le plein, l'immuable⁵⁹. » Le *brahman-ātman* est donc un espace, *ākāśa*, un trou, *kha*. La plénitude de l'âme, l'âme comme plénitude se révèle, se déploie dans un espace vide, abrégé de l'espace infini. Elle est cet espace; plus précisément, l'identité de l'*ātman* et du *brahman*, c'est-à-dire la vérité de l'un et de l'autre, de l'un par l'autre, se fonde sur l'identité de ces deux espaces. Au cœur de l'homme, donc, un trou. Partant de cette cavité du cœur, l'*ātman*, ou encore « le *puruṣa* fait de pensée, immortel, doré » chemine : suivant un itinéraire qui préfigure les

58. ChU VIII 1, 1 sq. Nous reprenons la traduction de Senart.

59. ChU III 12, 7 sq.

voyages complexes décrits par les traités yogiques et tantriques, le *puruṣa* « passe entre les deux (bords du palais), dans ce qui pend comme une mamelle (la lurette ?), et parvient au lieu où les racines des cheveux se séparent, formant un intervalle entre les deux os du crâne ⁶⁰ ».

L'Absolu est l'ami des interstices. « Le trou, l'espace libre, dit tout simplement le *Bhāgavata-Purāṇa* III 5, 31, est la marque caractéristique de l'*ātman* » : *khaṃ lingam ātmanaḥ*. Et l'Upaniṣad, plus brièvement encore : *khaṃ brahma*, « le *brahman*, c'est l'espace ⁶¹ ». Est-ce seulement manière de parler, artifice à la fois bizarre et simpliste consistant à nommer le plein par son contraire ? Non. C'est bien la plénitude absolue qui est désignée, mais c'est le vide qui est évoqué, et même, d'une certaine façon, décrit, et plus précisément le vide interstitiel : « Cet espace qui est à l'intérieur du cœur, c'est là qu'il demeure (l'*ātman*), maître de tout, souverain de tout, seigneur de tout... Il est la digue qui sépare les mondes pour les empêcher de se confondre ⁶². »

Le petit trou du cœur, symptôme dans le microcosme de l'abîme infini de l'espace, conserve sa fonction démarcative. Espace interstitiel, cavité, vide : sommes-nous vraiment en droit de traiter ensemble de ces notions, de considérer que chacune renvoie aux autres ? Est-il vraiment légitime de passer de la géométrie du concave à la physique du vide ? Indépendamment des systèmes explicites de correspondances, les mots mêmes que l'on emploie, et les définitions qui en sont données nous y engagent : *kha*, par exemple, signifie indifféremment « ciel », « caverne », « trou », « espace » (tandis que le ciel comme séjour des dieux se dit *svarga*). De même *ākāśa* est aussi bien le « ciel » que l'« espace creux ». Voici, du reste, ce que sont, dans la théorie indienne, les caractéristiques de l'espace (*ākāśa*) : le son (*śabda*), l'aptitude à se répandre partout (*vyāpīva*), et le fait d'être un trou (*chidratva*) ⁶³.

Le vide ne se réduit pas à la simple absence : il est avant tout la cloque, l'enflure ; un adjectif apparenté à *sūnya* « vide » est *śūna* « gonflé » ; l'un et l'autre dérivent de la même racine que le

60. TU I 6, 1 : *sa ya eṣo 'ntarhṛdaya ākāśaḥ / tasmīn ayaṃ puruṣo manomayaḥ / amṛto hiraṇmayāḥ / antareṇa tālūke / ya eṣa stana ivāvalambate... / yatrāsau keśānto vivartate / vyapohya śiṣṣakapāle*. Sur la conception de l'espace dans les Upaniṣad, cf. OLDENBERG 1923 : 63 ; sur l'*ākāśa* comme symbole du *brahman*, DEUSSEN 1906 : 111 ; 118 ; SILBURN 1955 : 110-115.

61. BAU V 1, 1.

62. BAU IV 4, 22 : *eṣa setuḥ vidharaṇa eṣāṃ lokānāṃ asaṃbhedāya*.

63. Mbh XII 255, 8.

verbe *śvayati*, « il se gonfle ». Le vide, on le voit, est disjonction du plein, insertion dans le plein ⁶⁴.

Si l'homme du plein est le villageois, l'ami du vide va tout naturellement vers la forêt. La forêt, *araṇya*, n'est pas le lieu de la densité végétale, le milieu compact où il faut tailler des clairières. Elle est au contraire perçue comme l'espace désert, la lacune entre les agglomérations. Les synonymes d'*araṇya* sont des termes qui désignent le terrain inoccupé et l'intervalle: *iriṇa* qui signifie d'autre part « trou », et *prāntara*, « entre-deux ». Quand le « renonçant » a décidé d'abandonner le village, monde des relations entre les hommes, monde des actes, monde du sacrifice et donc portion du *saṃsāra*, il part pour la forêt, se dépouillant de tout ce qu'il possède et notamment de ses feux sacrificiels: ce n'est pas seulement pour y trouver la solitude. C'est aussi parce que la forêt, vaste déchirure dans le tissu villageois, est l'image de ce vide qu'est l'Absolu auquel il aspire. Échappe-t-il pour autant au village? Entre le village et la forêt, l'opposition, semble-t-il, est totale: seuls les animaux villageois peuvent servir de victimes sacrificielles. Mais le village rattrape la forêt: il y a des sacrifices (royaux) dans lesquels on immole des animaux villageois attachés aux poteaux, mais où la présence d'animaux forestiers, dans les intervalles entre les poteaux, est exigée; on les relâche au dernier moment, mais d'abord il a fallu les avoir; le sacrifice étend sur eux son pouvoir, même s'il les dédaigne et les redoute. Il en est de même pour le renonçant: à l'origine, la quête de la délivrance est l'antithèse du *dharma* villageois. Mais cette opposition est intolérable: tout le mouvement du brahmanisme consistera à intégrer l'ami du vide, c'est-à-dire à lui faire sa place (quitte à subir son influence et à adopter en partie son langage) dans le réseau des devoirs et des statuts tissé par le *dharma*, l'ordre englobant. Avec la doctrine des *āśrama*, les deux styles d'existence, les deux types de désirs cessent d'être antinomiques pour se juxtaposer dans le temps d'une existence d'homme: l'effort vers la délivrance devient une des formes de la vie juste, la forêt est prise dans l'horizon du village, et le vide, fermement tenu par le plein.

64. Quand Prajāpati est vidé de ses forces il se met à enfler, ŚB X 6, 5, 6.

Un autre nom du vide, en sanscrit védique, est *ābhu*, mot neutre. Mais au masculin, ce mot signifie « aptitude à se développer ». La strophe RS X 129, 3 ne manque pas de tirer parti de cette relation, dans un contexte où le genre de *ābhu* est indiscernable: *tuchyénābhv āpīhitam*, « (principe) vide et recouvert de vacuité », selon la traduction de RENOU 1956: 125, qui ajoute en note: « "vide" (*ābhu*) ou au contraire "potentiel" (*ābhū*) ». Voir aussi RENOU EVP XVI: 169.

Village et forêt dans l'idéologie de l'Inde brahmanique

« “Où est la forêt ?” demanda Loujine, et comme cette question était demeurée sans réponse, il insista et eut recours à un synonyme : “Un bois ? Wald ?” murmura-t-il. “Un parc ?” ajouta-t-il avec condescendance. »

NABOKOV, *La Défense Loujine*.

Le sacrifice royal de l'*aśvamedha*¹, tel que les textes védiques nous le font connaître, comporte l'étrange cérémonie que voici : le cheval que l'on s'apprête à immoler est attaché, comme il est de règle pour les sacrifices sanglants, à un poteau sacrificiel (*yūpa*) ; mais il n'est pas, en l'occurrence, la seule victime. De part et d'autre du poteau central, d'autres poteaux sont dressés, auxquels sont attachés d'autres animaux, destinés aussi à être immolés. La liste de ces victimes annexes est variable ; mais toujours il doit s'agir d'animaux « villageois » (*grāmya*). Or à ces victimes « villageoises », effectivement mises à mort, s'ajoutent des quasi-victimes, qui se distinguent des victimes réelles par trois traits : ce sont des animaux « forestiers » (*āraṇya*) ; on les

1. L'*aśvamedha*, « sacrifice du cheval », est célébré par le roi victorieux qui entend confirmer et proclamer sa souveraineté. Ce rite très complexe dure toute une année : avant d'être mis à mort, le cheval, qui « représente » tout à la fois Prajāpati le créateur, le sacrifiant lui-même (en l'occurrence le roi) et le soleil, erre à sa guise sur le territoire, protégé par une escorte qui doit aussi empêcher toute rencontre avec des juments. Et tandis que le cheval vagabonde, un grand nombre de cérémonies préliminaires sont exécutées, destinées simultanément à magnifier la fonction royale et à commenter ou diriger les mouvements du cheval. Voir l'étude détaillée de P. E. DUMONT 1927 et OLDENBERG 1923 : 471 sq. ; KEITH 1924 : 343 sq. ; RENOU-FILLIOZAT 1947 : 358 sq. ; GONDA 1962 : 203 sq.

maintient dans les intervalles (*āroka*) entre les poteaux ; en fin de compte, on ne les immole pas, mais on les relâche, et un des textes donne cette explication : c'est pour qu'ils ne subissent point de violence (*ahimsāyai*). La liste des quasi-victimes, variable, elle aussi, comprend nécessairement l'homme ².

L'instruction sur cette phase du rite rassemble, sous une forme très condensée, et dans une mise en scène dynamique, qui montre comment ils se combinent entre eux et s'impliquent réciproquement, quelques-uns des motifs fondamentaux de l'idéologie védique : l'opposition du villageois et du forestier ; la double nature du sacrifice (du moins du sacrifice royal) qui, tout en étant essentiellement l'affaire du monde villageois, vise à englober le monde de la forêt ; la liaison entre le plein et le village, l'interstice et la forêt, entre la violence et le village, la non-violence et la forêt ; la place, enfin, qui est faite à l'homme dans la série des espèces animales.

Voici quelques précisions sur chacun de ces points.

Village, forêt

Dans l'Inde védique, et plus généralement dans l'Inde brahmanique ³, cette dichotomie est omniprésente. Le *grāma* et l'*araṇya* se partagent la totalité du monde habitable. Désert aride, montagnes apparaissent bien dans le paysage de l'Āryāvarta ⁴, mais à titre de variantes de la forêt. Le règne animal, du moins pour ce qui est des mammifères, et le règne végétal se divisent suivant cette ligne de partage. « Il y a sept plantes villageoises, sept sylvestres », dit la *Taittirīya-Saṃhitā* V 4, 9, 1 ⁵, sept animaux villageois et sept sylvestres, *ibid.*, VI 1, 8, 1 ; VII 2, 2, 1. Bien entendu, ces listes ne doivent pas être prises pour des énumérations exhaustives de la faune et de la flore : figurant dans des textes religieux (mais toute littérature védique est faite de textes religieux),

2. TS V 5, 11 sq. ; TB III 9, 3, 3 sq. ; VS XXIV, 1 sq. ; ĀpŚS XX 17, 1 sq.

3. La terminologie est flottante. Nous appelons « brahmanisme » la religion qui prend appui sur le Veda, considéré comme la « Révélation », Śruti, et lui ajoute les textes qui forment la « Tradition », Smṛti. L'hindouisme de la deuxième période, qui se manifeste d'abord dans les Épopées, ne rompt pas avec ces autorités, mais les oublie quelque peu, et, se fondant sur d'autres textes, notamment les Purāṇa, infléchit dans une autre direction la théologie et le rituel. Le « brahmanisme » n'en constitue pas moins le noyau orthodoxe de l'hindouisme.

4. L'Āryāvarta, « domaine d'évolution des Arya », est le cœur religieux de l'Inde brahmanique. Il correspond à peu près à la plaine indo-gangétique. Cf. *Manu* II 22 sq.

5. Il y en a dix de chaque sorte, selon ŚB XIV, 9, 3, 32.

elles ne mentionnent que les végétaux et les animaux qui comptent pour le rite.

D'une façon générale, il faut noter que ces deux zones, la forestière et la villageoise, se distinguent moins par des traits matériels que par la signification religieuse et sociale que l'on attribue à chacune d'elles. Que sont-elles au juste ?

Le mot *grāma*, traduit d'ordinaire par « village », désigne une concentration d'hommes, un réseau d'institutions, bien plutôt qu'un territoire fixe : à la différence du *pagus* latin qui évoque l'enracinement territorial, le *grāma* védique est surtout, à en croire l'étymologie, une troupe, à l'origine, peut-être, une troupe mobile, ce qui explique que *saṃgrāma*, littéralement « réunion de *grāma* », ait signifié d'abord « armée au combat ⁶ », puis « bataille ». La stabilité du *grāma* tient à la cohésion du groupe qui le forme plutôt qu'à l'espace qu'il occupe. On se gardera d'attribuer trop d'importance aux arguments *ex silentio*, mais on est bien obligé de remarquer combien pauvres sont les données des textes védiques sur l'organisation spatiale du *grāma* ⁷. Le contraste est saisissant avec la prolixité et la précision des auteurs védiques dès qu'ils parlent des relations entre personnes et groupes de personnes. Et pourtant la notion de limite est étroitement associée à celle de village ; mais ce n'est pas la limite qui définit le village, c'est le village qui engendre la (notion de) limite, comme l'enseigne cet adage : point de village, alors point de limite ⁸.

En face du village, l'*araṇya*. Ce mot, que l'on a pris l'habitude de traduire par « forêt », désigne, en vérité, l'autre du village. L'étymologie, ici encore, projette une lumière authentique sur la valeur que l'usage vivant de la langue assigne à un vocable : *araṇya*, « forêt », dérive de *araṇa*, « étrange », lequel se rattache à son tour au radical indo-européen **al-*, **ol-*, celui-là même qui est à l'origine des mots latins *alius*, *alter*, *ille* ⁹. Le village est ici, et la forêt là-bas. Aussi bien la forêt est ce vers quoi on part quand

6. Cf. RENOUEV II : 65, n. 4.

7. LEWIS 1965, est frappé par le contraste entre le plan si net du village mexicain, dont les rues, qui se coupent à angle droit, s'ordonnent autour de la place, du marché, de l'église, et l'enchevêtrement d'impasses, l'absence de centre, que semble présenter le village indien (p. 308). La faible « territorialité » du village indien se marque aussi dans le fait que dans l'Inde les ancêtres n'ont pas de demeure terrestre.

8. Le texte complet de cet adage est : « D'où viendrait la limite, sinon du village ? D'où viendrait la renommée, sinon du savoir ? D'où viendrait la délivrance, sinon de la connaissance ? D'où viendrait l'intelligence, sinon de la foi ? » BÖHTLINGK 1873 : III, n° 7 575.

9. Cf. MAYRHOFER 1953 : s.v. ; MINARD 1956 : § 374a.

on s'écarte du village¹⁰. Mais cet *araṇya*, ne peut-on le définir que comme ce qui est extérieur au village? Sa caractéristique constante, c'est d'être un espace vide, intersticiel. Les synonymes d'*araṇya* sont des mots qui, dans leur acception première, signifient « trou », *irīṇa*, « désert » ou « entre deux », *prāntara*. Toutes ces terres vides de cultures, quelle que puisse être par ailleurs leur végétation naturelle, forment ce que l'*Arthaśāstra* groupe sous le nom de *bhūmichidra*, « trou dans la terre¹¹ ». Le curieux, en effet, et qui justifie la traduction reçue de « forêt » par *araṇya*, c'est que ce dernier terme est aussi, et très tôt, un synonyme de *vana* « territoire couvert d'arbres », et même « bois » au sens de matière ligneuse¹². Plus précisément, le *vana* est un cas particulier de l'*araṇya*, et si grandes que nous apparaissent les différences entre désert et forêt, il est certain, en tout cas, que pour ce qui est de leur valeur religieuse, *araṇya* et *vana* se recouvrent¹³.

Juxtaposer le village et la forêt est une manière d'évoquer tous les théâtres possibles de l'activité humaine en ce monde. C'est ainsi (exemple parmi tant d'autres) que dans le rite de réparation dit *varuṇapraghāsa* la femme adultère prononce cette formule : « Tout péché que nous avons commis, au village ou dans la forêt, en société ou par nos organes sensoriels, nous le rejetons par le présent sacrifice [...] »¹⁴

La partition, bien sûr, n'est pas absolue. Il existe des mixtes, ou plutôt des animaux qui (bien que mammifères), relevant à la fois du village et de la forêt, sont définis comme n'appartenant ni à l'un ni à l'autre. Nous apprenons en TS II 1, 10, 2 que le *gayal*¹⁵ (en sanscrit *gomṛga* « bête-sauvage-bovin ») est un animal qui n'est ni villageois ni forestier : aussi bien est-ce un *gayal* qu'il faut offrir au dieu *Vāyu* (le « Vent ») quand on est calomnié alors qu'on n'a tué personne : accusé mais innocent, on est, pour

10. Ainsi *Manu* II 2 et 4. Le mot *araṇye* « dans la forêt » est aussi l'antonyme de *amā* « chez soi » dans les textes védiques. L'adjectif *araṇa* « étrange, externe » dont dérive *araṇya* s'oppose à *sva* « son propre ».

11. *Arthaśāstra* I 1, 4 et II 2, 1. Pour une analyse de la place que tiennent la forêt et la friche dans l'économie de l'Inde ancienne, cf. KHER 1973 : 180 sq.

12. MAYRHOFER 1953 : s.v.

13. Cf. MACDONELL-KEITH 1912 : II 241. Sur les différents types de forêt et sur la notion de « jungle » dans les textes indiens, notamment médicaux, voir maintenant le bel ouvrage de ZIMMERMANN 1982.

14. VS III 45. Le rite est décrit notamment ŚB II 5, 2, 20 sq.. Cf. KEITH 1924 : 265 et 321 sq.

15. C'est le *Bos gavaeus*, appelé en sanscrit *gavaya*. Cf. MACDONELL-KEITH 1912 : I 222.

l'occasion, comme le gayal, en dehors de l'un et l'autre de ces deux mondes¹⁶.

Village et sacrifice

Le *grāma* est maintenu, porté par les institutions qui définissent les relations de chacun avec tous, avec le cosmos et avec soi-même. Cette norme, à la fois système d'observances et ordre du monde, est le *dharma*¹⁷.

Il serait trop rapide de dire que le *dharma*, qui règle la vie villageoise, est tout entier contenu dans le village, tandis que la forêt est le lieu des événements et des activités non dharmiques. La notion de *dharma* est assez élastique pour se prêter à des acceptions très larges, en sorte que peut être dite dharmique toute conduite qui, chez un individu, est conforme à sa nature, c'est-à-dire le signale comme membre du groupe (social) auquel il appartient : c'est le *dharma* du voleur que de voler et ce *dharma* particulier est un élément du *dharma* général. Il reste que le vol est un péché, et très précisément une atteinte majeure au *dharma*¹⁸. La conciliation entre *dharma* partiel et *dharma* total est un problème qui ne se posera clairement, et ne recevra de solution, théologique, que bien après la période védique, et, sous sa forme la plus élaborée, dans la *Bhagavad-Gītā*¹⁹. Dans le brahmanisme ancien, en revanche, l'ordre du monde repose sur le sacrifice (*yajña*), et plus généralement, sur les rites dont le sacrifice est la forme suprême et le modèle. C'est en effet le sacrifice offert par les hommes qui confirme les dieux dans leur statut divin et qui, donc, assure la mise en œuvre harmonieuse des forces qui permettent la succession régulière des saisons et la formation des aliments propres à chaque classe d'êtres²⁰; c'est également le sacrifice qui confirme le statut de « dieux visibles » qui est celui des brahmanes²¹, et donc, l'organisation d'ensemble de la société; et c'est le sacrifice qui permet à l'homme (du moins à celui

16. Cf. encore ĀpŚS X 20, 8 sq. Sur le *gomrga*, cf. EGGELING 1900 : 338 n. ; KEITH 1924 : 477 et n. 7.

17. Sur la notion de *dharma*, voir entre autres KANE I, 1 ; RENOUE(FILLIOZAT) 1947 : 561 ; BIARDEAU 1981 : 57 sq.

18. Ne pas voler est une prescription qui s'applique à tous les hommes (et de même : éviter la violence, dire la vérité, être propre, contrôler ses organes sensoriels, être généreux, patient, pitoyable). Cf. Yāj I 122.

19. Notamment, chap. 3.

20. Cf. LÉVI 1966 : 81 sq.

21. ŚB II, 2, 2, 6. Cf. MINARD 1949 : § 473.

qui est habilité à le célébrer) de régler les dettes (*r̥ṇa*) constitutives dont il est chargé dès sa naissance²². En sorte que le sacrifice est ce qui donne sens à l'activité humaine : il est même ce qui rend licite, pour l'homme, le simple fait de survivre, puisque la seule nourriture qu'il puisse absorber sans péché est celle qui, d'une façon ou d'une autre, est faite des restes des repas qu'il a offerts — sacrificiellement — aux dieux, à d'autres hommes, ou bien aux Mânes²³. Ce qui est extérieur au sacrifice, ce qui ne se laisse pas ramener en dernière analyse au sacrifice, est donc en dehors du *dharma* entendu comme ligne de conduite de la vie juste.

Or le sacrifice est essentiellement, dans l'Inde brahmanique, affaire « villageoise ». Précisons tout de suite que les textes normatifs du brahmanisme n'admettent point de sacrifice « civique » dont les participants ou les bénéficiaires seraient tous les membres d'une collectivité politique déterminée. Au contraire, la structure même du sacrifice est telle que le sacrificiant est nécessairement un individu — de même qu'était un individu, et pour cause, le sacrificiant primordial lorsqu'il exécuta le sacrifice à quoi se ramène la création du monde²⁴ : sans doute la présence auprès de lui de son épouse est-elle, en général, indispensable, mais c'est que les destins rituels des deux époux sont confondus²⁵ ; sans doute encore existe-t-il des *sattra* où plusieurs sacrificiants se groupent, mais c'est pour que chacun soit tour à tour le prêtre officiant de ses compagnons²⁶. Le caractère villageois du sacrifice est ailleurs : dans les feux sacrificiels, et dans les végétaux et les animaux qui constituent la matière de l'offrande.

Les feux sacrificiels ne peuvent être installés (qu'il s'agisse du feu unique du rituel domestique ou des trois feux du rituel solennel) que par un homme marié, un homme « qui se tient dans une maison », un *gṛhastha*. Or l'état de *gṛhastha* implique

22. Dette aux dieux, aux *ṛṣi* qui eurent la révélation du Veda, aux Mânes et aux hommes : c'est en ces quatre dettes que se dissocie la dette fondamentale à la mort. ŚB I 7, 2, 1 sq. ; III 6, 2, 16 ; TS VI 3, 10, 5. Cf. LÉVI 1966 : 131. Voir notre « Théologie de la dette », chap. 5 du présent volume.

23. Cf. nos « Observations sur la notion de "reste" dans le brahmanisme », chap. 1 du présent volume.

24. Sur le sacrifice initial, cf. notamment RS X 90, traduit par RENO 1956 : 97 sq. et, pour les données des Brāhmaṇa, LÉVI 1966 : 15 sq. et *passim*. Sur le caractère nécessairement individuel du sacrifice védique, cf. OLDENBERG 1977 : 370 sq. Ajoutons que le *grāmayājīn*, l'officiant qui s'avise de prêter ses services à un groupe, celui qui exerce « pour un village » est tenu en mépris : *Manu* III 151 ; IV 205 ; GauDhS XV 16, etc. Cf. BLOOMFIELD 1897 : XLII, n. 1.

25. Cf. WINTERNITZ 1920 : 8 sq. MALAMOU 1983-1984 : 165-168 ; 1984-1985 : 155 sq.

26. KEITH 1924 : 349 sq. ; RENO 1954 : 156.

l'appartenance au *grāma*, une activité, nécessairement sociale, qui procure les richesses dont il faut disposer pour acquérir les matières oblatoires et les biens (souvent considérables) qui seront donnés aux prêtres officiants à titre d'honoraires. De nombreux textes présentent le maître de maison comme le point d'appui du *dharma*²⁷ : il est par excellence l'homme actif, qui amasse les richesses, mais pour les redistribuer, nourrit les dieux et les Mânes, fait des enfants, donne les moyens de vivre, par ses aumônes, à ceux qui ne sont pas encore *gr̥hastha* ou qui ont cessé de l'être. Seul l'homme qui agit dans le monde est pleinement habilité à exécuter cet acte suprême qu'est le sacrifice. Du reste, les feux « sont amoureux du village²⁸ » et ne doivent pas être emportés hors du village²⁹.

Ou bien alors c'est par ruse : quand un « maître de maison » est malade, il lui est parfois recommandé de sortir du village (en se dirigeant vers le nord-est, direction auspiciouse par excellence), muni de ses feux ; et comme les feux ont la nostalgie du village, ils feront en sorte que le malade guérisse et les y ramène au plus tôt³⁰.

Quant aux matières oblatoires, les textes sont d'une fort instructive inconséquence. D'une part, ils affirment que seuls les animaux villageois sont aptes à servir d'offrande sacrificielle³¹. Mais, d'autre part, les listes d'offrandes données à propos de tel sacrifice particulier comportent bien souvent un groupe de matières villageoises et un groupe de matières forestières, l'un et l'autre explicitement désignés comme tels³². La fonction du sacrifice n'est pas de séparer définitivement le village de tout ce qui n'est pas lui : elle est plutôt de distinguer, de privilégier d'abord le villageois, pour, ensuite, manifester sa supériorité sur le monde forestier qui l'entoure, son aptitude (grâce, justement, au sacrifice) à capter, englober la forêt. Un bon exemple de cette très efficace et très peu innocente incohérence est fourni par le récit que fait

27. *Manu* III 77 sq.

28. *ĀsvGS* IV 1, 2.

29. *BhSSPaitr* II, 11, 3.

30. *ĀsvGS* IV 1, 3. Cf. KEITH 1924 : 259.

31. Par exemple *ŚB* XIII 2, 4, 3.

32. Il faut distinguer entre les animaux et les végétaux. Les plantes forestières sont plus fréquemment et plus aisément admises dans le sacrifice (à côté des plantes cultivées) que les animaux forestiers. Ainsi, dans le rite de la *sautrāmaṇī*, offrande de *surā*, liqueur fermentée qui est à la fois le substitut et la contrepartie du *soma*. Le *soma* lui-même est extrait d'une plante essentiellement forestière : mais le *soma* est bien autre chose qu'une offrande ; il est présent dans le sacrifice comme un hôte royal et divin, et non seulement comme substance à consommer. Cf. notre étude, « Cuire le monde », chap. 2 du présent volume.

ŚB XIII 2, 4, I *sq.* du sacrifice initial, « inventé » et célébré par Prajāpati le créateur : « Prajāpati désira : “Puissé-je gagner les deux mondes, le monde des dieux et le monde des hommes.” Il eut la vision de ces animaux, les villageois et les forestiers. Il les immola. Par eux il prit possession de ces mondes : par les animaux villageois, il prit possession de ce monde-ci, par les forestiers de l’autre. Ce monde-ci, en vérité, est le monde des hommes, l’autre le monde des dieux. Quand il immole des animaux villageois, c’est de ce monde-ci que, par eux, le sacrificiant (humain, actuel) prend possession ; quand il immole les animaux forestiers, c’est de l’autre monde que, par eux, il prend possession. S’il menait jusqu’à son terme le sacrifice au moyen d’animaux villageois, les chemins convergeraient, les limites de deux villages seraient contiguës, il n’y aurait pas d’ogres, ni d’hommes-tigres, ni de voleurs, ni de bandes de brigands, ni de malandrins dans les forêts. Autrement, s’il faisait cela avec des animaux forestiers, les chemins divergeraient, les limites de deux villages seraient éloignées l’une de l’autre, il y aurait des ogres, des hommes-tigres, des voleurs, des bandes de brigands, des malandrins dans les forêts. A ce sujet, il est dit : “En vérité, ce qui est de la forêt n’est pas *paśu*³³, il ne faut pas en faire offrande. Si on en faisait offrande, ces victimes ne tarderaient pas à emporter le sacrificiant mort vers la forêt, car les animaux forestiers ont la forêt en partage [...].” »

Le sacrificiant humain, à l’instar de son modèle Prajāpati, veut gagner le double monde. Mais gagner le deuxième en immolant ce qui lui est homogène équivaut en fait à se laisser capter par lui. On a vu quelle était la solution proposée pour le sacrifice du cheval : l’immolation des victimes forestières n’est qu’esquissée, et l’intervalle entre les poteaux est l’image de cette vaste lacune qu’est la forêt vers laquelle en fin de compte elles retournent, sans dommage pour elles-mêmes ou pour le sacrificiant. La solution est différente quand il s’agit de végétaux : si les substances végétales qui forment l’offrande sont en principe des plantes cultivées, certains rites cependant (comme la *sautrāmaṇī*³⁴) prescrivent

33. Le texte de ŚB termine ainsi l’argument : « (mais) si on ne faisait point offrande de ces animaux (forestiers), il y aurait un défaut dans le sacrifice. On les relâche (donc) après les avoir entourés de feu (en promenant autour d’eux, en cercle, un brandon allumé, pour les consacrer, comme on le fait généralement pour l’offrande). Ainsi ce n’est ni un sacrifice ni un non-sacrifice, ces animaux n’emportent pas le sacrificiant mort dans la forêt et (cependant) il n’y a point de défaut dans le sacrifice. On mène jusqu’au bout le sacrifice en immolant les animaux villageois [...] ». Cf. aussi ĀpŚS XX 17, 1 *sq.* et TB III 9, 3, 1 *sq.*

34. Cf. *supra* note 31. Les graines de sésame sont considérées, ŚB IX 1, 1, 3, comme sauvages et cultivées à la fois.

l'utilisation effective, et non plus simulée, de plantes sauvages. Mais le sens qu'il convient de donner à cette coexistence est clair : dans la cérémonie de l'*agnicayana*, « construction de l'autel du feu », on commence par labourer le terrain sur lequel sera édifié cet étagement de briques, et on y plante sept graines villageoises et sept graines sylvestres³⁵ : la culture s'ouvre à la sauvagerie, et l'absorbe.

Se protéger de la forêt, la capter : mais aussi la propitier en lui faisant sa part à l'intérieur même de cette entreprise villageoise qu'est le sacrifice. Le poteau auquel est attachée la victime est planté non pas à l'intérieur, mais sur la bordure de l'aire sacrificielle³⁶. Il est fait du bois d'un arbre qu'on est allé chercher dans la forêt. Et pour s'adresser à lui, on utilise un terme qui signifie « seigneur de la forêt³⁷ ». Au moment de l'abattre on a pris les précautions rituelles qui font que les coups portés par la hache ne lui sont pas une violence : de même, la victime animale est-elle étranglée en sorte qu'elle ne crie ni ne bouge³⁸ et qu'elle consente à cet « apaisement » qu'est la mise à mort³⁹.

Forêt et renoncement

Extérieur au village, le monde de l'*araṇya* est à la fois en deçà et au-delà de la norme dharmique, comme le montre le passage de ŚB cité plus haut. En deçà, puisque dans la forêt ont leur demeure et circulent librement des êtres, « brigands et malandrins », qui, s'ils étaient au village, seraient réprimés par la loi dharmique. En deçà encore, puisque l'*araṇya* se définit non pas positivement, mais comme un manque : absence de village, vide compris entre les chemins qui divergent, trou de l'indifférencié et du non explicité⁴⁰. En deçà enfin, puisque la forêt est peuplée d'animaux

35. ĀpŚS XVI 19, 11-13. Cf. KANE II 2 : 1250.

36. En bordure, c'est-à-dire de manière à être à moitié dedans, à moitié dehors. Cf. KEITH 1924 : 325. « La substance divine sera faite de ce qu'enferme le site sacré et aussi d'une emprise sur ce qui est en dehors... », dit MUS 1947 : 612.

37. TS I 3, 5, 8 ; ŚB III 6, 4, 7. Le symbolisme du poteau sacrificiel est très riche : il est l'axe qui unit la terre et le ciel, et le sacrifiant doit gagner son sommet par une échelle. Le bois dont il est fait, l'*udumbara* (*Ficus glomerata*), concentre en lui l'essence de tous les autres arbres. Cf. MINARD 1949 : § 233a ; II § 146a.

38. Analyse de cet euphémisme et bibliographie chez MINARD 1949 : § 221 a et II § 470 a. Ajouter HUBERT et MAUSS, « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », *Année sociologique*, 1899, p. 69 (= MAUSS 1968 : II, 235). Les rites de propitiation de l'arbre que l'on s'apprête à abattre sont exposés ŚB III 6, 4, 1-27. Voir chap. 9 du présent volume.

39. ŚB III 8, 1, 15 sq.

40. Cf. *supra* note 10.

inférieurs à ceux du village, plus petits, plus faibles et comme empêtrés dans leurs mouvements⁴¹. Le dieu du feu Agni, qui est aussi le dieu sacrificiel et le dieu villageois par excellence, dévore la forêt, occupe le désert⁴², et s'il faut protéger le sacrifice des (contre-)attaques de la sauvagerie, le résultat de l'affrontement n'est pas douteux : le sacrifice est une machine complexe et délicate, mais en fin de compte infaillible⁴³.

Et cependant la forêt est aussi au-delà du village. Pour Prajāpati, on l'a vu, et pour son imitateur humain, la forêt est (l'image de) l'autre monde, du monde des dieux. Mais surtout le désert de l'*araṇya* est l'image de l'absolu, ou du moins le lieu où s'établissent ceux qui sont à la recherche de l'absolu, ceux que toute la tradition indienne présente comme l'antithèse du *gṛhastha* : les « renonçants » (*saṃnyāsīn*).

Sur l'émergence de ce type ascétique, sur son idéal de vie solitaire, la cérémonie qui marque sa rupture avec le monde villageois, la doctrine qui oriente sa démarche, ses valeurs fondées sur le désir de se débarrasser du poids des actes et d'être « délivré » de la nécessité de renaître, nous sommes abondamment renseignés par les textes normatifs indiens, et heureusement éclairés par les analyses des modernes⁴⁴. Qu'il nous suffise ici de mentionner, parmi les travaux récents, les recherches de Madeleine Biarreau⁴⁵ : elles montrent comment le passage du brahmanisme ancien à l'hindouisme implique une réévaluation complète de l'opposition initiale homme dans le monde/renonçant, ou pour mieux dire sacrifice dharmique/renoncement ; d'une part, en effet, les hommes dans le monde, du moins les brahmanes, adoptent certaines des valeurs et les thèmes doctrinaux des renonçants,

41. TS V 2, 94 ; JUB I, 3, 1, 10.

42. Cf. KEITH 1924 : 154. Trois thèmes se conjuguent ici : la forêt recule devant le feu et, sur ces brûlis, la culture s'installe ; le dieu Agni est l'avant-coureur, l'éclaireur de la pénétration des envahisseurs *ārya* en direction de l'est et du sud ; il est le prototype du sacrifiant et de l'officiant, dieu doublement sacrificiel, par conséquent.

43. Bien dirigé, le sacrifice rejette à l'extérieur de lui-même les dangers qu'il suscite, les souillures qu'il produit.

44. Énumération et présentation des textes sanscrits, dans KANE II 2 : 930-975. Chez les modernes, il faut mentionner outre l'abbé J. A. DUBOIS 1825 : 260 à 287, et les chapitres consacrés à cette question dans la plupart des ouvrages généraux, les études suivantes : Max WEBER 1920 : 146 sq. ; DUMONT 1966 : 324-350 ; HEESTERMAN 1964, repris 1985 : 26-44. Il ne faut point omettre les très brèves mais impeccables formulations d'Al Biruni qui vont droit à l'essentiel et savent présenter, d'un même mouvement, la manière de vivre forestière et l'idéologie des renonçants. Voir *Al Biruni*. (SACHAU 1910 II : 132 sq.). Cf. aussi *Ahbār aṣ-Ṣin wa l-Hind, Relation de la Chine et de l'Inde*. (SAUVAGET 1948 : 122 sq.)

45. 1981 : 43 sq. ; 1971 : 85 sq., et surtout sa contribution à BIARREAU et MALAMOUD 1976.

notamment l'idéal de non-violence, ce qui entraîne des transformations profondes dans la pratique du sacrifice⁴⁶ ; d'autre part, une cosmologie construite sur la récurrence des cycles, une théologie fondée sur la relation personnelle du dévot à Dieu, un dieu qui intervient régulièrement pour qu'au cataclysme qui marque la fin de chaque période cosmique succède un redéploiement : ces deux éléments combinés font que la délivrance (ou le salut) n'est plus affaire purement individuelle et cesse d'être l'apanage du renonçant pour devenir la perspective promise à l'humanité entière.

Pour nous, revenant aux origines brahmaniques, nous voudrions préciser comment, selon quelles modalités, dès le début de la spéculation indienne sur ce thème, l'opposition *gr̥hastha/samnyāsin* s'ajuste à l'opposition village/forêt. Il ne suffit pas de dire que le renonçant vit dans la forêt. Le renonçant vit de manière forestière, et, dans son comportement, les traits qui relèvent de ce qui est en deçà du *dharma* se combinent à ceux que commande son ambition d'aller au-delà du *dharma*. Se dépouiller de toutes les déterminations, c'est d'abord se dépouiller des rites : plus le renonçant est avancé dans la voie où il s'est engagé (et, bien sûr, le renoncement, absolu dans son principe, comporte des degrés dans sa réalisation⁴⁷), moins il exécute de rites. Il évite la répétition inhérente aux rites pour se fondre dans l'indistinction du désert⁴⁸. Il veut échapper au recommencement indéfini des renaissances, pour se mettre en état de gagner d'emblée, par un effort héroïque, la béatitude ou, si l'on préfère, le néant définitif. Or le rituel villageois perçoit très bien l'analogie entre répétition et village, soudaineté et forêt : il y a dans le rite deux sortes d'écuelles, celles dont on se resservira plusieurs fois, celles que l'on jette dès qu'on s'en est servi une fois ; les premières représentent les bêtes du village, les autres les bêtes de la forêt⁴⁹. Certains ascètes s'astreignent à ne jamais utiliser d'autre récipient, pour manger, que le creux de la main ; d'autres mangent « à la façon

46. Cette évolution a pour effet, notamment, de rejeter vers les zones périphériques ou plus ou moins clandestines du culte le sacrifice sanglant. Les grands dieux de l'hindouisme tels qu'ils sont honorés dans les temples par les brahmanes sont végétariens.

47. Cf. KANE II.

48. C'est une caractéristique de l'*ethos* du renonçant que de ne pas contracter d'habitudes, de ne pas prendre garde aux différences dans ce qu'il absorbe, et de ne pas faire de réserves. Ne pas avoir de provisions semble aller de pair avec le fait de ne pas avoir de projets et le désir de ne pas accumuler de *karman*.

49. TS VI 5, 11, 2.

des bêtes », en cherchant leurs aliments avec la bouche⁵⁰. Tous s'efforcent d'intervenir le moins possible contre la nature, et tâchent, allant plus ou moins loin dans ce sens, de se défaire de tout objet fabriqué. Une autre affinité encore apparaît, croyons-nous, entre renonçants et bêtes sauvages, entre l'au-delà et l'en-deçà (c'est une hypothèse que nous hasardons) : le but proclamé du renonçant est de coïncider avec son *ātman* (terme qu'on peut traduire, pour faire bref, par « âme⁵¹ ») ; or le sens premier de ce mot est « souffle » vital ; et si la pensée du renonçant est fixée sur son *ātman*, ses techniques font une grande part aux souffles. Mais un autre mot pour « souffle » est *vāyu*, le vent : et le dieu Vāyu est par excellence un dieu forestier, protecteur et guide des bêtes de la forêt, contrepartie forestière du dieu Agni⁵².

Si la forêt est le lieu de la violence élémentaire, celle que symbolisent les dieux Rudra et Vāyu, elle est aussi le lieu où s'élabore l'idéal de la non-violence (*ahimsā*) ; et si le village n'hésite pas à diriger contre la population forestière la violence de la chasse, il s'efforce de l'impliquer le moins possible dans la violence sacrificielle. Car le sacrifice, répétons-le, forme suprême de l'activité villageoise, est fondamentalement violent : violence réglée que le savoir-faire des sacrifiants et des officiants cherche à canaliser, dissimuler et compenser, mais qu'elle ne saurait supprimer⁵³.

50. Telle est la manière de faire des *saṃnyāsin* dits *turiyātita*, qui mangent donc « à la façon des vaches ». D'autres imitent l'*ajagara*, boa constrictor, et avalent la nourriture qui est à portée de leur bouche. Nous avons vu en 1975 à Jodhpur (Rājasthān), un *saṃnyāsin* qui refusait de faire le moindre geste pour manger : il n'absorbait que ce qui lui était introduit de force dans la bouche. En revanche, il mettait beaucoup d'énergie à distribuer aux chiens d'alentour les aumônes qu'on déposait près de lui. Il avait atteint, comme on voit, cette zone extrême où le détachement et la volonté d'autonomie rendent indispensable le secours d'autrui. Les *sādhu* aux allures farouches que l'on voit se presser dans les grands pèlerinages poussent dans d'autres directions parfois l'imitation des animaux : certains s'astreignent à ne se déplacer que par bonds, « à la manière des singes ». Les hindous orthodoxes et cultivés éprouvent pour cette sorte de prouesses du mépris, mêlé de crainte. Ils considèrent que les *sādhu* sont une forme pervertie et dégradée de *saṃnyāsin*, et proposent un critère pour distinguer ces deux types d'hommes extérieurs au village : c'est, disent-ils, que les *sādhu* se montrent, et même se donnent en spectacle, tandis que pour voir les *saṃnyāsin* il faut aller les chercher dans leurs retraites. Sur les différents styles et les différentes sectes de *sādhu* dans l'Inde contemporaine, voir OMAN, 1905. L'écart entre *saṃnyāsin* et *sādhu* ne doit pas nous faire oublier que l'un et l'autre type sont produits par la même pulsion ascétique, la même volonté d'autonomie, la même décision de se dégager de la structure villageoise.

51. Ce mot, qui sert aussi de pronom réfléchi, est souvent traduit par « le Soi ».

52. Cf. TA III 11, 12.

53. Chacun des gestes du sacrifice est compris comme une violence : mettre à mort la victime, bien sûr, mais aussi presser le *soma*, verser dans le feu l'offrande végétale ou lactée, et même ouvrir la terre pour préparer l'aire sacrificielle. Ces actes

L'homme

Le poteau sacrificiel, morceau de forêt transporté sur la bordure du sacrifice, est taillé, normalement, de manière à avoir la hauteur d'un homme⁵⁴. Les indications de cet ordre, dans les traités liturgiques, ne sont jamais faites au hasard. Quand, par exemple, nous apprenons que telle partie de l'aire sacrificielle doit avoir pour longueur un multiple de la taille ou de l'envergure du sacrifiant, nous apprenons aussi le symbolisme de cette homologie : le sacrifiant mortel est l'image de l'Homme primordial, dont le dispositif sacrificiel est, de son côté aussi, la reproduction⁵⁵. Ici, en revanche, s'agissant de l'égalité de taille entre le sacrifiant et le poteau, nous sommes réduits à nos propres conjectures : qu'y a-t-il donc de commun, entre le sacrifiant et le poteau, qu'il faille mettre en évidence ? C'est, à notre avis, que l'un et l'autre participent à la fois du village et de la forêt. Pour ce qui est du poteau, on vient de le voir. Quant à l'homme, quant au statut de l'espèce humaine dans l'ensemble des animaux, voici quelques-unes des données, toujours fragmentaires, que nous pouvons trouver dans les textes védiques⁵⁶ : l'homme est le *paśu* par excellence ; il vient en tête des animaux villageois propres à être immolés. D'une certaine manière, il est même la seule victime authentique, et le véritable sacrifice est celui qui a pour offrande le sacrifiant lui-même, les autres animaux n'étant que les substituts de cet homme qu'est le sacrifiant⁵⁷. Ce qui le distingue des autres *paśu*, ce sont des traits qui soulignent encore son caractère « villageois » : de tous les *paśu*, il est le seul à avoir une peau nue ; c'est en vérité qu'il a été dépouillé, à l'origine, et que sa peau primitive enveloppe maintenant le corps des vaches⁵⁸. Surtout, l'homme est la seule

violents et nécessaires sont compensés sur-le-champ par des formules de propitiation, des cérémonies de réparation. Ce n'est pas à dire que la vie forestière soit exempte de violence, ni même que le renonçant y échappe. Mais le renonçant exerce sa violence contre lui-même, puisqu'il a « fait remonter en lui » ses feux sacrificiels, et que ses rites sont intériorisés. En outre, répétons-le, c'est parmi les renonçants, c'est-à-dire d'abord parmi les solitaires de la forêt, que s'élabore l'idéal de non-violence.

54. ApŚS VII 2, 13.

55. Cf. ŚB I 2, 5, 14 ; 3, 2, 1.

56. Les textes védiques ne présentent pas de définition de l'homme, mais accumulent des notations. On peut essayer de les mettre bout à bout pour en tirer une sorte de description. Il n'est pas toujours facile de distinguer ce qui est dit de l'homme, espèce zoologique, et de l'homme, image du Puruṣa primordial. Cf. pour le ŚB l'index d'EGGELING 1900 : 548 sq.

57. Sur le mécanisme de cette substitution, dont Prajāpati lui-même a fourni le modèle, voir LÉVI 1966 : 130.

58. ŚB III, 1, 2, 10 sq.

victime qui puisse également être un sacrificiant⁵⁹. La définition védique de l'homme comme animal doublement sacrificiel fait donc pendant à la définition aristotélicienne de l'homme animal politique⁶⁰. Et cependant, plusieurs listes, dans les textes védiques, qui opposent animaux villageois et animaux forestiers, rangent explicitement l'homme parmi ces derniers, comme on l'a vu pour les quasi-victimes de l'*aśvamedha*. Bien mieux, la ressemblance avec l'homme est un critère qui permet de décider que tel animal est à classer parmi les animaux forestiers : ainsi l'éléphant, à cause sans doute de sa trompe dont il se sert comme d'une main⁶¹, et le singe⁶². Que l'on ne dise pas que cette bizarrerie classificatoire est un stratagème pour supprimer les sacrifices humains : réels ou fantasmagiques, les sacrifices ne manquent pas, dans les textes védiques, qui exigent de l'homme qu'il remplisse intégralement son rôle de *paśu*⁶³. C'est à tout autre chose qu'il faut, selon nous, attribuer la présence simultanée de l'homme sur ces deux listes : il s'agit d'indiquer la double nature ou la double propension de l'homme, sollicité à la fois par le plein et le vide, la société et la solitude, le village et la forêt.

Utopie

Entre le village et la forêt, faut-il choisir ? Une des belles trouvailles de l'idéologie brahmanique a été de mettre en place, dès la fin de la période védique, le système des *āśrama* ou stades de la vie. La vie de l'homme (ou du moins du « deux fois né », de l'homme appartenant à l'une des trois classes supérieures de la société) se partage normalement en plusieurs périodes : au sortir de l'enfance, le jeune garçon reçoit d'un maître l'initiation védique qui lui confère sa « deuxième naissance » ; désormais il est étudiant brahmanique et passe plusieurs années dans la maison de son maître, à le servir et étudier le Veda. A ce premier stade succède celui de « maître de maison » : après toutes les années d'étude, de continence et de service, le jeune homme rentre dans son village

59. ŚB VII 5, 2, 23 : *purūṣa evā paśunāṃ yajate*, formule clé de l'anthropologie brahmanique.

60. Cf. OLDENBERG 1919 : 43.

61. Un des noms de l'éléphant est *hastin*, littéralement « celui qui a une main (*hasta*) ». Affinité d'origine entre l'homme et l'éléphant, ŚB III 1, 3, 4.

62. L'éléphant et le singe, animaux à main, sont rangés aux côtés de l'homme parmi les animaux forestiers, TS VI 4, 5, 7.

63. L'homme est le premier des *paśu*, il vient en tête des victimes sacrificielles, ŚB VI 2, 1, 18.

et se marie ; il est désormais un *grhastha* et se voue aux activités économiques et de procréation que complètent les activités religieuses résumées dans le terme *iṣṭāpūrta*, « sacrifice et gratification ⁶⁴ ». Cette période villageoise n'est pas nécessairement la dernière : quand le maître de maison a les cheveux gris et qu'il a « vu les fils de ses fils », il peut, légitimement (c'est-à-dire d'une manière conforme à ce *dharma* qu'il entreprend désormais de transcender), quitter le village, se dépouiller de ses biens et de ses caractéristiques, et embrasser l'état de renonçant. Le renoncement apparaît, grâce à cette répartition du temps de la vie humaine, comme la perspective offerte (et non imposée) à tout « homme dans le monde ⁶⁵ » : dès lors, la figure du *grhastha* et celle du *saṃnyāsin* ne sont plus radicalement antithétiques ; la forêt est à l'horizon du village et, d'une certaine façon, intégrée au monde villageois.

D'autre part, le rituel villageois lui-même comporte de nombreuses échappées vers la forêt (en plus des procédures que nous avons déjà mentionnées et qui consistent à faire venir la forêt au village) : textes que l'on ne peut étudier ou réciter que dans la forêt, et qui relèvent de la portion dite justement « forestière » (*āraṇyaka*) de la littérature védique ⁶⁶ ; rite quotidien du

64. On entend généralement ce composé : offrandes aux dieux, et bonnes œuvres à l'intention des hommes. L'ensemble des activités et l'attitude religieuse désignées par ce terme sont explicitement affectés au village, *grāma*, ChU V 10, 1-10. En revanche, c'est dans la forêt, *araṇya*, que résident les hommes qui mettent leur confiance (*śradhā*) dans le *tapas*, la ferveur ascétique. Passage parallèle BĀU VI 2, 15. Cf. RENOUVÉ I, 98. La voie sylvestre suivie par les partisans du *tapas* se prolonge dans l'au-delà puisque cet *araṇyāyana*, chemin de forêt, les fait parvenir à un ciel où se rencontrent les deux océans *ara* et *nya*, ChU VIII 5, 3.

65. Pour l'orthodoxie brahmanique, cette voie n'est ouverte qu'au *dvija* « deux fois né », et même au seul brahmane.

66. La fonction de ces textes dits forestiers, la nature du lien qui les unit à la forêt, ont fait l'objet de nombreuses discussions parmi les indianistes. Pour les uns, les *Aranyaka*, de même que les rites et les spéculations que ces textes contiennent, sont des ouvrages qui concernent les seuls forestiers, c'est-à-dire les hommes qui ont définitivement quitté le village. Telle est la thèse, notamment, de DEUSSEN 1922 : 4 sq., qui était déjà celle d'A. WEBER 1892 : p. 48 de la traduction anglaise, selon lequel ce sont les *hulōbioi* décrits par Mégasthène qui ont accès à cette catégorie de textes ; même opinion chez MASSON-OURSSEL 1923 : 51 sq., et chez SENART 1930 : IX. En revanche, pour OLDENBERG 1967 : I 419 sq., ces textes doivent sans doute être récités et étudiés hors du village, mais non pas nécessairement par ceux qui ont fait de la forêt leur résidence fixe ; au contraire, l'apprentissage des *Aranyaka* fait partie du programme des étudiants brahmaniques dans leur ensemble ; cette thèse, qui nous paraît judicieuse, est aussi celle de KEITH 1924 : 489 sq. Sur les portions de la littérature védique qui présentent les caractères internes et externes des *Aranyaka* sans en porter le titre, cf. RENOUVÉ 1947 : 83 sq. Deux traits peuvent valoir à un texte le qualificatif de « forestier » : qu'il soit ésotérique, *rahasya*, c'est-à-dire qu'il contienne des vérités trop fortes, des énoncés trop orientés vers l'interprétation symbolique des rites, pour

brahmayajña, consistant en la récitation solitaire d'un texte védique minimal, à l'écart du village, cette récitation (qui peut être silencieuse) étant elle-même considérée comme un sacrifice au Veda ⁶⁷.

Mais ces manières de combiner le village et la forêt impliquent un fractionnement dans le temps, des déplacements dans l'espace : les deux domaines restent distincts, même s'il est possible à l'homme de faire, dans sa vie, l'expérience de l'un et de l'autre. L'idéologie ou la rêverie indienne a voulu aller plus loin : elle a imaginé un lieu qui serait à la fois village et forêt, où l'homme mènerait une existence dont les traits villageois et les traits forestiers seraient indissociables. Ce lieu idéal, qui est proprement l'utopie indienne, est l'ermitage du *vānaprastha* ⁶⁸. Pour lui donner une sorte de vraisemblance, les textes normatifs font de la résidence dans un ermitage une phase de la vie parmi les autres : étape intermédiaire entre l'*āśrama* de maître de maison et la période où l'on est *saṃnyāsin* ⁶⁹. Mais, bien sûr, les textes sont embarrassés pour distinguer nettement cette phase de celle qui la suit ou de celle qui la précède, et multiplient les gradations à l'intérieur de ce qui est, dans son ensemble, décrit comme un état transitoire ⁷⁰. Et cette fusion du village et de la forêt paraît aux

que le village puisse les supporter ; qu'il contienne la mention de divinités terrifiantes, *ghora*. D'une façon générale, les Aranyaka mettent l'accent sur la valeur que possède par elle-même la connaissance de la signification ultime des rites, plutôt que sur la nécessité de les exécuter effectivement. A ce titre, les Aranyaka forment, avec les Upaniṣad, la partie dite *jñānakāṇḍa* de la Révélation védique : « section de la connaissance », qui s'oppose au *karmakāṇḍa* « section des actes », constituée par la partie Brāhmaṇa du Veda.

67. Les principales données sur le *brahmayajña* sont réunies dans KANE II, 1 : 704 ; cf. aussi MALAMOUD 1977 : 11-24.

68. Sur les *vānaprastha*, cf. KANE II 2 : 917-929 ; et EGGERS 1929 : *passim*.

69. Lors de cette étape intermédiaire, on n'intériorise pas ses feux sacrificiels, on se contente de les transporter dans la forêt. La demeure du *vānaprastha* sert de modèle aux « ashram » modernes. Pour une application de la notion d'utopie à une œuvre romanesque représentative de l'idéologie gandhienne, voir THOMAS 1975 : 205-252.

70. La succession des « stades de vie », surtout quand elle fait une place à l'état de *vānaprastha*, est évidemment un schéma théorique, dont la vie moderne s'accommode difficilement. Nous avons vu cependant, à Jodhpur, en 1975, un exemple de cette distribution des âges de la vie et des styles de vie. Il offre cette particularité d'utiliser la dimension verticale : sur une des collines qui dominent la ville est installé, à mi-côte, un homme qui se dit lui-même *vānaprastha* ; petit fonctionnaire retraité, il passe ses journées à méditer ; sa vocation, sa raison d'être est de donner à boire aux passants ; une ou deux fois par semaine, il descend en ville, passer la nuit auprès des siens, mais le plus souvent, ce sont les hommes de la ville qui montent jusqu'à sa cabane, pour deviser avec lui : les problèmes « spirituels » se mêlent étroitement aux questions d'argent dans ces colloques, mais le ton des conversations est toujours très paisible, en harmonie avec la douceur du soir qui tombe. Ce *vānaprastha*, homme vif et cultivé, pense à devenir

auteurs indiens si belle, et si peu réaliste au fond, qu'ils l'excluent, parfois, des possibilités de notre âge de fer et déclarent qu'il faut la chercher dans le passé lointain, dans les âges fabuleux où vivaient les *ṛṣi*, ces voyants inspirés qui eurent la révélation du Veda ⁷¹.

En quoi consiste donc cette bienheureuse synthèse ? Si les textes normatifs accumulent les définitions, avec une volubilité quelque peu incohérente, les textes littéraires en fournissent des descriptions poétiques, bien plus instructives : et notamment le plus célèbre de tous les textes indiens, le drame de Kālidāsa, *Śakuntalā* ⁷² (l'héroïne qui porte ce nom est la Sacontale de la *Chanson du mal-aimé* d'Apollinaire).

Nous apprenons que le *vānaprastha* s'installe dans la forêt, mais en emportant ses feux et qu'il peut être accompagné de sa femme ; il peut, et doit donc, sacrifier, mais le sacrifice est dissocié du travail, puisqu'il s'interdit d'absorber aussi bien que d'offrir toute nourriture cultivée : son aliment de prédilection, et sa matière oblatrice préférée, est le *nivāra*, qui est du riz, mais sauvage. La vie sociale s'organise, mais n'entraîne aucune altération de la nature. L'ermitage est un *dharmāraṇya*. Ce nom même est digne de remarque : le *dharmāraṇya* est la solitude où règne le *dharma*, alliance de mots qui, sans énoncer à proprement parler un paradoxe, juxtapose néanmoins un ordre essentiellement social et la forêt ou le désert dont nous avons vu qu'ils étaient en deçà ou au-delà de la société.

Dans l'ermitage de Śakuntalā, ce qui frappe le visiteur, ce sont d'abord les grains de riz sauvage posés au pied des arbres : des perroquets, nichés dans les creux, les ont fait tomber ; il voit les faons qui, ignorant la crainte, courent tout droit, sans avoir à déconcerter leurs poursuivants par de brusques changements de direction. Ils n'ont pas peur des voix humaines, qui, du reste, sont surtout occupées à réciter le Veda ; ils broutent tranquillement la

saṃnyāsin, se demande s'il est bien fait pour franchir cette autre étape. Tout au sommet de la colline demeure, dans la solitude et le silence, un *saṃnyāsin* complet : tous les jours, des hommes de la ville, et le *vānaprastha* tout spécialement, escaladent les rochers pour lui apporter quelque nourriture et contempler auprès de lui le coucher du soleil. Le *vānaprastha* et le *saṃnyāsin* sont des dévots de la déesse Durgā. Sur la colline d'en face, surplombant la ville, la plaine et la route, se dresse le formidable palais fortifié (en sanscrit *durga*, « inaccessible » !) des anciens *rājā* de Jodhpur.

71. Cf. le commentaire de Govindasvāmī *ad* BaudhDhS III 1, 14-17.

72. Ce drame de Kālidāsa (iv^e siècle de notre ère) a été traduit en français par CHÉZY (Paris, 1830), puis par A. BERGAIGNE et P. LEHUGUEUR (Paris, 1884) ; en anglais par William JONES (Londres, 1789) et par MONIER-WILLIAMS (Londres, 1876) ; en allemand par O. BÖHTLINGK (Bonn, 1842).

pelouse dont les ermites ont pris soin d'ôter d'abord les brins d'herbe *darbha* : c'est que cette herbe est un ingrédient nécessaire du sacrifice ⁷³. De même, les arbres de l'ermitage ont leurs racines constamment lavées par des ruisselets, et la couleur éclatante de leurs bourgeons n'est altérée, ou plutôt adoucie, que par la fumée qui monte des foyers sacrificiels où l'on verse le beurre clarifié ⁷⁴.

Tel est donc ce paradis où les incompatibles du village et de la forêt, purifiés, se fondent. Alliance délicate, sans doute, exposée à mille dangers, puisque, dans la fiction de Kālidāsa tout au moins, le pouvoir politique se croit tenu de dépêcher un inspecteur, « commissaire aux affaires religieuses » (*dharmādhikāre niyuktaḥ*) pour s'assurer que tout va bien, « que les rites sont célébrés sans rencontrer d'obstacle ⁷⁵ ».

L'ermite vit à l'écart du village, dans ce lieu non social qu'est la forêt, mais c'est, le plus souvent, pour y constituer avec d'autres ermites, ou couples d'ermites, une société pacifique et pure, homogène, sans véritable division du travail, et même, pourrait-on dire, sans distinction entre des êtres qui détiendraient le pouvoir et d'autres qui le subiraient : tout au plus devons-nous constater que ces « āshram », dans l'image idéale que nous en donnent la poésie et le théâtre, sont groupés autour d'un maître spirituel particulièrement vénéré, un *ṛṣi*, un de ces « voyants » inspirés qui ont reçu la révélation du texte du Veda et l'ont transmise aux hommes.

Le voyageur égaré dans la forêt se rend compte qu'il est à proximité d'un « bois d'ascétisme » aux signes que voici :

« Les gazelles sont ici en confiance, elles vont et viennent sans crainte... Les arbres, dont les rameaux sont chargés de fleurs et de fruits, sont entretenus avec amour. Point de champ cultivé alentour. Nul doute : c'est un ermitage. La fumée s'élève au-dessus de foyers en grand nombre ⁷⁶. »

Les ermites ont une manière douce de s'insérer dans la nature sauvage et de faire alliance avec elle, sans pour autant renoncer à leur être social. Contradiction surmontée : ils s'adonnent aux rites, célèbrent des sacrifices, et cependant parviennent à ne pas violenter la nature en déchirant la terre par leurs labours. La forêt leur offre d'elle-même ce qui est nécessaire à leur subsistance, mais aussi de quoi faire leurs offrandes : merveille, si on prend garde

73. *Śakuntalā* I 15.

74. *Ibid.*

75. *Ibid.*, I 25-26.

76. Bhāsa, *Svapnavāsavadatta*, acte I 25. Énumération, beaucoup plus détaillée et fleurie des mêmes caractéristiques dans le chant I du *Raghuvamśa* de Kālidāsa.

que les matières oblatoires végétales sont par définition des céréales cultivées. C'est la présence même des ermites qui détermine cette bonne volonté de la nature.

D'autres textes, de même inspiration pourtant, vont plus loin : l'amitié entre l'homme et la nature se transforme en une sorte d'osmose. Et cette « naturalisation » de l'homme n'est pas, comme dans le cas du « renonçant », déterminée par l'abandon des rites, mais au contraire par la volonté de s'y vouer entièrement. Voici un exemple, pris dans le *Kumārasambhava* de Kālidāsa ⁷⁷. A vrai dire, le personnage qui nous est décrit dans ce vaste poème mythologique n'est pas un homme mortel, mais la divine princesse Pārvatī destinée à devenir l'épouse du dieu Śiva. Il n'importe : les émotions et les prouesses ascétiques et tout le comportement de Pārvatī sont conformes aux manières de « ceux qui partent pour la forêt ». Qu'il s'agisse ici d'une femme ne fait qu'accentuer le caractère merveilleux de ce style de vie : dans sa retraite, Pārvatī ne se contente pas d'harmoniser rite et nature ; comme tant d'autres héroïnes indiennes, elle nous donne à voir le contraste entre ce corps tendre et délicat, habitué au luxe du palais royal, et les austérités si rudes auxquelles désormais elle se consacre.

« Impossible de lui ôter sa résolution. Mais elle ôta son collier ⁷⁸, ce collier dont les rangs, en bougeant, essayaient la pâte de santal (qui parfumait sa poitrine). Elle se revêtit d'une écorce rougeâtre, couleur de jeune aurore, qui se déchirait sous la pression de ses seins. Sa main ne venait plus toucher sa lèvre, désormais sans rouge. C'en était fini, aussi, de toucher la balle qui (jusqu'alors) se couvrait de rouge en se frottant au fard de ses seins. Ses doigts (maintenant) se blessaient à prendre les brins d'herbe *kuśa* et s'usaient aux grains du rosaire. Installée dans ses austérités, elle plaça comme un dépôt, et pour les reprendre (plus tard), ces deux choses que voici dans ces deux (réceptacles) : aux minces lianes elle confia la grâce de ses gestes ; aux gazelles, ses regards tremblants. Sans jamais se lasser, elle faisait croître elle-même les arbrisseaux avec des coulées qui de sa jarre — de son sein (eût-on dit) — se déversaient sur eux. Guha ⁷⁹ lui-même ne les privera pas de la préférence maternelle à laquelle ils ont droit, étant les aînés. Charmées par les graines forestières que Pārvatī

77. Chant V, strophes 8 et 11-25.

78. Nous nous efforçons de rendre ici un jeu verbal sanscrit : « collier » se dit *hāra*, et « impossible à enlever », *ahārya*.

79. Guha est un des noms de ce fils que Pārvatī souhaite obtenir de son union avec Śiva. Un autre nom de ce dieu est Kumāra (c'est celui-là qui apparaît dans le titre du poème).

leur donnait, au creux de ses mains, les gazelles étaient auprès d'elle si confiantes qu'elle pouvait mesurer ses yeux en venant les comparer aux leurs, par curiosité, en présence de ses amies⁸⁰. Elle faisait ses ablutions rituelles, et ses offrandes dans le feu Jātavedas ; comme vêtement, pour le haut de son corps, elle avait la peau (des arbres) ; elle récitait les textes sacrés : dans leur désir de la voir, les ṛṣi venaient jusqu'à elle : le jeune âge n'entre pas en ligne de compte, chez les êtres que l'observance a fait mûrir. Les animaux hostiles (entre eux) s'étaient débarrassés de leur égoïsme premier ; les arbres honoraient leurs hôtes de leurs fruits les plus précieux ; des feux s'édifiaient à l'intérieur des huttes de feuillage : tel était l'ermitage, et c'était une purification (du monde). (Mais) quand elle eut compris que pour atteindre le fruit qu'elle souhaitait, l'ascèse et la concentration qu'elle avait pratiquées d'abord ne suffisaient pas, elle s'engagea, sans se soucier de la délicatesse de son corps, dans les mortifications extrêmes. Elle qu'un simple jeu de balle épuisait, voici qu'elle s'est plongée dans les observances des *muni* ; son corps est façonné comme un lotus d'or : délicat, et cependant solide et plein de force. Dans la pure saison d'été, cette femme au pur sourire⁸¹, au corps si fin en son milieu⁸², au milieu de quatre feux flamboyants vint se placer⁸³. Elle triompha de l'éclat qui détruit le regard, fixant le soleil, sans détourner les yeux... Elle avait (pour se nourrir), et sans qu'elle eût demandé, de l'eau seulement, et les rayons de celui qui a pour essence l'ambrosie et qui est le seigneur des constellations⁸⁴ ; son mode de vie, en vérité, ne différait pas des moyens qu'ont les arbres pour leur subsistance. Brûlée à l'extrême par le feu multiple, le feu qui se meut dans le ciel et celui que construisent les bûchers, Pārvatī, une fois passées les chaleurs, fut arrosée par les eaux nouvelles, et d'elle se dégaga en même temps que de la terre, un soupir de vapeur, tout droit (vers le

80. Certains commentateurs indiens sont choqués que Pārvatī se livre à des occupations aussi frivoles. Aussi proposent-ils de comprendre que Pārvatī mesurait, en les comparant à ceux des gazelles, les yeux de ses compagnes qui étaient là devant elle, et non les siens propres. Cf. le commentaire de Mallinātha dans l'édition de la Nirṇaya-Sāgara Press (2^e éd.), Bombay, 1886, p. 79.

81. Ici encore, nous reproduisons une répétition qui, en sanscrit, est aussi un jeu de mots : « pur » se dit *śuci* ; mais *Śuci* est aussi le nom d'un des mois de la saison d'été, et, par extension, un nom poétique de la saison tout entière.

82. Pārvatī a la taille fine, c'est-à-dire, suivant l'expression sanscrite, qu'elle a « un beau milieu » (elle est *su-madhyamā*). Et « elle est allée au milieu » des feux (elle est *madhya-gatā*).

83. Les quatre feux : un du côté de chacun des points cardinaux. Et un cinquième, le soleil.

84. C'est la lune, figure masculine, dans l'Inde.

ciel)... Et tandis qu'elle était couchée sur la pierre, ayant pour demeure ce qui n'était pas une maison, dans les pluies incessantes que traversaient les vents, les nuits la regardaient de leurs yeux faits d'éclairs, témoins, aurait-on dit, de son ascèse extrême. »

Nous avons ici le récit d'une transmutation complexe, qui commence par une transposition : au rouge des ornements mondains, qui est aussi le rouge de la passion, se substitue le rouge de l'écorce des arbres, et celui des blessures causées par les pointes des brins d'herbe *kuśa* ; on se sert de cette herbe pour joncher le sol de l'aire sacrificielle, pour transporter la flamme d'un foyer à un autre, pour en faire des bouquets aux vertus purificatrices. Le rosaire, fait de graines sauvages, remplace le collier, œuvre de l'artisan. Les métaphores se réalisent : le corps de Pārvatī (et spécialement ses bras) est, comme c'est le cas pour toutes les jeunes femmes, comparé à des lianes ; mais voici que Pārvatī transvase une partie de son être dans les lianes réelles de la forêt, et l'affinité, qui était fondée sur l'analogie, prend la forme d'une continuité substantielle. Prendre soin des jeunes arbres serait une activité trop proche du jardinage, trop marquée par l'hétérogénéité de l'homme et du végétal, si ce nourrissage n'était aussitôt assimilé à un allaitement. Dans un premier stade, Pārvatī se donne un vêtement d'écorce ; mais l'écorce, qui est la vêtue des arbres, est aussi leur peau : aussi bien, pour marquer les progrès de la « naturalisation » de Pārvatī, le poète nous dit un peu plus loin que c'est de la peau des arbres — et non plus de leur écorce — qu'elle est revêtue, laissant entendre que, tout comme pour les arbres, cet élément surajouté fait partie de son organisme. Symétriquement, la nature autour d'elle se pacifie, se fait accueillante aux hommes, et, pouvons-nous dire, se ritualise⁸⁵. De ce double mouvement naît l'ermitage, qui, par sa seule existence, purifie le monde. Les ṛṣi d'alentour, sans se soucier de l'étiquette qui veut que les jeunes fassent visite aux vieux, et non l'inverse, viennent admirer cette princesse ermite⁸⁶ ; ils s'émerveillent, loin d'en être scandalisés, de la voir offrir les sacrifices et étudier le Veda, ce que sa condition de femme, en principe, lui interdit : surplus de rite et surplus de nature, chez

85. En offrant à ses hôtes ses fruits et ses fleurs, la forêt exécute pour eux, dans les formes, le rite d'hospitalité.

86. Selon certains commentateurs (cf. vol. II de l'édition de Trivandrum, 1913, p. 178), la simple vue de cette princesse-ascète avait pour effet de détruire le mal. Il y a plusieurs manières d'être « mûr » ; les énumérations varient suivant les textes. Par exemple, on peut être « mûr » par l'âge, par l'absence de passion, par la conduite, par le savoir. Pārvatī est « mûre » par la conduite.

Pārvatī, vont de pair. Elle franchit une nouvelle étape en se soumettant à cette pratique extrême du programme des ermites de la forêt que prescrit notamment Manu : « En été, qu'il se mette au milieu des cinq feux ; dans la saison des pluies, qu'il se tienne (dehors) n'ayant que les nuages pour abri ; en hiver, qu'il soit vêtu de vêtements mouillés. Et ainsi il accroîtra progressivement ses mortifications⁸⁷. » Ce qui est remarquable, dans le cas de Pārvatī, c'est qu'en affrontant la nature elle ne cherche pas à s'affirmer contre elle : elle subit le sort des arbres et de la terre, se dessèche, se nourrit et se revivifie avec eux, elle suit leur rythme, obéit à leur principe d'existence.

87. *Manu*, VI, 23.

La théologie de la dette dans le brahmanisme

Au livre intitulé *Aurore*, Nietzsche a donné pour exergue ce cri, qui vient du *R̥g-Veda* : « Il est tant d'aurores qui n'ont pas encore lui¹ ! » Ces paroles forment le troisième vers d'une strophe adressée au dieu du châtement, à celui qui veille à ce que les serments soient tenus, et les comptes réglés. Voici la traduction qu'en a donnée Louis Renou, traduction qu'il a voulue littérale : « Abolis donc les dettes contractées par moi ! Puissé-je ne pas payer pour la (dette) contractée par un autre, ô roi ! Il y a, en vérité, maintes aurores qui n'ont pas encore lui : assigne-nous, ô Varuṇa, (d'être) vivants en elles² ! »

Le terme rendu ici par « dette » est *ṛṇá*, celui-là même qui s'est accrédité par la suite, en sanscrit classique, et qui a été conservé, ou repris, tel quel, dans les langues indo-âryennes modernes, avec, toujours, le sens technique de « dette »³. Mais

1. F. NIETZSCHE, *Morgenröte, Gedanken über die moralischen Vorurteile* (1881). « Es gibt so viele Morgenröten, die noch nicht geleuchtet haben. » Sur le sens que Nietzsche attribuait à cet exergue, cf. ANDLER 1920 (tome II, p. 388 de la rééd. de 1958).

2. RENOUE EYP V : 69. Voir aussi VII : 18. Il s'agit de RS II 28, 9 :

*pāra ṛṇā sāvir dāha māikṛtāni
māhām rājann anyākṛtena bhojam
āvyyuṣṭā in nū bhūyaṣir uṣāsa
ā no jivān varuṇa tāsu śādhi.*

3. Tout le chapitre XVI de l'ouvrage de P. V. KANE, *History of Dharmśāstra* III, est consacré à l'étude du régime juridique de la dette dans l'Inde ancienne : les pages 411 à 417 exposent les origines védiques des idées indiennes sur la dette et citent bon nombre des textes qu'à notre tour nous commentons ici. La masse des données réunies par Kane fait de son livre un instrument de travail indispensable, sur la question de la dette comme sur tous les sujets, si divers, qu'il aborde dans les cinq tomes de cette œuvre monumentale.

La dissertation de Heramba CHATTERJEE, *The Law of Debt in Ancient India*

s'agissant du *Ṛg-Veda*, texte fondamentalement et presque exclusivement religieux, produit d'une société où les notions économiques, sociales et juridiques n'étaient pas vraiment dégagées de la sphère des représentations religieuses, peut-on être assuré que ce mot *ṛṇá* avait, déjà, le sens de bien qu'on a reçu d'autrui contre promesse de le restituer, ou d'en restituer (au moins) l'équivalent ? Ne s'agit-il pas plutôt de l'obligation en soi, de toute espèce d'engagement, du devoir en général, celui de rendre un bien emprunté n'en étant qu'un cas particulier ?

Dans les Hymnes du *Ṛg-Veda*, il y a au moins deux passages où le mot *ṛṇá* ne peut être pris que dans son sens le plus étroit. C'est d'abord RS VIII 47, 17, où il est dit : « de même que nous réglons un *ṛṇá*, d'abord un seizième, puis un huitième, puis le *ṛṇá* (tout entier)...⁴ » ; c'est ensuite RS X 34, 10, où le joueur malchanceux est qualifié de *ṛṇāván* « affecté de *ṛṇá*⁵ ». Plusieurs autres textes peuvent être invoqués, bien qu'ils soient moins nets : les Marut foncent sur le mortel comme on s'élançait à la poursuite d'un *ṛṇāván*, d'un « débiteur », selon Renou (RS I 169, 7)⁶. Les Marut ont du reste pour épithète de nature *ṛṇayávan* : ils sont « ceux qui poursuivent les *ṛṇá* », (I 87, 4)⁷, cependant que les *Āditya* sont *cáyamānā ṛṇāni*, « ils font payer les *ṛṇá* » (II 27, 4)⁸. Le dieu *Bṛhaspati* a pour privilège d'être *ánu vása ṛṇám ādadīḥ*, d'être celui « qui, à son gré, fait rentrer les *ṛṇá* » (II 24, 13)⁹. Bergaigne a montré que dans ces passages le terme *ṛṇá*, s'il signifie indubitablement « dette », n'est pas, cependant, dépourvu d'ambiguïté : ce mot admet aussi d'être interprété au sens de « crime », ou de « faute¹⁰ ». Mais de ces deux acceptions parfois indissociables, il semble bien que la plus précise, la plus chargée

(Calcutta, 1971), résume et met en ordre très utilement les principaux textes des *Dharma-Sāstra* qui traitent des aspects juridiques de la dette ; les pages 83 à 91 donnent des indications sur « l'arrière-plan religieux » et se réfèrent donc également aux principaux textes védiques.

4. Cf. RENOUEV V : 108 ; VII : 95.

5. Traduction française de l'« hymne au joueur », RS X 34, par RENOUEV 1956 : 67-69. Voir aussi commentaire et bibliographie, EVP XVI : 131 sq.

6. Traduction de cet hymne par RENOUEV XVII : 48 sq.

7. Traduction de cet hymne par RENOUEV X : 20.

8. RENOUEV V : 103 : « réclamant les dettes ». Mais en EVP VII : 89, Renou enseigne que « *ṛṇa* est mixte entre “dette” (qu'on fait rentrer) et “faute” qu'on châtie ». Le problème ne porte pas seulement sur *ṛṇa* mais aussi sur le verbe *cayate*. Parmi les racines homophones *ci-*, il en est deux au moins que l'on peut prendre en considération ici, l'une qui signifie « punir », l'autre « empiler, rassembler ». Il ne saurait être question de présenter ici un tableau détaillé des solutions proposées par les commentateurs indiens et les auteurs modernes de dictionnaires et de traductions. Éléments de discussion dans NEISSER 1924 : 188 sq.

9. RENOUEV XV : 59.

10. BERGAIGNE 1878-1883 : t. III, 163-165.

de déterminations sociales, soit également celle qu'il faut tenir pour primordiale. C'est du moins ce qui ressort des indications de Bergaigne et de Renou¹¹.

Qu'un même mot signifie à la fois « dette » et « faute », ce n'est pas une particularité extraordinaire : l'allemand *Schuld* présente la même dualité. Mais, en allemand, l'une et l'autre acceptions se présentent comme deux aspects, deux développements, d'une même notion initiale très large, celle qu'exprime le verbe « devoir » ; un même radical germanique rend compte aussi bien de *Schuld* que du verbe *sollen* et des formes qui, dans plusieurs langues, dont l'anglais, servent à l'expression du futur¹². Que l'on songe aussi à ce que nous suggère le français sur les rapports sémantiques entre « il faut » et « je dois », et étymologiques entre « il faut » et la « faute »¹³.

Rien de tel en sanscrit. La notion de « dette », dans son expression lexicale, y est totalement étrangère à celle de « devoir » : le verbe qui correspond le moins mal à « devoir », « avoir l'obligation », est *arh-*, qui n'a aucun lien étymologique avec *ṛṇá*¹⁴. Mais ce qui est frappant surtout, c'est que *ṛṇá* est, en fait, sans étymologie. On ne peut rattacher ce mot à aucune racine verbale à l'intérieur du sanscrit, ni lui trouver hors de l'indien des équivalents qui permettraient de construire une étymologie sur une base comparative. Certes les tentatives n'ont pas manqué. On ne peut dire qu'elles aient abouti à des résultats convaincants. Pāṇini en fait le participe passé d'un verbe *ṛ-* « aller »¹⁵, et Lanman s'est efforcé de rendre cette indication utilisable en

11. RENOUE EVP : 179 : « *ṛṇa* désignant la "faute" aussi bien que la "dette" on est passé de "mettre les dettes en ordre" à "réprimer (par le châtement) les fautes". » En sanscrit classique, en tout cas, les deux notions sont tout à fait distinctes et une maxime en forme de *śloka* les confronte et les oppose :

*ṛṇapāpasamuddhārād ṛṇoddhāro varah smṛtaḥ
paraloke dahet pāpam ṛṇāgnir iha tatra ca*

« Mieux vaut, dit-on, effacer une dette qu'un péché. Le péché vous brûle dans l'autre monde ; le feu de la dette, ici-bas et dans l'au-delà. » Cf. BÖHLINGK 1870-1873 : n° 7487, t. III, p. 594.

12. Cf. BENVENISTE 1969 : I, 109 sq. On trouvera dans ce livre une admirable analyse de la formation de la notion de dette dans plusieurs langues indo-européennes. Voir tout le chapitre 16 du tome I. Mais le sanscrit n'y est point abordé.

13. En russe, le même mot *dolg* signifie « dette » et « devoir » et la limite entre les deux acceptions est indiscernable. La façon la plus usuelle de rendre le verbe « devoir » est une construction périphrastique comprenant un adjectif formé sur *dolg*. Mais en vieux-slave, le sens initial est « dette ». SADNIK, AITZETMÜLLER 1955 : 20 et 228 ; VAILLANT 1948 : 93.

14. Le sanscrit dispose d'un autre moyen dans son système verbal pour exprimer l'idée de « il faut » : c'est l'adjectif verbal d'obligation.

15. Pāṇini VIII 2, 60.

imaginant que le participe « qui est allé » est employé ici au sens de « qui est allé contre », d'où « coupable », et que ce participe, substantivé, a fini par signifier donc « culpabilité », d'où « faute » et enfin « dette »¹⁶. Renou, dans une note extrêmement obscure, semble, lui aussi, admettre une étymologie de *ṛṇá* par le verbe *ṛ-*, mais, si on comprend bien, il voit dans le *ṛṇá* une forme du mal « qui est venu » frapper le coupable¹⁷. Rien de solide n'était ces constructions hypothétiques. Quant aux comparatistes, ils doivent se contenter d'explorations à la fois hasardeuses et hésitantes. La seule donnée extra-indienne qu'on puisse mettre en correspondance avec le *ṛṇá* sanscrit, ou, plus exactement, avec le composé védique *ṛṇá-cít* « qui châtie la faute » ou « qui fait payer la dette » est la forme avestique *arna-čaiša*, appliquée à Mithra et qui, pense-t-on, qualifie cette figure divine de « vengeur de tort »¹⁸. Mais de ce parallélisme si étroit on peut seulement déduire que le mot *ṛṇá* est le représentant sanscrit d'un mot indo-iranien commun ; l'analyse sémantique ne progresse pas, et quand on cherche à élargir le champ de la comparaison, à déterminer une racine verbale autour de laquelle on verrait se constituer une famille étymologique, on est renvoyé à un tourbillon de conjectures contradictoires¹⁹. Particulièrement instructive est la confrontation des noms de la « dette » en sanscrit et en iranien ancien : le nom avestique de la « dette », *pāra*, dérive d'un radical *par-* « condamner ». Benveniste a montré que ce verbe était le même que *par-* « égaliser » dont, en général, on le distingue. La notion rendue par le substantif *pāra* comprend « tout ce que doit, en matière de réparation, celui qui s'est rendu coupable d'un délit. Il n'y a au bout du compte qu'une seule racine *par-* "compenser par quelque chose pris sur soi, sur sa personne ou sur son bien"²⁰ ». Sur ce radical se construisent, outre *pāra*, un dérivé à suffixe *-ti*, qui signifie « compensation effectivement réalisée », d'où « châtement, expiation », et d'autre part un dérivé à suffixe *-tu*, que l'on reconnaît dans les emprunts arméniens, et qui signifie

16. LANMAN 1888 : II, 135. Cette étymologie est reprise par MONIER-WILLIAMS 1899 : 225, col. 3. Le rapprochement avec le latin *reus*, qui est sans valeur pour ce qui est de la forme, est déjà suggéré par BÖHTLINGK, ROTH 1855-1875 : I, col. 1045.

17. RENOUE 1939 : 174 n. 1.

18. DUCHESNE-GUILLEMIN 1936 : 76. Cf. aussi (WACKERNAGEL-), DEBRUNNER 1954 : 733, et MAYRHOFER, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Nachträge au vol. I, 1956 : 560.

19. MAYRHOFER 1956 : 121, suggère, sans conviction, une étymologie par une racine indo-européenne *lē-* « laisser ». Quant à DEBRUNNER : *loc. cit.*, il propose de rapprocher *ṛṇa* du verbe grec *arnéomai* « refuser », ou bien encore de *árnumai* « obtenir » !

20. Cf. BARTHOLOMAE 1904 : col. 849 et 850.

« chose à compenser », d'où « dette à acquitter » et « devoir, en général ²¹ ». A cet ensemble si bien articulé de l'iranien s'oppose l'isolement de *ṛṇá* en sanscrit.

Des remarques analogues s'imposent à propos du mot *kúsīda* dont l'aire sémantique est voisine de celle de *ṛṇá*. Le substantif neutre *kúsīda* apparaît d'abord dans le Veda tardif, avec le sens de « bien emprunté », ou « bien que l'on détient à titre de dépôt » ; puis s'affirme l'acception « prêt à intérêt », « usure ». Dès le *Śatapatha-Brāhmaṇa*, le dérivé secondaire *kusīdīn* est attesté au sens d'« usurier »²². Les auteurs des principaux dictionnaires considèrent que ce *kúsīda* a d'abord été un adjectif « lent », « indolent », « inerte »²³ (tel est bien le sens de *kusīta* en pāli²⁴). Cet adjectif, ils l'analysent en *ku-sīda* « qui se tient assis, de manière dommageable ». Le prêt, ou l'emprunt, serait donc ce bien qui, déposé chez l'emprunteur, pèserait sur lui par son inertie et le paralyserait. Étymologie surprenante, certes, puisque la particularité (et même le scandale) du prêt, et surtout du prêt usuraire, est que bien loin d'être inerte, la richesse ainsi transférée, du simple fait de ce transfert et du passage du temps, se développe et se multiplie comme un être vivant, pour le tourment de l'emprunteur et le profit du prêteur. Du moins cette étymologie est-elle proposée avec sérieux et met-elle en œuvre une méthode. En revanche, nous sommes dans le domaine du calembour pur et simple avec cette explication que nous trouvons chez Bṛhaspati : « Cela est appelé *kusīda* qui est gagné sur un homme vil (*kutsita*) ou sur un misérable (*sīdat*) par des gens qui n'hésitent pas et font multiplier par quatre ou par huit (la somme qu'ils ont prêtée)²⁵. »

Telle est donc la situation : les mots qui désignent la dette ou l'emprunt sont attestés dans le Veda. Ces termes ne se prêtent pas

21. BENVENISTE 1969 : I, 183.

22. ŚB XIII 4, 3, 11. Dans les récits, mises en scène de légendes et d'énigmes — *pāriplava*, cf. RENOU 1954 : 99 — incluses dans la célébration de l'*aśvamedha*, pour illustrer cette assertion qu'au regard des démons Asura, le Veda n'est qu'une illusion, une *māyā*, on invite un groupe d'usuriers, *kusīdīn*, à faire des tours de magie. Cette idée d'une affinité particulière entre l'usure et l'art de l'illusionniste n'est malheureusement pas exposée ailleurs dans la littérature sanscrite. Hypothèses sur les origines de l'usure dans la société indienne chez RAU 1957 : 29, et surtout MYLIUS 1965 : 41-43.

23. Cf. BÖHLINGK-ROTH 1855-1875 : II, col. 372, qui s'appuie sur TS VII 3, 11, 1. De même MONIER-WILLIAMS 1899 : 298. Sceptique MAYRHOFER, *op. cit.*, p. 247 sq. Voir aussi SHARMA 1966 : 117.

24. RHYS DAVIDS, STEDE 1921-1925 : 224. La forme *kusīta* est sans doute un « hypersanskritisme ».

25. *Bṛhaspati-Smṛti* XI 2.

à l'analyse. Rien, dans la forme ou dans les emplois de ces mots, ne nous fournit d'indication sur la manière dont ces notions se sont constituées, rien qui nous renvoie à autre chose que ces notions mêmes. Les seuls éléments que nous trouvons dans la langue sanscrite qui puissent nous aider à esquisser une généalogie de la dette sont, d'une part, la liaison probable mais non univoque avec la notion de « faute », d'autre part, le fait que l'objet de la dette est aussi bien la personne même du débiteur que telle richesse qui serait en sa possession. Dans la langue sanscrite, la notion de dette est donc première, autonome et non décomposable.

Or il se trouve que les Brāhmaṇa présentent une théorie de la dette comme constitutive de la nature humaine qui est en quelque sorte l'image, sur le plan de la spéculation religieuse, de ce que sont, sur le plan de la langue, les termes qui nomment la dette. De même que les mots *ṛṇā* et *kūsīda* n'ont pas d'étymologie à proprement parler, de même la dette congénitale de l'homme, si elle explique tout, ne s'explique par rien, et n'a pas d'origine. De même que la notion de dette est déjà là, toute formée, dans les plus anciens textes, de même la dette fondamentale affecte l'homme et le définit dès l'instant où il naît²⁶.

Voici les principaux passages où s'exprime cette doctrine. Et d'abord, TS VI 3, 10, 5 : « En naissant, le brahmane naît chargé de trois dettes : (dette) d'étude védique à l'égard des *ṛṣi*, de sacrifice à l'égard des dieux, de progéniture à l'égard des Pères. Celui-là est libre de dette qui a un fils, qui sacrifie, qui a mené la vie d'étudiant brahmanique. C'est par les découpages qu'il apaise (ses créanciers). C'est de là que les découpages tirent leur nom. » Nous rendons par « étude védique » le terme sanscrit *brahmacarya*, littéralement « fréquentation du Veda » : après l'initiation (*upanayana*), le jeune brahmane doit, pendant un nombre variable d'années, servir un maître auprès de qui il réside, et consacrer sa vie à l'étude du Veda tout en s'astreignant à de rigoureuses observances, la plus importante étant la continence sexuelle (en sorte que le mot *brahmacarya* désigne aussi bien cette période de la vie du jeune homme, et cette manière de vivre, que la chasteté, ou le célibat ; le *brahmacārin* est l'« étudiant brahmanique », celui qui s'adonne au *brahmacarya*). Les *ṛṣi*,

26. Une composante essentielle du *ṛṇā* est la notion de « manque ». En arithmétique, c'est *ṛṇā* qui est employé pour « moins » (tandis que *sva* « ce qui appartient en propre » et *dhana* « richesse » sont utilisés pour « plus »). Cf. JOLLY 1928 : 211 sq. L. Renou esquisse cette hypothèse : « La dette, *ṛṇā*, a été d'abord la faute conçue comme entraînant un "manque à avoir". » Cf. RENOUE 1978 : 183.

terme que S. Lévi traduit par « saint » et Renou par « voyant », ou « prophète », sont les hommes qui ont eu la révélation du Veda, ou de telle partie ou « branche » du Veda, et l'ont transmise aux autres hommes²⁷. Les deux dernières phrases de ce passage traitent des « découpages », ou « prélèvements », *avadāna* : il vient d'être question du dépeçage de la victime sacrificielle, et de la valeur symbolique qui s'attache aux viscères et plus généralement aux portions ainsi découpées ou détachées. Mais pourquoi ces *avadāna* ? C'est que la mise en pièces de la victime est d'une certaine manière le moment culminant du sacrifice, le moment où se révèle le sens des opérations sacrificielles (et la mise en correspondance des parties du corps de la victime avec les parties du corps du sacrifiant)²⁸. Mais pourquoi le sacrifice ? C'est qu'il est le moyen de régler la dette que l'on a de naissance à l'égard des dieux. Or le mot *avadāna* dérive du verbe *ava-do-* « découper » (présent *ava-dyati*). Mais il s'agit, pour l'auteur de ce texte, de surdéterminer étymologiquement ce terme : aussi le rattache-t-il également au verbe *ava-day-* (présent *avadayate*) qui signifie « payer pour apaiser un créancier, ou pour faire taire un homme qui réclame ». C'est par sa relation avec ce verbe « payer » que le « découpage » est un « apaisement » : *tād avadānair evāva dayate tād avadānānām avadānatvām*²⁹.

L'exposé est légèrement différent dans ŚB I 7, 2, 1-6. Nous citons ce passage dans la traduction de S. Lévi³⁰ :

« Tout être en naissant naît comme une dette due aux dieux, aux saints, aux Pères, aux hommes. Si on sacrifie, c'est que c'est là une dette due de naissance aux dieux ; c'est pour eux qu'on le fait, quand on leur sacrifie, quand on leur offre des libations. Et si on récite les textes sacrés, c'est que c'est là une dette due de naissance aux saints ; c'est pour eux qu'on le fait, et qui récite les textes saints est appelé "le gardien du trésor des saints". Et si on désire de la progéniture, c'est que c'est là une dette due de naissance aux Pères ; c'est pour eux qu'on le fait, que leur progéniture soit continue et ininterrompue. Et si on donne l'hospitalité, c'est que c'est là une dette due de naissance aux hommes ; c'est pour eux

27. Pour un examen de la dette aux *ṛṣi*, et de l'apprentissage du Veda comme moyen de s'en acquitter, voir MALAMOUD 1977 : 24-44.

28. On trouvera une analyse plus détaillée de cette phase du sacrifice en ŚB III 8, 3, 1-19.

29. *ava-do-* est une rubrique du dictionnaire de Monier-Williams, p. 99, col. 2. WHITNEY 1885 : 70 et 72, considère que les présents *dayate* et *dyati* se rattachent respectivement aux racines *day-* et *dā-*, qui, dit-il, ne sont pas vraiment distinctes. De même MAYRHOFER, *op. cit.* II, p. 20 et 31.

30. LÉVI 1966 : 131.

qu'on le fait quand on leur donne l'hospitalité, quand on leur donne à manger. Celui qui fait tout cela a fait tout ce qu'il a à faire ; il a tout atteint, tout conquis. Et parce qu'il est de naissance une dette due aux dieux, il les satisfait en ceci qu'il sacrifie. »

Dans ces deux textes parallèles, la théologie est d'abord une justification des rites ³¹. Entre ces deux formulations, cependant, on remarque plusieurs différences importantes : l'exposé de ŚB est la fois plus ample, plus vigoureux et plus surprenant.

1. Tandis que dans TS le sujet est le brahmane, celui dont parle ŚB, est « quiconque est ». Le cruel paradoxe ici est que si tous les hommes naissent débiteurs, seuls certains d'entre eux, les deux fois nés (*dvija*), ont les moyens de s'acquitter de leur dette envers les dieux et envers les *ṛṣi* : seule la deuxième naissance, conférée par l'*upanayana*, donne accès au texte du Veda : or c'est en répétant le Veda qu'on se libère de la dette envers les *ṛṣi*, et c'est en offrant des sacrifices accompagnés de récitation de *mantra* tirés du Veda qu'on se libère de la dette envers les dieux. Cet écart entre « quiconque est » et le groupe des trois premiers *varṇa*, c'est-à-dire des hommes destinés à recevoir la deuxième naissance, nous apparaît ou bien comme une incohérence ou bien comme le signe que, pour le brahmanisme, les préceptes de la vie sociale et religieuse ne s'appliquent qu'à une humanité constituée des seuls deux fois nés (bien que le quatrième *varṇa*, celui des *śūdra*, soit lui aussi produit par l'immolation du Puruṣa primordial) ³². Mais ce qui est pour nous sujet d'étonnement, en l'occurrence, ne semble pas faire question pour les exégètes indiens. En revanche les Mīmāṃsaka s'interrogent sur un problème inverse, posé par la formulation de TS : pourquoi ce texte ne parle-t-il que du brahmane, alors que tous les *dvija*, c'est-à-dire les *kṣatriya* et les *vaiśya* aussi bien, sont à la fois astreints et habilités à recevoir l'*upanayana*, à réciter le Veda et à offrir des sacrifices ? Cette question est traitée dans *Śabara-Bhāṣya ad Jaimini-Sūtra* VI 2, 31 (11^e *adhikaraṇa*). La réponse est que la doctrine des dettes et des moyens de s'en acquitter concerne bien les trois premiers *varṇa* et non les seuls brahmanes : l'emploi du mot « brahmane » n'implique pas que les deux autres *varṇa* soient exclus, c'est une simple manière de parler. Sont inclus dans l'ensemble des êtres endettés de naissance tous ceux à qui ces trois observances sont

31. Cf. MINARD 1949 : § 257 b.

32. Sur les formes et les étapes du processus qui aboutit à exclure les *śūdra* de la double naissance et de la communauté des hommes habilités à célébrer les sacrifices védiques, voir SHARMA 1958 : 66-70, 119-123 et *passim*.

prescrites : offrir des sacrifices, étudier le Veda, engendrer des fils ³³.

2. Tandis que TS dit que le brahmane est chargé de trois dettes (il naît *ṛṇaván*), ŚB dit plus énergiquement que quiconque existe naît (en tant que) dette. L'homme n'est pas simplement affecté par la dette, il est défini par elle ³⁴. La même construction qui consiste à faire du substantif « dette » l'attribut du sujet se retrouve, comme on le verra, ŚB III 6, 2, 16.

3. Tandis que TS énumère trois dettes, ŚB en énonce quatre. Avec les rites d'hospitalité qui sont le moyen de payer la dette aux hommes, le ŚB complète le programme des devoirs qui forment le cadre de la vie de l'homme, ou du moins du deux fois né. Le système des quatre dettes rend compte des relations entre générations, entre contemporains, entre les hommes et les dieux ³⁵. Tel qu'il est présenté en ŚB, l'ensemble des dettes établit une partition de l'espace religieux qui a de fortes analogies avec celle que met en place la liste des cinq *mahāyajña*, « grands sacrifices », quotidiens : sacrifices aux dieux, aux Pères, au Veda, aux hommes, et, en outre, aux *bhūta*, aux êtres indistincts qui rôdent autour de la maison. Mais il est remarquable que si le *Mahābhārata* énumère lui aussi quatre dettes ³⁶, la littérature de Smṛti, et la Pūrva-Mīmāṃsā ne retiennent généralement que les trois dettes indiquées dans TS. La dette aux hommes est, dirait-on, moins fondatrice que les trois autres : c'est qu'il est plus facile de la comprendre comme un moment dans un système d'échanges, les deux partenaires de la dette aux hommes pouvant être amenés à intervertir leurs rôles.

4. A la différence de TS, la liste de ŚB se clôt par une nouvelle mention de la dette aux dieux. Plus précisément, les *avadāna*, « découpages » dont il est question dans l'un et l'autre exposés sont en ŚB explicitement rapportés à la dette à l'égard des dieux.

Ces divergences, de portée inégale, n'empêchent pas que la doctrine soit une. Dans la formulation de TS, aussi bien que dans celle de ŚB, rien n'est dit sur la nature des biens empruntés, ou sur le processus qui a fait de l'homme un être « emprunté ». Rien qui rappelle ici la chute originelle : ni crime, ni inadvertance, ni

33. Cf. GARGE 1952 : 186.

34. Sur cette construction qui fait du substantif neutre *ṛṇa* l'attribut du sujet, cf. MINARD 1949 : § c avec la bibliographie. Ajouter RENOU EVP XIII, 133.

35. Cf. MALAMOU 1977 : 30.

36. Mbh I 120, 17-20. Inexactitude chez KANE III : 416 : « Le *Mahābhārata*, dit-il, ajoute la dette aux hommes à la liste des trois dettes védiques » ; nous venons de voir que ces quatre dettes sont bien celles qu'énumère le ŚB.

marché ; nul événement, en vérité, n'explique ni même ne précède la situation de débiteur dans laquelle est pris, d'emblée, celui qui vient au monde. Il n'y a pas de mythologie de l'endettement³⁷. Les mythes n'apparaîtront que pour fournir un modèle aux procédures qui permettent à l'homme de s'acquitter. Les auteurs des Brāhmaṇa, répétons-le, veulent montrer quelle est la raison d'être des rites (et de ce rite, parmi d'autres, qu'est la procréation) : ils la trouvent dans la dette, dont il n'y a même pas à dire en quoi elle consiste ; il suffit d'indiquer comment on peut s'en défaire. Cette doctrine est l'exact opposé de la théorie du *karman*, selon laquelle chaque naissance a ses caractéristiques propres, et se trouve entièrement déterminée, justifiée par les séquences ou les faisceaux d'actes qui l'ont précédée.

Un autre trait frappant de cette doctrine est qu'elle laisse un intervalle entre le moment où commence, pour l'homme, l'état de débiteur — tout de suite — et celui où il peut commencer à agir pour s'en acquitter. Ce n'est pas affaire de maturité physique ou intellectuelle, bien entendu, mais de qualification rituelle. On ne peut commencer à apprendre le Veda, donc à payer sa dette aux *ṛṣi*, qu'après avoir reçu l'*upanayana* ; on ne peut, en règle générale, offrir de sacrifices, et procréer, donc régler sa dette aux dieux et aux Pères, que lorsqu'on s'est pourvu d'une épouse. (Les Naiyāyika tireront argument de ce décalage pour affirmer que le mot *ṛṇá*, dans ces textes des Brāhmaṇa, ne doit être pris que dans un sens figuré. Et s'il fallait, disent-ils, prendre au pied de la lettre la doctrine de la dette congénitale, il faudrait enjoindre à l'enfant nouveau-né d'offrir des sacrifices, d'étudier, d'observer la chasteté ! Or on ne danse pas devant des aveugles, on ne chante pas pour des sourds, on enseigne à celui-là seulement qui peut comprendre le sens de l'enseignement. Quand donc le Veda parle de « dette », il veut simplement parler de devoir, et montrer combien il est bon de célébrer les sacrifices, et mauvais de les

37. En revanche un mythe nous montre comment les dieux se dessaisissent de leur corps (« ce qu'ils ont de plus cher ») et le mettent en dépôt chez Varuṇa : gage de leur bonne entente et de leur loyauté dans l'alliance qu'ils ont nouée pour combattre les Asura. C'est le mythe d'origine du *tānūnaptra*. Cf. LÉVI 1966 : 73. Le mythe raconte comment les dieux se sont organisés en société, et présente donc une sorte de contrat social, selon l'expression de S. Lévi. Mais il est très caractéristique de la pensée brahmanique, pensons-nous, que ce mythe ne soit pas évoqué pour justifier un contrat par lequel les hommes auraient décidé de se lier pour fonder la société humaine. Il a pour fonction seulement de donner un modèle à la solidarité de ceux qui s'embarquent dans le même sacrifice. La doctrine des dettes congénitales, en revanche, dessine tout le réseau des relations qui informent l'existence de l'homme ; mais elle ne contient aucune allusion à un contrat. Voir chapitre 11 du présent volume.

négliger. On voit comment le bon sens, la volonté d'attribuer du bon sens au Veda vient émousser la théorie de la dette, en lui ôtant sa pointe paradoxale. Mais nous verrons aussi que l'idée des Naiyāyika est de rendre compatible — à quel prix! — ce qu'enseigne le Veda avec la perspective de la délivrance, *mokṣa*³⁸.)

Dans la série des dettes, celles que l'on a envers les dieux ont ceci de particulier que les dieux ne sont que les substituts ou les intermédiaires d'un autre créancier, qui est la mort, ou bien Yama, le dieu de la mort. « L'homme, aussitôt qu'il naît, naît en personne comme une dette due à la mort. Quand il sacrifie, il rachète sa personne à la mort³⁹. » Il n'y a donc pas de moyen spécifique, fondé sur une relation directe entre débiteur et créancier, pour « désintéresser » la mort. « Ce que je suis d'emprunté, de non restitué, le tribut à Yama avec lequel je vais et viens, de cette dette, ô Agni, puissé-je me libérer. Tu sais, toi, l'art de défaire tous les nœuds⁴⁰. » « L'emprunt que je n'ai pas restitué, le tribut à Yama avec lequel je vais et viens, étant ici-même, je m'en acquitte. De cette dette, ô Agni, puissé-je me libérer⁴¹. »

Le créancier ultime est un personnage bien plus complexe que les autres dieux, puisque Yama est aussi le souverain des morts et l'ancêtre ou le prototype des hommes en tant qu'ils sont des mortels. Tandis que la dette aux dieux est toujours associée aux deux ou trois autres dettes congénitales, la dette à Yama se suffit à elle-même, elle domine et explique toutes les autres. Si l'homme est un être « emprunté », s'il détient un bien dont le propriétaire est la mort, il ne peut se libérer qu'en mourant : se racheter et disparaître ne font qu'un. Pour se libérer sans pour autant être anéanti, il faut faire accepter à Yama un substitut de ce qu'on lui doit : c'est le sacrifice. Une des manières de décrire le sacrifice consiste à le présenter comme un voyage qui emporte le sacrifiant jusqu'au ciel puis le fait revenir sur terre. Au cours de cette ascension, le sacrifiant se réserve dans le ciel une place qu'il viendra occuper définitivement après sa mort⁴² : il mourra, donc il rendra son bien à Yama ; cette mort ne signifie pas cependant disparition totale, car une forme de sa personne survivra et

38. Commentaire de Vātsyāyana aux *Nyāya-Sūtra* IV 60 dans l'édition *Bhāratīyavidyā* (Vārāṇasī 1966) ; IV 56 dans l'édition (avec traduction et commentaire) de W. RUBEN 1928.

39. ŚB III 6, 2, 16. Cf. LÉVI 1966 : 131.

40. AS VI 117, 1. Liste des passages parallèles, avec leurs variantes, dans la traduction de WHITNEY.

41. TS III 3, 8, 1. Cf. aussi TB III 7, 9, 8.

42. LÉVI 1966 : 131.

s'installera dans le lieu céleste qu'il est allé visiter et marquer. Ce qu'il a donné pour pouvoir rendre sa personne mais aussi la reprendre, c'est l'offrande sacrificielle, qui a pour destinataires les dieux, mais pour effet l'arrangement avec Yama. L'image de Yama est si fortement associée à son rôle de créancier qu'elle surgit aussitôt que se forme, dans le déroulement du rite, une situation de dette : promesse non tenue, attente non comblée, ou simplement opération prescrite mais non exécutée. « Le sacrificiant se charge d'une dette à l'égard de Yama quand il étale les plantes sur l'autel. S'il partait sans les brûler, ces plantes l'entraîneraient corde au cou dans l'autre monde. S'il les brûle, en récitant le *mantra* "ce qu'il y a en moi de non restitué [...]" il paie sa dette à Yama en ce monde même, et va libre de dette dans le monde céleste⁴³. » Toute dette est présence de la mort.

Dans son effort pour racheter sa personne à Yama, l'homme invoque l'aide d'Agni. Le *mantra* libérateur, on l'a vu, est adressé à Agni ; il prend Agni à témoin. Et nous lisons dans l'*Atharva-Veda* cette déclaration : « Je le fais savoir à Agni Vaiśvānara, s'il y a une dette, un engagement (*saṃgara*) à l'égard des dieux. Il sait le moyen de dénouer tous ces liens. Pussions-nous alors être unis avec ce qui est cuit⁴⁴. » La transformation sacrificielle, on le sait, est en effet une cuisson⁴⁵ : cuisson de la matière oblatrice, mais aussi cuisson du sacrificiant lui-même, dans cet échauffement ou cette combustion interne qu'est la *dikṣā*, consécration préalable qui est le moment où le sacrificiant fait abandon aux dieux de son corps profane et acquiert le corps divin qui lui permettra de faire le voyage du ciel, aller et retour. Au sortir de la *dikṣā*, l'homme, le sacrificiant, s'apprête donc à exécuter cette double opération : payer sa dette aux dieux, se racheter de la mort. Ce faisant, « il naît dans un monde qu'il a fait lui-même. C'est pourquoi on dit : l'homme naît dans un monde fait (par lui-même)⁴⁶ ».

A vrai dire, cette alliance avec Agni, grâce à quoi l'homme peut substituer au monde donné de la dette initiale le monde fait de l'œuvre sacrificielle, le sacrificiant ne peut la contracter qu'avec l'assentiment de Yama. Le créancier Yama est le maître d'accorder au débiteur mortel les conditions qui lui permettront de s'acquitter. En effet, Yama est celui qui donne à l'homme vivant un emplacement sur cette terre. « C'est Yama en vérité qui est le

43. TS III, 3, 8, 3.

44. AS VI 119, 2.

45. Voir le chap. 2 du présent volume.

46. ŚB VI 2, 2, 27.

maître des points de fixation (*avasāna*)⁴⁷. » Ici-bas comme dans l'au-delà, c'est Yama qui met fin à l'errance. Le morceau d'espace terrestre assigné au mortel par Yama est le lieu où il pourra installer le feu sacrificiel dit *gārhapatya*. Il faut remarquer que Yama agit ici en tant que détenteur par excellence du pouvoir royal, *kṣatra*, avec l'assentiment des Pères, dont la caractéristique principale est qu'ils sont un groupe, une multitude, *viś*, et par là même une image des *vaiśya*. Le pouvoir, la mort, le groupe (des morts) : telles sont les forces qui se conjuguent pour faire de l'homme un être qui réside et sacrifie. Cette procédure vaut pour toute forme d'occupation du sol, de délimitation d'un *kṣetra* : « Tout homme qui reçoit du *kṣatriya*, avec l'approbation des Pères, un lieu pour se fixer, le reçoit de façon correcte⁴⁸. » Cela est pour lui *sudatta*, « bien donné », puisque le *kṣatriya* est une réplique de Yama, et les Pères, le modèle de la collectivité.

Une autre manière de se « faire un monde » consiste à procréer. Engendrer des fils est le moyen, comme on l'a vu, de payer sa dette aux ancêtres. La libération est immédiate : il suffit qu'un homme ait vu le visage de son fils qui vient de naître pour qu'il soit dégagé de sa dette aux Pères, et assuré de gagner l'immortalité⁴⁹. Là-dessus se fonde la prééminence du fils aîné. « Il suffit que son fils aîné soit venu au monde pour qu'un homme soit un possesseur de fils (*putrin*), et libéré de sa dette aux Pères. C'est pourquoi le fils aîné mérite (de recevoir en héritage les biens de son père) en totalité⁵⁰. » Seul le fils aîné est donc engendré pour obéir aux injonctions du *dharma*. Les cadets sont *kāmaja*, conçus « pour le désir⁵¹ ». De même qu'il suffit d'être né pour qu'on découvre qu'on est une dette, la naissance biologique du fils suffit à libérer le père, avant même que le nouveau venu ne reçoive les premiers *saṃskāra* qui le qualifieront pour célébrer un rite : cet écart entre la situation rituelle, les effets rituels que produit l'événement biologique de la naissance, et le moment où le sujet peut assumer effectivement des responsabilités rituelles est bien marqué par les commentaires⁵². Tant qu'il n'a pas de fils, l'homme n'a point de monde⁵³. Tout comme le « monde fait » auquel donne accès la consécration sacrificielle, le monde que procure à son père le fils

47. ŚB VII, 1, 1, 3.

48. ŚB VII 1, 1, 4.

49. AitB VII 13. Cf. *Viṣṇu* XV 45.

50. *Manu* IX 106.

51. *Manu* IX 107.

52. Ainsi Kullūka *ad Manu*, *loc. cit.*

53. AitB *loc. cit.*, cité par Kullūka, *ibid.*

qui vient de naître est le monde de l'absence de dette : l'homme y coïncide avec lui-même, et cessant d'être un bien que réclament les créanciers, il *est* pleinement et véritablement. Si l'étymologie traditionnelle de *putra* explique le nom du fils comme « celui qui sauve (*tra-*) de l'enfer *put-*⁵⁴ » et qui, par conséquent, rend possible pour son père une vie bienheureuse dans l'au-delà, il en est une autre, moins fréquemment invoquée, mais plus vigoureuse encore, que l'on trouve dans un commentaire à BĀU I 5, 17 : « Il sauve (*trāyate*) son père par la plénitude (*pūraṇena*)⁵⁵. » Mais c'est la Śruti elle-même qui donne la formulation la plus radicale : « Quand un homme veut avoir une progéniture, il doit offrir une vache stérile aux plantes... Les plantes lui donnent une progéniture qui lui vient de lui-même. Il obtient une progéniture. Les plantes sont les eaux ; l'homme est ce qui n'est pas. Ce sont les eaux qui lui donnent l'être à partir de ce qui n'est pas⁵⁶. »

Il y a dans la dette aux Pères et dans le moyen de s'en acquitter un élément pathétique qui tient à ce que cet ensemble de notions porte sur les processus fondamentaux, et visibles, de la vie. Aussi bien la dette aux Pères donne-t-elle lieu, dans la littérature proprement religieuse, mais aussi dans les belles-lettres, à des développements plus étendus, plus diversifiés, plus mêlés d'éléments narratifs que les autres dettes de la liste. L'idée qu'on peut racheter sa personne en donnant au créancier un substitut, essentielle pour le règlement de la dette aux dieux et à la mort, est elle-même fondée sur l'autorité d'un exemple de fils réussissant à s'emparer de l'être qui servira de rançon à ses parents. C'est la légende de Suparṇī et Kadrū, qui raconte comment, dans les temps originaires, les dieux ont pris possession du *soma* céleste. Dans la version que présente TS⁵⁷, Kadrū, qui a dû aliéner sa personne aux dieux, parvient à gagner le *soma*, et s'en sert comme d'une rançon. Or c'est avec l'aide de ses fils qu'elle a pu s'en emparer. C'est donc à ses fils qu'elle doit son salut. Elle tire elle-même la leçon de l'histoire : « C'est pour cela (pour obtenir leur propre délivrance) que les parents ont des enfants⁵⁸. »

Encore voit-on dans cette légende par quelle série d'actes volontaires les fils font le salut de leurs parents. En revanche, dans

54. *Manu* IX 138 ; cf. *Nirukta* II 11 ; *Viṣṇu* XV 44. Cf. WACKERNAGEL 1896 : I, 113.

55. Commentaire de Śaṅkara. La même idée est exprimée *Nirukta*, *loc. cit.* : *putra* est tiré de la racine *pr-* « emplir », à cause du *nīparaṇa*, de ce « remplissage » que constitue l'offrande de riz aux Pères. Cf. SKÖLD 1926 : 282.

56. TS II 1, 5, 4.

57. TS VI 1, 6, 1.

58. Version plus développée, mais de même teneur, ŚB III 6, 2, 1-12.

le discours du ṛṣi Nārada, par quoi commence, dans l'AitB, l'histoire de Hariścandra et Śunahśépa⁵⁹, il est dit que le fils est un sauveur simplement parce qu'il existe. Cette déclaration volubile et passionnée énumère les raisons que l'on a de vouloir engendrer des fils. Réponses en dix strophes, remarque le narrateur, à une question qui n'en comportait qu'une : « En lui il paie sa dette et gagne l'immortalité, le père qui voit le visage de son fils né vivant... Par le fils les pères ont toujours franchi les ténèbres profondes. Lui-même naît de lui-même. Un fils est un bateau pourvu de vivres, bon pour la traversée... L'époux pénètre l'épouse : devenu embryon il pénètre sa mère. En elle renoué il naît au dixième mois. Une femme, voici pourquoi elle est femme : parce qu'en elle il naît à nouveau⁶⁰. [...] Pour qui n'a pas de fils, il n'est point de monde. Toutes les bêtes le savent. C'est pourquoi un fils monte sa mère et sa sœur. C'est là le chemin large et bienheureux que suivent, libres de chagrin, les hommes qui ont des fils. Bêtes et oiseaux le regardent. C'est pour cela qu'on s'accouple même avec sa mère. » Nārada montre donc, dans son discours, comment un homme devient pleinement lui-même dans et par son fils, mais raffine ou renchérit dans ce jeu de la différence et de l'identité : je (re)nais dans mon fils, et, mieux encore, c'est moi qui nais de moi-même quand mon fils vient au monde. Un problème est de savoir si la dette du père est purement et simplement annulée, ou transférée sur le fils : problème avant tout linguistique, puisqu'il s'agit de comprendre le sens exact du verbe dans l'expression *ṛṇam asmin samṇayati*⁶¹. Mais quelle que soit la solution juste en ce qui concerne la valeur de ce terme dans les plus anciens emplois, il est clair que les commentateurs et les auteurs de Smṛti y voient une manière de nommer le processus par lequel le père se décharge de sa dette en la rejetant sur son fils : si l'homme est, dès sa naissance, endetté envers les Mânes, c'est qu'il reçoit cette dette de son père. Mais cet endettement du fils est réitéré et confirmé à la mort du père. Le fils hérite des richesses

59. AitB, *loc. cit.*

60. Jeu sur le nom de la « femme », *jāyā*, et le verbe « il naît », *jāyate*.

61. Voir les arguments pour « mettre fin » chez GELDNER *ad* RS VIII 47, 17. Hésitation chez RENOUEV EVP VII : 95. Il est question dans cette strophe de se débarrasser de la dette comme on le fait d'un mauvais rêve, qu'on rejette sur Aptya. Personnage unique ici, Aptya devient triple dans le ŚB : le mythe exposé en ŚB I 2, 3, 1-5 conte comment Indra rejette sur l'un des Aptya, Trita, le péché d'avoir tué Viśvarūpa ; Trita s'en débarrassera à son tour sur l'homme qui offre un sacrifice sans verser de *dakṣiṇā*. Cf. DUMÉZIL 1956 : 37. Si les auteurs de l'hymne védique connaissaient déjà le mythe de ŚB, le rejet du cauchemar sur Aptya a chance de ne pas être une annulation pure et simple, mais un transfert qui ne s'arrêtera pas là.

que lui lègue son père parce qu'il hérite aussi de ses dettes, ses dettes « védiques », comme disent les commentateurs, c'est-à-dire ses dettes congénitales, aussi bien que ses dettes profanes, c'est-à-dire de l'obligation de restituer les biens matériels qu'il doit à ses créanciers humains⁶². Le survivant ne doit pas seulement payer la dette due aux morts, il lui faut encore prendre en charge les dettes laissées impayées par celui qui maintenant est mort. Le lien entre ces deux sortes de dettes est très fort. Les traités de *dharma* justifient l'obligation, pour le fils, de payer les dettes de son père mort en la rattachant au devoir proprement religieux de lui offrir les *pinḍa* destinés aux Mânes : or devenu Mâne, le père défunt rejoint le groupe de ces créanciers envers qui on est endetté de naissance et par définition⁶³.

La dette due aux Mânes occupe donc une place centrale dans l'idéologie brahmanique. Elle est un élément essentiel de la définition religieuse de l'homme. Mais, de plus, elle est invoquée comme ce qui rend compte de cette pulsion fondamentale qu'est le désir de se reproduire. En outre, elle justifie quelques-uns des principaux mécanismes de l'ordre social. C'est peut-être parce que tant de fonctions et de modes de fonctionnement lui sont assignés que la dette aux Pères est parfois présentée de telle sorte que le moyen de s'en acquitter semble le moyen de s'acquitter aussi des autres ; ainsi, dans le vers qui forme la « moralité » d'un conte, il est dit : « Les dettes que l'on mentionne, à l'égard des Pères, des dieux et des hommes, ces dettes, en vérité, un fils les acquitte [...] »⁶⁴. Avoir un fils, c'est payer la dette suprême (*antyaṃ ṛṇam*)⁶⁵, et ce peut être le symbole de toute libération : le roi parfait dont parle le troisième chant du *Raghuvamśa*⁶⁶ veut fêter la naissance de son fils par une amnistie générale ; mais il n'y a pas de déteu dans son royaume, et la seule libération qu'il puisse prononcer est celle de sa propre personne ; il est libre désormais de ce lien qu'est la dette à l'égard des Pères.

Avec la naissance de son fils, l'homme cesse d'être un débiteur, et se transforme en un créancier en puissance : pourvu d'une progéniture, il est assuré de recevoir après sa mort les *samskāra* qui feront de lui un Mâne. Sans doute peut-on faire une remarque

62. Cf. *Nārada-Smṛti* IV 6 et 9. Voir KANE III : 416 sq.

63. Discussion détaillée sur le rapport entre le nombre des générations d'ancêtres à qui on offre des *pinḍa* et dont on est tenu de payer les dettes chez KANE III : 443 sq.

64. BÖHTLINGK 1870-1873 II : 380 sq., n° 4071. Cf. *Mārkaṇḍeya-Purāṇa* III 40.

65. Kālidāsa, *Raghuvamśa* I 71.

66. *Ibid.*, III 20.

analogue à propos de la dette aux dieux : quand il a correctement offert son sacrifice, l'homme est en droit d'attendre, comme quelque chose qui lui est dû, le bien qu'il visait quand il faisait son oblation : « On annonce à la divinité (qu'on va lui faire oblation). Voici pourquoi : quelles que soient ces divinités, elles considèrent que c'est pour elles une dette que d'avoir à exaucer le désir qui est celui du sacrificiant au moment où il fait oblation⁶⁷. » Tel est du reste le sens de la *śraddhā* : la confiance, la croyance de l'homme repose sur l'idée que le rite qu'il accomplit lui donne une créance sur les dieux⁶⁸.

Ne peut-on imaginer un état neutre, où l'homme ne serait ni débiteur ni créancier, mais véritablement dégagé de tout le système de la dette ? Cette situation est évidemment celle de l'homme qui a obtenu la délivrance absolue (*mokṣa*) et qui, se fondant dans le *brahman* suprême, n'aspire ni à renaître ni même à jouir indéfiniment des félicités du *svarga*. Le monde de l'absolu est le monde de l'absence de dette. Pour décrire le lieu où respandit le *paraṃ brahma*, la *Brahma-Upaniṣad* nous dit que « là ne règnent ni les dieux, ni les *ṛṣi*, ni les Pères⁶⁹ ». Dès cette vie-ci, l'homme (le *dvija*, en vérité, dans le brahmanisme orthodoxe) peut se préparer à ce monde sans créanciers ni débiteurs, et le vivre par anticipation. Il lui faut pour cela embrasser l'état de « renonçant ». Abandonner la vie sociale, abandonner les rites (en les intériorisant), gagner l'autonomie par l'ascèse ; cette perspective est ouverte par la théorie des *āśrama* à l'homme qui veut sortir du cercle de la dette. Mais les traités de *dharma* qui expliquent ce que sont les quatre stades de la vie affirment avec insistance que celui-là seul peut s'engager sur la voie du *saṃnyāsa* qui a déjà réglé ses dettes « védiques ». Ainsi lit-on dans *Manu*, pour ne prendre qu'un exemple parmi tant d'autres : « Une fois qu'il s'est

67. ŚB I 1, 2, 19.

68. RS VIII 32, 16 nous donne peut-être la formule de ce renversement : « Il n'y a plus maintenant de dette (*ṛṇā*) pour les prêtres *brahman* qui ont pressé le *soma* sans tarder. Le *soma* n'a pas été bu sans compensation (*apratā*). » Ce que GELDNER 1951 : 344 explique ainsi : les officiants ont payé leur dette à Indra. Celui-ci leur doit une contrepartie, il est à son tour endetté.

Sur la croyance et la créance, et notamment sur la *śraddhā* védique, voir BENVENISTE 1969 : I, 171-179.

Débiteur en ce monde, l'homme, s'il s'acquitte de sa dette ici-bas, peut faire valoir une créance — mais pour l'au-delà. Or si l'on voit bien quels sont les titres qui constituent le crédit de l'homme, rien ne nous dit, répétons-le, ce qui fonde la réclamation des dieux, des *ṛṣi* et des Pères. En fait le raisonnement brahmanique se déroule dans l'autre sens : j'offre des sacrifices — c'est donc que je suis en dette à l'égard des dieux.

69. *Brahma-Upaniṣad* 3. *Samnyāsa-Upaniṣad*'s (Adyar, Madras, 1966), p. 184. Sur ce texte, cf. SPROCKHOFF 1976 I : 110-115.

acquitté des trois dettes, il (le *dvija*) peut appliquer son esprit à la libération. Mais celui qui cherche la libération sans s'être acquitté se précipite vers l'abîme⁷⁰. » « Le *dvija* qui cherche la libération sans avoir étudié les Veda, sans avoir engendré de fils, sans avoir offert de sacrifice, celui-là se précipite dans la chute⁷¹. » L'homme véritable est celui qui se reconnaît comme dette et fait ce qu'il y a à faire pour s'en acquitter. Autrement il est un homme de manière incertaine, il est un faux-semblant d'homme, un *anaddhāpuruṣa*⁷². Ce que veulent bien admettre les traités de *dharma*, c'est qu'il n'est pas nécessaire de passer toute sa vie à régler sa dette à l'égard des dieux, et qu'il vient un moment où l'on peut cesser d'offrir des sacrifices, si du même coup on cesse de mener une vie sociale et de nourrir ses passions. Le problème que semble se poser l'orthodoxie brahmanique est de savoir comment contenir dans le cadre du *dharma* les mouvements qui portent l'homme vers le *mokṣa* : le renonçant espère une libération qui soit autre que celle que l'on obtient en rachetant sa propre personne et en troquant le rôle de débiteur pour celui de créancier ; comment ce chemin différent peut-il être aussi le prolongement du même chemin⁷³ ? Les moyens mis en œuvre sont, d'une part, une interprétation « sacrificielle » du renoncement (la cérémonie d'entrée en *saṃnyāsa* et le mode de vie même du *saṃnyāsin* sont analysés comme une sorte de transposition du sacrifice à l'intérieur de la personne) ; d'autre part, un aménagement de la vie de l'homme en périodes distinctes se succédant dans un ordre défini, le renoncement ne pouvant venir qu'après que les autres stades auront été parcourus.

Bien entendu, cette solution rencontre des résistances. Les plus anciens commentateurs des textes de *dharma* en tiennent compte. Par exemple, la *Mitākṣarā* enseigne que l'obligation d'engendrer des fils ne s'applique qu'à celui qui est en état de le faire, c'est-à-

70. *Manu* VI 35.

71. *Manu* VI 37.

72. L'*anaddhāpuruṣa*, homme « de manière incertaine », doit son indétermination au fait que se refusant aux rites il est « inutile aux dieux, aux Pères, aux hommes » selon ce qui est dit AitB VII 9. Cf. aussi le commentaire de Mahidhara ad VS XI 16. Un *anaddhāpuruṣa* (homme réel ou effigie) doit être présent, curieusement, dans la cérémonie de l'*agnicayana* : le cortège (hommes et bêtes) chargé de rapporter l'argile dont on fera les briques de l'autel du feu doit regarder un *anaddhāpuruṣa*, sur le chemin de l'aller et sur celui du retour. Cf. ŚB VI 3, 3, 4 et 14. Voir chapitre 3 du présent volume.

73. Sur le rapport entre *mokṣa* et *dharma*, voir, parmi les nombreuses études que Madeleine Biardeau a consacrées à ce sujet, le chapitre intitulé « Renoncement et intériorisation du sacrifice » dans BIARDEAU, MALAMOUD 1976 : 57-80. Voir aussi BIARDEAU 1972 : 35-56, 80-94 et *passim*.

dire à l'homme qui a une femme⁷⁴. Mais on peut passer directement de l'état d'étudiant brahmanique à celui de *saṃnyāsin* : si on ne se marie pas, on est quitte de la dette envers les Pères. Cette façon de voir implique une interprétation très hardie du texte védique, expressément formulée du reste ; on naît en tant que dette, mais ce n'est pas de la naissance biologique qu'il s'agit, c'est de la naissance en tant qu'*adhikārin*, c'est-à-dire personne apte et habilitée (par ses capacités, son désir, ses qualifications rituelles) : un problème ne se pose pas à qui n'a pas et ne veut pas acquérir les moyens de le résoudre⁷⁵.

Le souci de la *Mitākṣarā* est en somme d'ordre pratique : établir que la société dharmique peut faire une place à celui qui, dans son plan de vie, souhaite contourner l'état de « maître de maison » (*grhastha*). Les Naiyāyika procèdent autrement. Leur but est plus ambitieux : montrer que la théorie védique de la dette n'est pas incompatible avec l'idée de *mokṣa*. Nous avons vu plus haut qu'un élément de cette démonstration est une glose du mot *ṛṇa*, glose qui va dans le même sens que le raisonnement de la *Mitākṣarā* sur l'*adhikāra* : *ṛṇa* est employé figurément, et quand nous lisons que l'homme naît chargé de dettes (*ṛṇaih*), il faut comprendre qu'il naît chargé de dettes pour ainsi dire (*ṛṇair iva*) ; et de même pour la naissance : ce n'est pas la naissance proprement dite, mais l'entrée dans l'état d'étudiant brahmanique ou de maître de maison⁷⁶. Autre étape de l'argumentation : des textes védiques, en prose ou en vers, mentionnent la délivrance et présentent l'ascèse du renonçant comme un moyen d'y parvenir⁷⁷. Puis : la doctrine des quatre stades de la vie (y compris, donc, l'état de *saṃnyāsin* qui n'a de sens que si la délivrance est concevable et possible) est amplement exposée dans les Itihāsa, les Purāṇa et les Dharma-śāstra ; or tous ces textes font autorité, et s'appuient sur la révélation védique ; du reste, si on mettait en doute la validité des Dharma-śāstra, ce serait le désordre général, une agitation sans trêve⁷⁸. Enfin, tous les *kleśa*, tous les asservissements qui tourmentent l'homme et l'avilissent, ne l'empêchent pas de connaître le sommeil profond ; or l'état de délivrance est très semblable au sommeil profond : celui-ci n'est pas

74. *Mitākṣarā ad Yājñavalkya* III 57.

75. La *Mitākṣarā* se réfère à la *Jābāla-Upaniṣad* 4, sur quoi voir maintenant SPROCKHOFF 1976 : 95-105. Voir aussi MALAMOU 1977 : 36 sq.

76. Vātsyāyana *ad Nyāya-Sūtra* IV 60. Cf. *supra*, n. 37.

77. *Ibid.*, IV 61.

78. *Ibid.*, IV 62.

rendu impossible par les *kleśa* ; la dette congénitale n'est pas un obstacle définitif à la délivrance ⁷⁹.

Les textes que nous venons de mentionner cherchent donc à interpréter la doctrine de la dette de manière à la rendre compatible avec la perspective du *mokṣa* et un renoncement qui pourrait s'étaler sur toute la durée de la vie.

Une inscription que nous a fait connaître J. D. M. Derrett ⁸⁰ présente une argumentation qui suit la même ligne, mais en sens inverse : adapter la quête de la délivrance et l'engagement dans une forme de *saṃnyāsa* en sorte de les rendre compatibles avec la doctrine de la dette. Ce texte, qui date du XIV^e siècle, traite des vœux que doivent prononcer les membres de la secte Pāsupata. Il s'agit d'établir que la vie, ascétique à certains égards, et tournée vers la délivrance, qui est celle de la secte, exclut le célibat permanent ; et la raison invoquée, à une époque si tardive, et dans un milieu si éloigné de l'orthodoxie, est qu'il faut bien obéir aux injonctions védiques, payer sans discontinuer sa dette aux dieux, donc sacrifier, et, pour s'acquitter de la dette aux Pères, pratiquer le mariage et faire des enfants ⁸¹ !

Souvent affadie ou vidée de son sens, la doctrine brahmanique des dettes congénitales est étonnamment vivace dans la pensée indienne, tout au moins dans l'hindouisme. Les courants religieux fondés sur la *bhakti* lui font un sort : la grâce soudaine et souveraine du dieu permet au dévot de se défaire de la triple dette. Ainsi le *Vāyu-Purāṇa* enseigne qu'en faisant le pèlerinage de Gayā, en se baignant dans le *tīrtha*, le fidèle se délivre des trois dettes, gagne pour lui-même le *mokṣa*, et surtout fait en sorte que ses Pères soient conduits, par le dieu, sur le chemin du ciel ou du *brahma-loka* ⁸².

79. *Ibid.*, IV 63.

80. DERRETT 1977 : I, 117.

81. Le discours de Nārada, au début de l'histoire de Hariścandra et Śunaḥśepa, AitB VII 33, contient une critique de l'ascétisme : « A quoi bon la crasse, la peau de chèvre, les longs cheveux, la brûlure ascétique (*tapas*) ? Cherchez plutôt à avoir un fils... »

82. *Vāyu-Purāṇa* LXXVII 106 ; CVIII 89 ; CX 60 ; CXI 29 ; 31.

En dehors du système des trois dettes védiques, innombrables sont les histoires édifiantes, d'inspiration « bhaktique », où l'on voit un homme engager contre une somme d'argent une part essentielle de sa personne : dans le cas d'un musicien, ce peut être son *rāga favori*, qu'il dépose en quelque sorte, entre les mains de son créancier, et qu'il s'interdit de chanter tant qu'il n'aura pas remboursé. Un exemple en est l'aventure de Narasiṃha Mehta, que rapporte MAJUMDAR 1965 : 301. En fait, c'est le dieu Dāmodara qui a imposé cette épreuve à son dévot, et c'est lui, bien sûr, qui le tirera d'affaire.

Cette aptitude à mettre en gage des biens non matériels, intimement liés à la

Mais ce qui surtout est remarquable, c'est la force des liens qui unissent la dette religieuse à la dette matérielle. Le passage d'un registre à l'autre est constant. Nous avons vu que la dette « védique » aux Pères était, en dernière analyse, ce qui fondait et justifiait la transmissibilité des dettes « profanes » d'une génération à l'autre⁸³.

Et les *Grhya-Sūtra* de Gobhila nous apprennent aussi que le malheureux débiteur qui reconnaît sa dette, mais est incapable de la payer, doit faire offrande d'une feuille de *golaka* (?) en récitant un des *mantra* védiques qui ont trait à la dette constitutive : « Ce que j'ai emprunté et n'ai point restitué, le trésor de Yama avec lequel je vais et viens, de cette dette, ô Agni, puissé-je être libéré ! De mon vivant même, je te le restitue [...] »⁸⁴. La dette matérielle est une image, une manifestation particulière de la dette congénitale, c'est-à-dire, en somme, du fait que l'homme est mortel.

Mortel, habité par le désir, et investi par la parole : tenu, donc, de se porter vers l'avenir et de promettre⁸⁵. Les textes védiques

personne de l'emprunteur, sans que pourtant il s'agisse de l'aliénation totale qu'est l'esclavage, rappelle ce qu'Hérodote relate au livre II n° 136 de ses *Histoires* : que, sous le règne du roi Asychis, les Égyptiens furent autorisés à contracter des dettes en donnant comme gage la momie de leur père (et avec le risque, s'ils ne remboursaient pas, de perdre eux-mêmes le droit d'être ensevelis). Comme dit Saul Bellow, « I think the dead owe us a living » (*Humboldt's Gift*).

83. La théorie du *karman* permet une sorte de comptabilité générale englobant les richesses matérielles et les mérites spirituels. Un ascète ou un brahmane *agnihotrin*, s'il meurt en laissant des dettes profanes (et dans l'hypothèse où il n'aurait point de fils pour les prendre en charge) perd tout le mérite de ses observances, et le reverse sur ses créanciers. (*Nārada-Smṛiti* IV 5. Cf. KANE III : 417.)

84. GobhGS IV 4, 26. De même, le débiteur qui, faute d'avoir pu satisfaire son créancier du vivant de celui-ci, s'acquitte auprès de son fils, ou de quelque autre de ses héritiers, doit réciter les hymnes AS VI 117, 118 et 119 qui sont des prières et des reconnaissances de dette à Yama. Ces instructions visent donc à mettre les dettes matérielles à l'égard d'un mort sous le signe de la dette constitutive à l'égard de la mort. Elles sont données dans la *Padhhati* de Keśava *ad Kausika-Sūtra* XLVI 36. Cf. HENRY 1904 : 216 ; CHATTERJEE 1971 : 83.

Symétriquement, on trouve en *Garuḍa-Purāṇa* I 205, 91 *sq.* un éloquent éloge de l'usure (*kusida*) comme mode de subsistance permis même aux brahmanes en période de détresse : et tout le péché inhérent à cette activité est effacé si on fait une *pūjā* aux dieux, aux Pères et aux brahmanes, c'est-à-dire, en somme, aux trois créanciers des dettes congénitales ! (Les brahmanes, dépositaires du savoir védique, peuvent être considérés, semble-t-il, comme les représentants des *ṛṣi*.)

85. Cf. TRICAUD 1977 : 107.

GERNET 1968 : 274 *sq.* montre que la créance et le crédit comme attente, anticipation sur l'avenir et donc jeu sur le temps n'apparaissent que tardivement dans le droit grec. Dans l'Inde, en revanche, dans les ouvrages de *dharma* qui sont, il est vrai, bien plus tardifs que les documents grecs auxquels se réfère Gernet, l'usage pervers du temps par le créancier est prévu et condamné. Cf. KANE III :

qui définissent l'homme comme une dette sont éclairés par d'autres passages du Veda qui, avec des mots différents, disent en vérité la même chose : « L'homme sait le monde et le non-monde ; par le mortel, il veut gagner l'immortalité [...] (Parmi les animaux, seul) l'homme dit ce qu'il a appris [...] il sait ce que c'est que demain ⁸⁶. »

423. C'est, du reste, pour empêcher le créancier de laisser monter indéfiniment le volume des intérêts avec le passage du temps qu'est instituée la règle du *dvaigunya* (moderne *dāmdupaṭ*) sur quoi voir KANE III : 423-427 ; DERRETT 1968 : 113, 294 (Bibliographie). Que cette règle, au cours des âges, ait été constamment tournée ou négligée, et que le créancier ne se prive pas d'attendre que les intérêts dépassent le capital n'empêche pas que les traités de droit n'aient bien vu ce rapport entre la dette et le temps. D'autre part, il est clair que la pensée du débiteur, et notamment de l'homme débiteur par définition, est tournée avec crainte vers le moment de l'échéance, ou bien avec espoir vers le moment de la libération.

86. AitĀ II 3, 2 : *veda lokālokau martyenāmṛtam īpsati vijñātaṃ vadati... veda śvāstanam.*

Sémantique et rhétorique dans la hiérarchie hindoue des « buts de l'homme »

Quatre égale trois plus un

« Si je savais quelque chose qui me fût utile, et qui fût préjudiciable à ma famille, je la rejetterais de mon esprit. Si je savais quelque chose utile à ma famille, et qui ne le fût pas à ma patrie, je chercherais à l'oublier. Si je savais quelque chose utile à ma patrie et qui fût préjudiciable à l'Europe, ou bien qui fût utile à l'Europe et préjudiciable au Genre humain, je le regarderais comme un crime ¹. »

Ces lignes de Montesquieu semblent être d'abord l'écho, puis l'antithèse d'une strophe du *Mahābhārata* : « Il faut, pour [conserver] une famille, [savoir] abandonner un homme ; pour un village, une famille ; pour un pays, un village ; et pour son propre Soi, la terre [entière] ². »

Il serait injuste d'opposer abstraitement la leçon d'abnégation et d'universalisme de Montesquieu à l'égoïsme que recommande en fin de compte le texte indien. Mais les deux formules, qui répondent au même type de question, sont assez semblables pour permettre une comparaison qui fasse apparaître des différences pertinentes. Pour ce qui est du contenu, la différence fondamentale est celle-ci : Montesquieu veut fonder une morale politique sur une

1. MONTESQUIEU, 1949 : 980.

2. Mbh V 128, 49 (édition de Bombay). La même idée est formulée en V 37, 17 : « En situation de détresse, il faut garder sa richesse ; garder son épouse, même s'il faut perdre sa richesse ; toujours se préserver soi-même, même au prix de sa richesse et de son épouse. » Ce texte figure aussi en *Manu* VII 213, et la pensée est précisée en 212. Une variante au texte que nous citons figure dans STERNBACH 1963 : 128 ; la gradation y comporte cinq termes : individu, famille, village, province — et la personne du roi.

critique des individus et des groupes qui n'ont d'autre horizon qu'eux-mêmes. C'est, en effet, sa propre personne, sa famille, son pays, son Europe, que chacun doit apprendre à sacrifier au profit, à chaque étape, de l'ensemble immédiatement supérieur, le bénéficiaire ultime étant le groupe universel, celui que tout homme peut revendiquer comme sien : l'humanité tout entière. L'auteur indien, de son côté, énonce une maxime politique qui s'adresse au roi : le souverain doit savoir renoncer à une partie pour sauver le (reste du) tout, abandonner l'accessoire, s'il le faut, pour garder l'essentiel ; or l'essentiel, dans un royaume c'est la personne même du roi, c'est-à-dire ce qui, pour le roi, est son propre Soi³.

La comparaison entre ces textes doit porter aussi sur leur forme : dans l'un et l'autre cas, nous avons une séquence de quatre propositions répétant la même structure ; la progression d'une étape à l'autre est assurée par une variation lexicale très faible. Mais un contraste essentiel apparaît : le développement de Montesquieu est linéaire, continu, et, en quelque sorte, prévisible ; il y a le même rapport entre la proposition 1 et la proposition 2, qu'entre 2 et 3, ou 3 et 4 ; l'élément caractéristique de 2 est un terme désignant un ensemble qui englobe quantitativement l'élément caractéristique de 1, et ainsi de suite. Au contraire, la strophe (c'est un *śloka*, séquence de deux vers, constitués chacun de deux éléments, *pāda*) est construite de telle sorte que son quatrième quart produise un effet de surprise : le mouvement change de direction et s'achève par ce qui apparaît comme un brusque retour en arrière, et qui est en fait un passage à un autre plan ; on s'attend à trouver en quatrième position un groupe humain ou une unité territoriale plus ample que le « pays » (*deśa*), et ce qui se révèle en fait c'est l'intériorité d'une personne, l'*ātman* (du roi). Tandis que la phrase de Montesquieu s'analyse en 1 + 1 + 1 + 1, la strophe sanscrite doit être découpée en 3 + 1 ; l'écart entre les trois premiers *pāda* et le quatrième est d'autant plus net que ce n'est pas le « pays » seulement qui doit être sacrifié à l'*ātman*, mais une unité nouvelle, la terre entière⁴. Le schéma de la comparaison est donc celui-ci :

3. L'*Arthaśāstra* VI 1, 1 énumère les éléments fondamentaux (*prakṛti*) qui constituent l'État : ce sont *a*) le souverain (*svāmin*), *b*) les ministres (*amātya*), *c*) la population et le territoire, ou, plutôt, le territoire en tant que porteur de population (*janapada*), *d*) la forteresse (*durga*), *e*) le trésor (*kośa*), *f*) la force armée (*daṇḍa*), *g*) les alliés (*mitra*). L'énumération est par ordre d'importance décroissante. Cf. KANGLE 1965 : 127 sq. ; DUMONT 1966 : 371 sq.

4. Le territoire sur lequel le roi règne effectivement est l'image ou le résumé de la terre tout entière, comme le montrent les noms les plus usuels du roi : *bhūpati*, « maître de la terre », *prthivīpāla*, « protecteur de la terre », etc. D'autre part, le roi est le propriétaire éminent du sol, quelles que puissent être dans l'histoire de l'Inde ancienne les variations du régime de la propriété foncière.

Montesquieu	Mahābhārata
1. moi < ma famille	1. individu < famille
2. ma famille < ma patrie	2. famille < village
3. ma patrie < l'Europe	3. village < pays
4. l'Europe < le genre humain	4. terre entière < ātman.

Quand le poète organise le *śloka* en 3 + 1 *pāda*⁵, il reproduit un stéréotype fondamental du discours indien. Quand un texte sanscrit⁶ entreprend de dénombrer les parties d'un tout, ou de narrer une suite d'événements⁷, deux cas peuvent se présenter :

a) la totalité considérée est faite d'éléments homogènes et placés sur le même plan. L'énumération exhaustive aboutit évidemment à des nombres divers, mais on constate une tendance très forte à voir le tout comme constitué de cinq parties : « Quintuple est le sacrifice, quintuple la victime, quintuple l'homme ; tout ce qui existe est quintuple », affirme la *Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad*⁸. Fréquemment aussi, c'est le nombre 16 qui symbolise la totalité : on sait que la manière usuelle, en Inde, de dire « cent pour cent » est « seize seizièmes » ;

b) dans le dénombrement apparaît entre le terme ultime et tous ceux qui le précèdent une différence profonde, d'un tout autre ordre que celle qui sépare les éléments de l'ensemble pénultième. Or ce deuxième type d'énumération aboutit le plus souvent (et il s'agit de listes de notions qui sont d'une importance extrême pour la culture et la pensée brahmaniques) au nombre 4 : X est formé de A, B, C, et, en outre, il y a D. Le fait a été maintes fois reconnu, sinon étudié systématiquement⁹. Signalons seulement l'étude de Syrkín (1967), sur laquelle nous aurons à revenir.

5. Au découpage formel du *śloka* se superpose très fréquemment, pour le sens, le découpage en 3 + 1 dont nous parlons : le dernier *pāda* apparaît volontiers, surtout dans les strophes gnomiques, comme la « pointe » qui permet au texte de s'achever par un effet de surprise.

6. C'est à l'Inde brahmanique, telle que nous la font connaître les textes sanscrits, que s'appliquent nos remarques.

7. Les récits qui se laissent analyser en séquences ou énumérations d'événements le plus aisément sont les contes, comme l'histoire de la jeune fille et ses quatre prétendants, dans *Les Contes du vampire*, ou bien les textes qui décrivent le déroulement d'un rite ou d'une portion d'un rite, ainsi « les trois pas de Viṣṇu » (*viṣṇukrama*), plus le pas de dépassement (*atikrama*) que doit exécuter le sacrificiant à la fin du sacrifice védique, ApSS XIII 18, 9. Cf. RENOUE 1954 : 141, GONDA 1970 : 146.

8. BĀU I 4, 17. Traduction d'après HUME 1931 : 86.

9. La bibliographie que donne SYRKIN 1967 : 163 sq. porte surtout sur les ouvrages qui étudient cette structure comme un trait universel. S'agissant de l'Inde

La langue sanscrite elle-même (et pas seulement les textes sanscrits) témoigne de ces deux manières de concevoir le « quatrième » : le sanscrit védique possède en effet deux expressions pour cet ordinal, *caturtha* et *turiya*. L'histoire de ces deux formes, la délimitation de leurs zones d'emploi respectives seraient la matière d'un examen philologique détaillé, qui n'aurait pas sa place ici. Qu'il suffise de mentionner que, dans les textes du védisme tardif où ces deux formes coexistent, *caturtha* s'applique de préférence au quatrième (qui n'est pas nécessairement le dernier) d'une série de type linéaire, tandis que *turiya*, ou sa variante *turya*, vaut pour le « quatrième » en tant qu'il est le + 1 qui, dans une énumération à rupture, vient compléter une série de trois ¹⁰. D'autre part, l'adjectif ordinal *turiya*, substantivé, est, à partir des Upaniṣad, une façon de nommer l'Absolu : à l'état de veille (*jāgarita-sthāna*), au sommeil avec rêve (*svapna*), au sommeil sans rêve (*suṣupti*), succède et s'oppose un état de conscience radicalement différent qui est une identification avec le *brahman* (autre nom de l'Absolu) : état indicible, qui n'a pas d'autre nom que ce numéro d'ordre ¹¹.

Parmi les exemples, innombrables, de ce schéma 3 + 1, on peut distinguer plusieurs groupes, suivant la nature et la fonction de l'écart qui sépare les trois premiers termes du quatrième.

a) Le cas le moins fréquent est celui où le + 1 est un résidu défini négativement par l'absence d'une caractéristique commune aux trois premiers termes : ainsi, la liste des « classes » (*varṇa*) constitutives de la société brahmanique. Les trois premiers *varṇa* comprennent les deux fois nés (*dvija*), tandis que le quatrième, celui des *śūdra*, regroupe des hommes qui n'ont pas d'autre naissance que leur naissance biologique. De même, parmi les quatre Veda, le groupe des trois premiers forme la *trayī vidyā*, le « Triple Savoir », tandis que l'Atharva est à part : considéré comme inférieur, et quelque peu inquiétant, le plus souvent, il est

védique et brahmanique, il convient d'ajouter à BERGAIGNE 1883, II : 123-128, MINARD 1956 : § 303 a ; RENOU 1978 : 51, 61, 64, 70 sq. ; GONDA 1965 : 115 sq. ; 1970 : 57 sq. ; 1976 : 115 sq. ; DUMÉZIL 1956 : 59 ; SYRKINE et TOPOROV 1968 : 27-32. Voir aussi maintenant, en dialogue avec la présente étude, DUBUISSON 1984.

10. L'analyse étymologique comparative permet d'établir que *turiya* est construit sur une forme contractée du radical *catur-*, « quatre ». Il faut admirer la perspicacité des grammairiens indiens, qui, se fondant sur le sanscrit seulement, ont reconnu la parenté formelle de *caturtha* et de *turiya* (Vārtt. *ad* Pāṇini V 2, 51). Mais la spéculation philosophique s'est orientée dans une tout autre direction : elle fait de *turiya* un dérivé de la racine verbale TR, TUR, « franchir », et interprète cet adjectif comme « ce qui est au-delà ». Cf. RENOU 1978 : 86.

11. *Māṇḍūkya Upaniṣad* 3-7. Cf. FALK 1986 : 274.

aussi exalté au-dessus des trois autres par ceux qui se réclament de lui¹².

b) Le quatrième terme désigne une donnée visible, par opposition aux trois premiers, qui sont dans un au-delà inaccessible : la parole, *vāk*, est faite de trois parties hors de la portée de l'homme, et d'une quatrième, la parole humaine¹³. De même le *puruṣa* cosmique : une de ses quatre parties seulement est manifeste dans les êtres¹⁴. Il y avait à l'origine quatre feux : le feu que connaissent les hommes présentement n'est que l'un d'eux, le seul qui ait subsisté¹⁵. La jeune fille est d'abord, et successivement, l'épouse de ces personnages divins que sont Agni, Soma et le Gandharva ; c'est en quatrième lieu seulement qu'elle devient l'épouse de son mari humain (qui la reçoit donc comme un reste laissé par les dieux)¹⁶.

c) Inversement, aux trois parties perceptibles et finies, fait suite une quatrième qui symbolise une ouverture sur l'infini : la strophe védique dite *gāyatrī* est faite de trois vers (littéralement de trois quarts, *pāda*), mais on évoque son quatrième *pāda* « qui resplendit au-delà de l'atmosphère¹⁷ ». Il y a trois mondes, plus le non-monde¹⁸ ; trois paroles sacrées, plus le silence¹⁹. La syllabe mystique *om* se décompose, conformément aux règles de la phonétique sanscrite, en trois phonèmes *a*, *u*, *m*, tous trois chargés de significations symboliques ; mais, en outre, cette syllabe se prolonge par une vibration qui peut durer indéfiniment et qui, bien sûr, a son symbolisme propre²⁰. La queue du dragon Śiṣumāra est faite de quatre segments : les trois premiers correspondent à des divinités, Agni, Indra, Prajāpati ; mais le quatrième représente l'*abhaya*, « absence de crainte », et ce terme est encore une désignation de l'Absolu²¹. On peut faire entrer dans ce groupe la liste des stades, ou stages, *āśrama*, dont la succession constitue la biographie canonique du brahmane : le quatrième *āśrama*, celui qui consiste à mener une vie d'anachorète renonçant (*saṃnyāsin*), se distingue des trois premiers en ce qu'il ne fait pas partie obligatoirement du cursus

12. BLOOMFIELD 1897 : XL sq.

13. RS I 164, 45. Cf. RENOUE 1941 : 161 sq.

14. RS X 90, 4.

15. TS II 6, 6, 1 ; ŚB I 2, 3, 1.

16. PārGS I 4, 16.

17. BĀU V 14, 5.

18. TS II 6, 4, 2.

19. Cf. RENOUE 1978 : 73.

20. *Atharvasīra Upaniṣad* 5.

21. TA II 19.

(en fait, la voie du renoncement n'est ouverte qu'à un petit nombre de personnes); une cérémonie fort spectaculaire marque l'entrée dans l'état de « renonçant » et la rupture avec ce qui le précède; en outre, dans les trois premiers *āśrama*, les obsèques sont une incinération, tandis que les « renonçants » sont, en règle générale, inhumés: ce sont là des faits de rituel, qui donnent une sanction matérielle aux idées, développées dans les textes normatifs, sur la coupure radicale que constitue le *saṃnyāsa* « entrée en renoncement »; en regard, les traits qui caractérisent l'état d'ermite forestier (*vānaprastha*) comme une transition entre l'état de maître de maison et celui de renonçant et qui pourraient invalider l'analyse des *āśrama* en 3+1 sont de bien moindre importance.

d) Enfin, le quatrième élément complète, ou bien englobe, ou bien encore transcende les trois premiers, et, en même temps, en exprime la quintessence. C'est ainsi que la syllabe *om* est l'exclamation qui forme le +1 d'une série de trois énoncés mystiques (les *vyāhṛti*): *bhur bhuvah svaḥ*, termes que l'on traduit approximativement par « terre! espace! ciel! » (mais leur fonction comme élément de rite et comme support de méditation importe beaucoup plus que leur signification). La spéculation des grammairiens-théologiens est l'occasion d'un jeu (sur les mots et les nombres) qui consiste à attribuer à la parole des traits qui appartiennent en fait aux vocables qui la nomment: la parole est faite de trois parties, parce que le mot qui signifie « syllabe », *akṣara*, est lui-même trisyllabique; mais la parole comporte en outre une quatrième partie, correspondant à l'unique syllabe du mot *vāk* qui lui-même signifie « parole »²².

Les buts de l'homme

Les quelques illustrations que nous venons de donner sont de portée très inégale. Certaines sont des créations fugaces ou limitées à des domaines très restreints du rituel ou de la spéculation et témoignent surtout de la facilité avec laquelle le discours énumératif, quel que soit son objet, se plie à ce schéma. Mais il nous faut maintenant aborder un exemple beaucoup plus complexe et qui concerne un aspect essentiel de l'idéologie brahmanique: le système des *puruṣārtha*. Dans la série des quatre buts de l'homme, la Délivrance, *mokṣa*, est évidemment le +1. Cette

22. ŚB VI 3, I, 43.

structure se révèle d'abord par des indices formels que nous offre la terminologie : les trois premiers *puruṣārtha*, (dans l'ordre où ils sont énumérés généralement) forment solidairement le *trivarga* ; ce « Triple Groupe » se transforme en *caturvarga*, « Quadruple Groupe », lorsqu'on lui ajoute un quatrième terme, qui est, invariablement, *mokṣa*²³. Autrement dit, l'Ordre, *dharma*, l'Intérêt, *artha*, et le Désir, *kāma*, constituent un ensemble qui a sa propre cohérence et se suffit à lui-même ; la Délivrance, au contraire, ne peut apparaître que sur un fond de Triple Groupe et n'a de sens que par rapport à lui. D'autre part, l'usage le plus répandu est d'énumérer les termes du *trivarga* dans l'ordre hiérarchique décroissant, comme nous venons de le faire ; avec la mention du quatrième But, le mouvement s'inverse, puisque la Délivrance est supérieure à l'Ordre. Tel est du moins le stéréotype. (Patañjali *ad Pāṇini* II 2, 34 enseigne cependant que dans les composés *dvandva* constitués de deux noms de *puruṣārtha* l'ordre est indifférent.) Il arrive que la réflexion philosophique modifie ce schéma et propose un autre découpage : le Vedānta pose un groupement en 2+2, puisqu'il met d'un côté Désir (*kāma*) et Intérêt (*artha*), qui relèvent ensemble de l'« agréable » (*preyas*), et d'un autre l'Ordre (*dharma*) et la Délivrance (*mokṣa*) qui appartiennent ensemble à la sphère du « souverain bien » (*śreyas*)²⁴. Mais la manière habituelle de compter et de répartir les Buts de l'homme est reconnue, et même excellemment justifiée par cette même école, dans cette assertion de Śaṅkara : « Pour celui qui désire la Délivrance, même l'Ordre est mauvais, puisqu'il produit des liens²⁵. »

Une autre façon de repérer la coupure entre Triple Groupe et Délivrance consiste à ordonner les Buts de l'homme en prenant pour critère la relation entre le but et l'homme qui se fixe ce but. Énumérer les termes du *trivarga* dans l'ordre hiérarchique croissant, c'est aller du plus subjectif vers le plus objectif, et, simultanément, de l'individuel vers le social. Le *kāma*, en effet, est le désir de plaisir, et, de même que le désir est éprouvé par le sujet, le plaisir vers quoi ce désir se porte n'est rien d'autre que ce que le sujet ressent comme tel (c'est ce que remarquent les théoriciens de l'esthétique pour montrer la différence entre ce qui est socialement reconnu comme agréable et ce qui est le Désir

23. *Amarakoṣa* II 7, 57 : « Le *trivarga* est (le tout constitué) par *dharma*, *kāma*, *artha* ; le *caturvarga* (ce sont tous ces éléments) augmentés du *mokṣa*. »

24. Cf. RĀMACHANDRAN 1980 : 20.

25. Śaṅkara, Commentaire *ad Bhagavad Gītā* IV 21.

[*kāma*] de chacun, et peut inclure les fantaisies, les perversions les plus déconcertantes)²⁶. En revanche, l'Intérêt (*artha*) a une face subjective et une face objective bien distinctes : il est à la fois le besoin, la « visée » (selon l'heureuse traduction de Louis Dumont²⁷), c'est-à-dire une certaine disposition du psychisme, et l'objet de cette visée, richesse et pouvoir, biens que le sujet cherche à s'approprier, précisément parce qu'ils lui sont extérieurs ; en outre, c'est le consensus social qui désigne ce qui est *artha*, et il n'y a pas de place, en la matière, pour les déviations individuelles. Avec l'Ordre (*dharma*), nous franchissons un pas de plus en direction de l'objectif et du social ; le *dharma* est en même temps l'ordre universel, le système de normes qui l'exprime et l'ensemble des observances auxquelles sont astreints les individus et les groupes, conformément à leurs statuts, pour que cet ordre et ces normes soient maintenus. Mais la Délivrance nous fait revenir au sujet, et même à l'intériorité pure, puisque ce bien que l'on poursuit quand on se consacre à la délivrance n'est rien d'autre que la coïncidence avec l'*ātman*, le Soi. Que l'*ātman* soit radicalement distinct de l'individu empirique, sujet du Désir, que la Délivrance consiste non pas à libérer l'individu mais à se libérer de lui²⁸ n'empêche pas que le chemin qui mène à cette délivrance ne puisse être parcouru que par l'individu ; et, plus précisément, comme l'a montré Louis Dumont, c'est en s'engageant sur ce chemin que l'individu fonde son autonomie et devient une « valeur » ou une instance. Sous cet angle aussi on découvre une rupture dans la progression hiérarchique, un brusque renversement de perspective qui nous fait passer du plus haut des trois premiers buts de l'homme à ce quatrième qui transcende l'ensemble du Triple Groupe.

Il faut distinguer les formulations, qui s'écartent effectivement du schéma 3 + 1 (en opposant, comme nous l'avons vu, les deux domaines de l'Agréable et les deux domaines du Souverain Bien), des analyses qui portent formellement sur le Triple Groupe seulement, mais qui incorporent à l'Ordre des traits propres à la Délivrance (elles relèvent de ce que Madeleine Biardeau a appelé la prise en charge par l'homme dans le monde des valeurs du renonçant²⁹). Le discours de la savante courtisane Kāmamañjarī, dans le *Daśakumāracarita* de Daṇḍin en est un exemple³⁰ : la

26. Cf. RAGHAVAN 1978 : 36.

27. DUMONT 1966 : 365.

28. Cf. RĀMACHANDRAN 1980 : 20.

29. M. BIARDEAU 1972 : 86 sq.

30. *Daśakumāracarita* II, début, p. 77 à 90 de l'édition. Nirṇayasāgar Press (5^e éd. Bombay 1958). Voir chapitre 7 du présent volume.

supériorité du *dharma* sur le *kāma* et l'*artha*, dit-elle, tient : a) à ce que le *kāma* et l'*artha* ne peuvent exister sans le *dharma*, tandis que le *dharma* est indépendant, b) à ce que le *kāma* et l'*artha* prennent appui sur des éléments extérieurs, c'est-à-dire visent des objectifs du monde ou des agréments que seule peut procurer l'appropriation d'objets extérieurs, tandis que le *dharma* se réalise lui-même. Mais si Kāmamañjarī est une séductrice parfaite, sa théologie (ironique) est spécieuse : en fait l'homme serait incapable d'accomplir ses devoirs dharmiques s'il était séparé des objets matériels et de la société³¹ ; l'autonomie accordée à l'Ordre, c'est, en fait, dans la Délivrance qu'il faut la chercher.

Si, maintenant, nous laissons de côté la Délivrance pour ne considérer que la structure interne du Triple Groupe, nous remarquons qu'aux trois termes de la liste s'ajoute un quatrième : l'ensemble qu'ils forment. C'est ce qui ressort des textes qui traitent de la valeur respective des buts de l'homme³² : quel est le meilleur de ces *puruṣārtha* ? c'est la liaison des trois. Solidairement nécessaires, ils sont hiérarchisés cependant selon ce critère : si on ne peut viser l'ensemble, si, pour obtenir l'Intérêt et satisfaire le Désir, on risque de léser l'Ordre, c'est l'Ordre qu'il faut préférer. Cette doctrine n'est pas constante : elle est formulée dans bon nombre de textes de la Tradition (Smṛti)³³, mais curieusement, Medhātithi enseigne *ad Manu* VIII 26 que le roi, si un gain en vue de l'Ordre ne peut être obtenu que par une perte plus grande en matière d'Intérêt, doit préférer l'Intérêt, mais à condition de faire un rite de réparation qui compensera le dommage causé à l'Ordre (on doit donc supposer que l'Intérêt et

31. On sait que dans la Pūrva-mīmāṃsā, le terme *puruṣārtha*, compris comme un composé possessif, est utilisé au sens de « ce qui a l'homme pour but, ce qui est destiné à l'homme » (et non « ce qui est un but pour l'homme »). A ce titre, *puruṣārtha* est complémentaire de *kratvartha* « ce qui a pour but le sacrifice ». Les activités humaines, y compris celles qui ont trait au sacrifice, se répartissent en ces deux catégories, dont la deuxième est hiérarchiquement supérieure à la première. Mais les opérations *kratvartha* « en vue du sacrifice » seraient impossibles si elles n'étaient précédées d'opérations « en vue de l'homme ». Pour offrir des sacrifices, il faut avoir quelque chose dont on puisse faire abandon, des biens qui ont été acquis d'abord pour que l'acquéreur en tire jouissance, donc *puruṣārtha*, « en vue de l'homme ». Si les règles de pureté concernant les opérations directement en vue du sacrifice s'appliquaient à l'acquisition des biens, le sacrifice serait, pratiquement, impossible. Cf. l'exposé de la question par DERRETT 1968 : 130-134.

32. Par exemple, *Manu* II 176 ; *Mahābhārata* V 124, 34-38 ; *Arthaśāstra* I 7, 3-5. Ce dernier texte dit qu'un But dont on s'occupe exclusivement est dommageable pour les autres Buts et aussi pour lui-même.

33. *Manu* IV 176 ; Yāj II 21 ; *Bṛhaspati* I 111 et 113. Cf. KANE 1973 III : 8-10 ; DERRETT 1968 : 201.

l'Ordre sont commensurables ?) : c'est une question de répartition, d'aménagement dans le temps. On trouve, il est vrai, chez Kālidāsa, des passages où se fait voir un extrémisme de l'Ordre, au détriment du Triple Groupe : l'idéal que nous propose le poète, dans son *Raghuvamśa*, est ce roi, si sage et si vertueux, que, parmi les actes qui relèvent de l'Intérêt et du Désir, il ne choisit que ceux qui ont un rapport direct à l'Ordre et qui apparaissent comme de simples instruments de l'Ordre ; l'intention, en tout cas, doit être purement dharmique. Les deux buts inférieurs sont admis non pas parce qu'ils concourent, avec l'Ordre, à former l'ensemble hiérarchisé du Triple Groupe, mais en tant qu'ils sont des occasions de servir l'Ordre³⁴. L'Ordre n'est pas seulement l'essence du Triple Groupe, il est capable d'occuper complètement un esprit au point de rendre sans objet pour lui l'*artha* et le *kāma*. Symétrique de cet exclusivisme du *dharmā*, qui consiste à exalter une partie au-dessus du tout, est l'idée que même la partie la plus précieuse du Triple Groupe doit passer après les exigences élémentaires de la vie de l'humanité³⁵.

On doit en outre se demander si le Triple ou le Quadruple Groupe opère une partition complète de tous les actes possibles de la vie humaine, ou s'il dresse seulement le cadre des actes bons — à des titres et des degrés divers. La réponse n'est pas simple. Si on considère les *puruṣārtha* comme des ensembles juxtaposés, il est clair que tout acte a nécessairement pour motif l'un ou l'autre de ces buts de l'homme. C'est ce que montre la correspondance entre les trois termes du Triple Groupe et les trois éléments primordiaux du cosmos et du psychisme³⁶. D'un autre côté, si on prend le Triple ou le Quadruple Groupe comme un système, on voit que le Désir et l'Intérêt ne sont des Buts que dans la mesure où ils sont

34. *Raghuvamśa* I 25 : « Même l'*artha* et le *kāma* n'étaient que *dharmā* pour cet homme plein de sagesse, qui frappait les coupables pour la stabilité (de son royaume) et vivait en époux pour engendrer des fils. » Voir aussi *Kumārasambhava* V 38.

35. *Manu* IV 176 fin. « On doit renoncer même au *dharmā* s'il est cause de douleurs, ou s'il offense les hommes. » Selon Kullūka, est condamnée la tentation qu'aurait un homme de faire don de toutes ses richesses, même de celles qui lui seraient nécessaires pour nourrir son fils. Cf. aussi ViṣṇuP III 11, 7 ; *Hitopadeśa* I 43.

36. Cf. *Manu* XII 38 : « La marque de l'opacité (*tamas*), c'est le Désir ; celle de l'énergie (*rajas*), dit-on, c'est l'*artha* ; la marque de la bonté (*sattva*), c'est le *dharmā* ; ainsi par ordre de valeur croissante. » Puisque les éléments fondamentaux et leurs combinaisons rendent compte de toutes les « qualités » possibles de la Nature, on peut penser que les trois Buts sont une liste exhaustive de tous les « motifs » possibles.

compatibles avec l'Ordre et sous la dominance de l'Ordre : le système opère donc une sélection parmi les actes possibles³⁷.

Si on établit la hiérarchie des buts de l'homme comme le système qui les ordonne selon leur valeur, les faits se présentent de façon univoque : il y a d'une part le Triple Groupe et d'autre part il y a la liste canonique Ordre, Intérêt, Désir (par ordre hiérarchique décroissant), à propos de laquelle une divergence apparaît entre les textes qui enseignent que l'Intérêt et le Désir doivent être subordonnés à l'Ordre, mais néanmoins préservés, que la valeur ultime est le Triple Groupe dans son intégralité, et les textes qui veulent réduire les Buts inférieurs, supprimer leur spécificité et leur autonomie relative et les faire absorber par l'Ordre.

Hiérarchie tournante

Mais si, avec Louis Dumont, nous prenons « l'opposition hiérarchique [...] en tant que relation englobant-englobé ou relation entre l'ensemble et l'élément³⁸ », le tableau des buts de l'homme se complique. Le problème que nous rencontrons est que, suivant le point de vue que l'on adopte (et la multiplicité des points de vue n'est pas seulement une possibilité théorique, elle se constate effectivement, comme nous voudrions le montrer, chez les auteurs indiens), chacun des termes du Triple Groupe peut tour à tour être conçu comme ce qui fournit le cadre explicatif qui permet de comprendre non seulement ses deux partenaires mais la Délivrance aussi bien. On aboutit ainsi à une hiérarchie tournante.

Cette notion de « point de vue » doit elle-même être précisée. Il faut, nous semble-t-il, l'appréhender à trois niveaux.

a) La situation concrète de la personne que l'on a en vue quand on raisonne sur les buts. Suivant qu'on est un homme ou une femme, qu'on appartient à tel groupe social, à tel âge de la vie ou à tel autre, c'est un but différent qu'on mettra au premier plan. Ces préférences, ces dosages divers dans la pratique ne sont pas le fait de la fantaisie individuelle, mais du devoir propre (*svadharma*) de chacun³⁹. C'est le devoir propre de la courtisane que

37. Telle est la conception générale du *Puruṣārthasudhānidhi*, anthologie, attribuée à Sāyaṇa, de textes purāniques traitant des « buts de l'homme ». Sur le problème que nous soulevons ici, cf. DUMONT 1966 : 332 n. 14.

38. DUMONT 1979 : 401.

39. Le thème du *svadharma* apparaît déjà en *Maitri Upaniṣad* IV 3. L'idée d'une répartition dans le temps des *puruṣārtha*, suivant les âges de la vie, est formulée avec le plus de netteté dans le *Kāmasūtra* I 2, 1-41.

de se consacrer principalement au Désir, c'est le devoir propre du roi que de régler sa conduite par la considération de l'Intérêt. Mais l'existence même du code qui détermine ces spécialisations et l'emploi du terme *svadharma* pour les nommer sont des indices qu'à ce niveau, c'est l'Ordre, le *dharma*, qui est le concept englobant, même pour les individus ou les groupes dont l'Ordre n'est pas la spécialité. La confusion des devoirs propres, au même titre que la confusion des « classes » et des âges, porte atteinte au *dharma* général (cf. appendice).

b) La doctrine que l'on professe. Il n'y a guère que les « matérialistes » Cārvaka (selon Medhātithi) pour contester ouvertement la prééminence du *dharma* : mais c'est qu'ils mettent en doute son existence même⁴⁰ (et on voit mal, du reste, comment on pourrait placer le *dharma* ailleurs qu'au sommet de la hiérarchie morale, dès lors qu'on prend cette notion au sérieux). Mais le Désir et l'Intérêt font l'un et l'autre l'objet de traités didactiques, et, comme toujours, leurs auteurs prennent soin de justifier leur entreprise en mettant en relief le rôle essentiel de leur discipline. Il en va de même, bien entendu, pour les textes qui enseignent le *dharma*. Mais sur quoi se fonde-t-on pour déclarer que tel but est, logiquement (et non plus moralement), plus important que les autres ? Sur le fait qu'il est le but ultime, ou, au contraire, le moyen indispensable. Louis Dumont critique avec raison la tendance qu'il constate chez certains auteurs indiens modernes à interpréter les notions d'Ordre et d'Intérêt « dans le langage occidental de l'action rationnelle en tant que correspondant aux fins (*dharma*) et aux moyens (*artha*)⁴¹ ». Par définition, en effet, chaque But de l'homme est une sphère d'activité, et une fin par lui-même. Mais si on examine la relation des buts entre eux et la façon dont ils forment système, on remarque que c'est le vocabulaire de la fin et des moyens, ou encore celui de la racine et du fruit qui est constamment utilisé. Ainsi dans le *Mahābhārata*, cette glorification du *dharma* : « C'est le *dharma*, dit-on, qui est le moyen (*upāya*) du Triple Groupe ; enduit de *dharma*, le *trivarga* grandit promptement, comme le feu dans l'herbe sèche⁴². » « Celui qui veut (l'objet du) Désir et l'Intérêt doit se soucier d'abord de l'Ordre, car jamais le

40. Medhātithi *ad Manu* II 224 : « Les Cārvaka disent : le *kāma* est le seul but de l'homme ; l'*artha* est le moyen de le réaliser, et aussi le *dharma*, si toutefois il existe. »

41. DUMONT 1966 : 92 n. 31. Il serait étrange, en outre, que le mot *artha* qui signifie avant tout « but » puisse tout uniment désigner la sphère des moyens.

42. Mbh V 124, 38.

Désir ni l'Intérêt ne s'écartent de l'Ordre⁴³. » Plutôt que l'instrument, l'Ordre est la condition de possibilité du Triple Groupe : le *dharma* est supérieur aux autres Buts « parce que toute chose a sa racine dans l'Ordre⁴⁴ ». Et « celui qui veut gagner (objet du) Désir et Intérêt par des moyens qui n'en sont pas (*anupāya* = des moyens autres que l'Ordre) périt⁴⁵ ». Mais Kauṭilya tient le même raisonnement à propos de l'Intérêt : « C'est l'Intérêt qui est le (But) principal. Car l'Ordre et le Désir ont l'Intérêt pour racine⁴⁶. » En revanche, le Désir est exalté par ses partisans non parce qu'il est l'origine des autres (comme on pourrait le croire), mais parce qu'il est le but vers lequel les autres convergent. Cette doctrine est moins celle de l'auteur du *Kāmasūtra* que des spécialistes de la Poétique. Ainsi Bhoja : « Les passions qui relèvent de l'Ordre et de l'Intérêt sont des causes ; en revanche la passion qui a trait au Désir a caractère de fruit. C'est pourquoi elle est la principale⁴⁷. »

c) Le niveau sémantique. Quand l'*Arthaśāstra* affirme que l'Intérêt est la racine de l'Ordre et du Désir, cela peut s'entendre comme une vérité pragmatique et même cynique : pour faire l'amour, et, de même, pour songer à la religion, il faut disposer d'un minimum de richesse et de pouvoir sur les êtres et les choses ; ou bien encore, pour que les sujets puissent s'adonner au Désir et à l'Ordre, il faut que le roi, par les moyens appropriés de la politique, veille à leur sécurité et à leur prospérité. Dans le même ordre d'idées, les traités de *dharma* affirment que l'âge de la vie le plus important est celui où l'on est maître de maison : non qu'il ait plus de dignité que les autres, mais parce que sans les maîtres de maison (*grhastha*), la vie de l'étudiant brahmanique et de l'ascète serait impossible, puisque seul le maître de maison peut disposer de richesses et donc faire l'aumône (et que lui seul peut légitimement procréer). On peut tenir des raisonnements analogues à propos des autres buts et fonder la hiérarchie tournante dont nous parlons sur cette causalité réciproque : chaque but est présenté, par ceux qui en sont les spécialistes, comme le fondement des deux autres. Mais il est une autre manière d'aborder ici la notion de point de vue : les vocables *dharma*, *artha* et *kāma* sont en fait susceptibles d'une double acception : une acception technique, étroite, qui appartient à la terminologie des

43. *Ibid.*, 37.

44. Medhātithi, *loc. cit.*

45. Mbh V 124, 36.

46. *Arthaśāstra* I 7, 7 : *arthamūlau hi dharmakāmāv iti*. Cf. aussi IX 7, 80.

47. Bhoja, *Śrṅgāraprakāśa*, vol. III, p. 350, cité par RAGHAVAN 1978 : 464.

puruṣārtha, et une acception large, qui appartient au vocabulaire général. Il arrive que, dans un même texte, le même terme soit employé dans les deux acceptions, en sorte qu'il désigne à la fois le tout et une partie de ce tout.

L'exemple le plus net est celui du mot *artha* : tous les buts de l'homme, tous les *puruṣārtha* sont, par définition, des *artha*, au sens large, des « motifs » ; mais dans la liste des *puruṣārtha*, il en est un qui, si l'on ose dire, est plus *artha* que les autres, et qui porte justement ce nom, avec l'acception technique d'« intérêt pour les biens matériels ⁴⁸ ».

Le procédé se laisse voir, aussi, à propos du *dharma*, dans ces vers gnomiques du *Hitopadeśa* : « Manger, dormir, chercher la sécurité, copuler : les hommes ont cela en commun avec les bêtes. C'est le *dharma* qui, chez les hommes, est, par excellence, le trait distinctif. Sans *dharma*, ils sont comme des bêtes. *Dharma, artha, kāma, mokṣa* : celui chez qui manque un seul de ces éléments, sa vie est sans objet (*nirarthaka*), comme l'excroissance qu'on voit sur le cou des chèvres ⁴⁹. » Tous les *puruṣārtha* sont, cette fois

48. *Arthaśāstra* IX 7, 80, fournit un exemple de cette polysémie : *dharmamūlatvāt kāmaphalatvāc cārthasya dharmārthakāmānubandhā yārthasya siddhiḥ sāvārthasiddhiḥ*, « étant donné que l'*artha* est la racine du *dharma*, et qu'il a pour fruit le *kāma*, la réalisation de l'*artha*, qui a toujours pour résultat *dharma, artha* et *kāma*, est la réalisation de tous les *artha* ». Le mot *artha* est employé ici : a) en un sens technique comme terme complémentaire de *dharma* et de *kāma*, dans les deux premières occurrences ; avons-nous la même acception dans la troisième occurrence *yārthasya siddhiḥ* ? Sans doute : quand on a obtenu l'*artha*, on a obtenu le *trivarga* complet, y compris l'*artha* lui-même ; b) en un sens large dans la quatrième occurrence, *sāvārthasiddhiḥ* : la réalisation de tous les *artha*, de tous les buts, *artha* a le même sens ici que dans l'expression *puruṣārtha* (on notera que *dharmamūla* est un composé déterminatif, tandis que *kāmaphala*, qui lui fait pendant, doit être compris comme un composé possessif). Même polysémie en IX 7, 60 sq. : *artha dharmāḥ kāma ity arthatrivargaḥ*, « *artha, dharma, kāma*, telle est a triple série des *artha* ».

Dans le vocabulaire juridique, le terme *vyavahāra* fournit un autre exemple de l'emploi d'un même mot pour la partie et le tout : selon Nārada, un procès (*vyavahāra*) repose sur quatre pieds : le *dharma* (c'est-à-dire les textes faisant autorité), le *vyavahāra* (la procédure), *caritra* (la coutume), et *rājasāsana* (la décision royale). Cf. DERRETT 1968 : 154 sq., qui étudie en détail ce passage du *Nāradya Dharmasāstra* I 10. Cf. aussi *Arthaśāstra* III 1, 39-45 et SCHARFE 1968 : 226.

49. *Hitopadeśa, Prastāvikā* 25. Le caractère spécifiquement humain du *kāma* en tant que But de l'homme est fortement marqué dans le *Kāmasūtra* : l'amour humain peut faire l'objet d'un enseignement doctrinal, nous est-il dit en I 2, 22, parce qu'il est à la fois plus et moins libre que la sexualité animale. Plus libre : les animaux ne s'unissent que pendant les brèves périodes de rut que leur assigne la nature, tandis que les hommes sont continuellement disponibles. Moins libre : le *kāma* des hommes doit s'ajuster aux autres Buts de l'homme. On peut donc raffiner et approfondir la volupté, et on doit aussi la discipliner de manière que la vie sociale soit possible : ce principe posé, le *Kāmasūtra* se donne pour tâche de nous aider à remplir la première partie du programme.

encore par définition, des buts que se propose le *puruṣa*, l'homme ; mais, parmi ces buts, il en est un qui est caractéristique de l'humanité, c'est le *dharma*, et la présence du *dharma* est nécessaire et suffisante pour que tous les *puruṣārtha* soient véritablement humains.

Bien entendu, la polysémie ne se manifeste pas toujours de façon aussi directe, dans des contextes qui permettent une confrontation immédiate de l'acception large et de l'acception étroite. Mais il nous semble que si la doctrine des Buts de l'homme est si fréquemment évoquée dès qu'il s'agit de classer et d'évaluer les actes et les sentiments, et si elle se prête à tant de spéculations, cela est dû notamment à l'élasticité des notions sur lesquelles elle raisonne et au fait que, dans les termes qui désignent chacun des éléments du Triple Groupe, l'acception large est toujours connotée par l'acception étroite. En glissant de l'acception étroite vers l'acception large, il est toujours possible de faire de l'Ordre, de l'Intérêt ou du Désir le +1 qui englobe les deux autres termes de la liste, et en outre la Délivrance.

Au sens étroit, le *dharma* est, en effet, le système des observances enseigné par le Veda et les textes qui en dérivent : celui qui s'y conforme gagne des mérites à valoir dans l'au-delà. Mais au sens large, le *dharma* est l'ordre du monde et de la société ; concrètement, il est le réseau des relations qui tient à la fois unis et distincts les « classes » (*varṇa*) et les « stades de la vie » (*āśrama*) ; il est aussi la somme des *svadharma* particuliers (y compris de ceux qui ont pour tonalité dominante l'Intérêt et le Désir et pour tonalité exclusive la Délivrance). Le *dharma* est donc à la fois un élément du Triple et du Quadruple Groupe, et le point de vue d'où l'on peut saisir l'ensemble comme un système hiérarchisé.

L'*artha*, même dans l'acception technique de ce terme, est une notion fort élastique : c'est (l'intérêt pour) les biens matériels, les mobiles de l'action en matière économique et/ou politique, la richesse et le pouvoir. Mais, nous l'avons vu, le sens général du mot *artha* est « but ». C'est à ce titre que tous les *puruṣārtha*

Le souci de distinguer la norme humaine de la spontanéité animale apparaît aussi dans l'*Arthaśāstra* I 8, 17 sq., dans le passage où Kauṭilya étudie le problème de l'entourage du roi : à qui le souverain peut-il confier des charges ? Selon certains, il peut être sûr de la loyauté de ceux qui, étant de la même famille que lui, sont *sagandha* : ils ont la même odeur. Mais Kauṭilya rejette ce critère : c'est là une solidarité d'instinct qui s'observe aussi ailleurs que chez les hommes, *amānuṣeṣv api*, chez les bovins par exemple.

sont des *artha*⁵⁰. Telle est, du reste, la valeur originelle de ce mot en sanscrit védique, comme le montre Louis Renou, qui glose : « *artha*, but (d'un voyage, d'abord, d'une activité quelconque ensuite)⁵¹. » C'est par rapport à l'*artha* ainsi entendu que Jaimini définit le *dharmā* : « Le *dharmā* est un bien que l'on doit viser (*artha*) et qui a pour signe distinctif d'être indiqué par une injonction védique⁵². » Le *dharmā* est donc une partie des *artha* possibles.

Quant au *kāma*, il est inutile, après la démonstration de Madeleine Biardeau et son analyse de ce qu'elle nomme une anthropologie du désir, de revenir sur son omniprésence⁵³. Au sens étroit, qui est celui que retient la terminologie des Buts de l'homme, le *kāma* est le (désir de) plaisir sensuel, et plus précisément de plaisir sexuel. Mais, au sens large, le *kāma* est toute espèce de désir, et même la faculté de désirer : il est impossible de faire effort pour atteindre un but sans être animé en quelque manière par le désir. Il est la substance même de l'homme⁵⁴. La doctrine brahmanique du sacrifice a su transformer cet élément inévitable de l'action en élément indispensable, en faisant obligation, à celui qui entreprend de célébrer un rite, de désirer le fruit de ce rite. Il suffira de citer quelques textes qui jouent sur cette double acception et attribuent à ce *puruṣārtha* particulier qu'est le *kāma* tout le champ sémantique du « désir », de manière que le *kāma* devienne à son tour élément d'un tout, et, simultanément, instance englobante de ce tout. Ainsi la *Jayamaṅgalā* du *Kāmasūtra* : « Hommage au *dharmā*, à l'*artha*, au *kāma* ; hommage aux *kāma* (qui sont le désir) de ces (*puruṣārtha*) ; hommage aux *kāma* (qui sont le désir) du Triple Groupe et de la Délivrance⁵⁵. » Les traités de *dharmā* énoncent, sous forme de paradoxe ou de problème, cette même vérité : « Il n'est pas bon de se laisser absorber par le désir [et le désir dont il s'agit ici est le désir de jouissance, *kāma*], et cependant, ici-bas, l'absence de désir n'existe pas. Car l'étude du Veda est production du désir, et de même tout acte prescrit par

50. Dans la langue védique, *arthin* signifie « celui qui s'affaire vers un but ». Curieusement, en RS VIII 79, 5, on engage les prêtres affairés (*arthin*) à aller à leur affaire (*artha*), en sorte qu'ils obtiennent un cadeau du donateur, et on leur souhaite d'échapper au désir (*kāma*) de l'homme avide.

51. RENOUE 1962 : 61 ; cf. aussi RENOUE 1967 : 81.

52. *Pūrva-Mīmāṃsā-sūtra* I 1, 2.

53. BIARDEAU 1972 : 96 sq.

54. Cf. ŚB XIV 7, 2, 7 : *kāmamāya evāyāṃ puruṣaḥ*.

55. La *Jayamaṅgalā* de Yaśodhara est le plus ancien commentaire du *Kāmasūtra*.

le Veda⁵⁶. » Et plus énergiquement encore : « Jamais ici-bas on ne voit d'action qui soit le fait d'un homme sans désir. Car tout ce que l'on fait est [produit par] l'impulsion du désir⁵⁷. » Le Désir est donc l'origine, la condition de possibilité de tout le Triple Groupe, et, notamment, de l'Ordre.

Ce droit que se donnent les auteurs de glisser d'un niveau sémantique à un autre explique l'extraordinaire fécondité idéologique du thème des Buts de l'homme. Et sans doute n'est-il pas étranger à la technique qui consiste à utiliser des Buts de l'homme pour raffiner indéfiniment l'analyse. Puisque chaque terme du Triple Groupe, tour à tour, pris dans son sens large, peut être considéré comme ce qui rend compte de tout l'ensemble (y compris la Délivrance), on peut aussi partir d'un But particulier, pris au sens étroit, et le subdiviser à son tour selon les catégories du Triple Groupe. C'est ainsi que le *Kāmasūtra*, après avoir posé le système général des Buts de l'homme et mis en lumière la place qu'y occupe le désir de plaisir sexuel, raisonne sur l'Intérêt pour la richesse (c'est-à-dire l'*artha* d'*artha*!), l'Intérêt pour le mérite religieux (l'*artha* de *dharma*) et l'Intérêt de plaisir (l'*artha* de *kāma*)⁵⁸. Une autre illustration de ce même procédé nous est fournie par l'*Arthasāstra* — mais la démarche ici est moins nette, moins systématique, et aussi moins artificielle. Ce livre parle de l'*artha*; or, parmi les mesures entièrement déterminées par des considérations d'Intérêt que doit prendre le roi, il y a la sélection, par une série d'épreuves, de ses ministres. Sortent vainqueurs de ces épreuves ceux qui ont montré que, pour eux, l'attachement au roi passe avant le *dharma*, l'*artha*, le *kāma*, plus un quatrième terme, la crainte (*bhaya*)⁵⁹. Ou encore, dans le même texte, cette typologie du *vijayin*, le conquérant adverse : parmi les ennemis qui le menacent, le roi doit distinguer le *dharmavijayin*, qui respecte les lois de la guerre et se contente de soumettre politiquement son adversaire malheureux ; le *lobhavijayin*, conquérant avide, qui s'empare des terres et des richesses ; enfin l'*asuravijayin*, conquérant démoniaque, qui veut non seulement la terre et les richesses, mais les fils, les épouses et la vie même de celui qu'il a vaincu⁶⁰. Le *dharma* seul est nommé désigné dans cette classification ; mais il est clair que c'est l'*artha* qui est le trait dominant du *lobhavijayin* et que la différence spécifique de

56. *Manu* II 2.

57. *Manu* II 4.

58. *Kāmasūtra* VI 6, 5.

59. *Arthasāstra* I 10, 16.

60. *Ibid.*, XII 1, 10-16.

l'*asuravijayin* est le *kāma*. Or, répétons-le, le *vijayin* est par définition un homme de l'*artha*.

La construction la plus élaborée et la plus audacieuse qu'ait produite cette technique de fragmentation de chaque partie selon les catégories qui fragmentent le tout se trouve dans le traité de Poétique de Bhoja⁶¹. Bhoja donne le nom de *śṛṅgāra* à l'aptitude de l'homme à éprouver des désirs et des intérêts, à former des projets. Ce terme, qui a pour synonyme (dans sa terminologie) *ahamkāra* et *abhimāna*, est emprunté au fondateur de la science de la Poétique, Bharata. Chez celui-ci, le *śṛṅgāra* est une « saveur » (*rasa*) parmi d'autres, à vrai dire la première d'une liste de huit ou neuf⁶² où sont énumérés les types d'émotions esthétiques déclenchées par la représentation sur scène ou l'évocation en poésie des sentiments fondamentaux de l'homme (*sthāyibhāva*); ce *śṛṅgārarasa* est celui du désir, et, du reste, dans la langue courante, *śṛṅgāra* est un des nombreux termes qui nomment la passion amoureuse. Bhoja, lui, donne à ce vocable une acception beaucoup plus large et plus abstraite et, au lieu d'en faire le premier terme d'une énumération, il hausse cette notion au niveau d'un principe général d'explication et de classement : il lui donne le statut d'un thème, dont tous les autres sentiments ne seraient que des variations. Ce *śṛṅgāra* unique se diversifie en quatre, selon les Buts de l'homme : il y a donc le *śṛṅgāra* coloré par l'Ordre (*dharmasṛṅgāra*), par l'intérêt (*arthasṛṅgāra*), etc. Selon Raghavan, par ces *śṛṅgāra*, « il faut entendre les activités mêmes de l'homme en direction de ces quatre Buts : *dharmā-icchā*, *artha-icchā*, *kāma-icchā*, *mokṣa-icchā* ou *mumukṣā*; dans ce schéma, ce qui est généralement appelé *śṛṅgāra*, à savoir l'amour entre un homme et une femme, le *rasa* produit par *rati* la volupté, est le troisième *śṛṅgāra*, à savoir le *kāma-śṛṅgāra*⁶³ ».

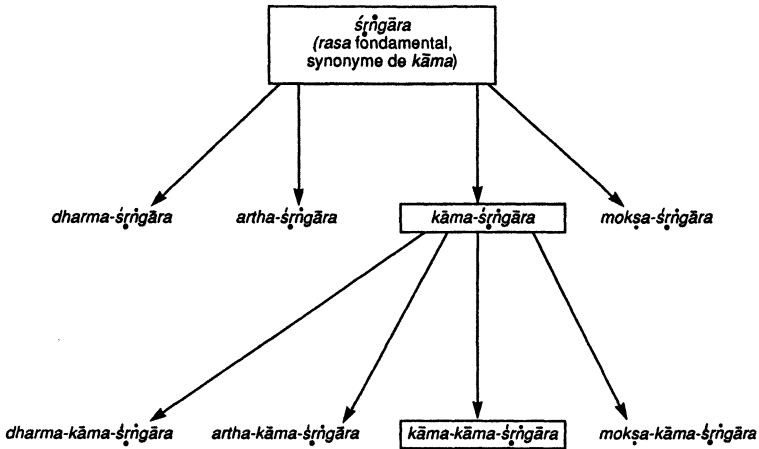
61. Cf. RAGHAVAN 1978 : 444 et 461 sq.

62. Bharata, *Nāṭyaśāstra* XVIII. Sur le nombre des *rasa* chez Bharata, cf. HIRIYANNA 1975 : 17 sq., et GNOLI 1968 : 71.

63. RAGHAVAN 1978 : 461 sq. L'auteur insiste avec force, p. 458, sur la nécessité de distinguer entre les deux niveaux du *śṛṅgāra* et sur l'erreur que l'on commet quand on croit voir dans le *śṛṅgāra* fondamental le *śṛṅgāra* qui est un des huit ou neuf *rasa* « ordinaires ». (Il y a tout lieu de croire, toutefois, que c'est à dessein que Bhoja utilise le même terme : l'idée ne serait-elle pas que tout désir est d'une certaine façon désir amoureux et qu'il vise la volupté, *rati*?) De façon très caractéristique, Raghavan, plutôt que de mettre en lumière la hiérarchie logique qui explique la relation entre ces deux acceptions (englobant/englobé, sens premier/sens dérivé), introduit des considérations de valeur : il propose de nommer l'*ahamkāra-śṛṅgāra* ou *rasa* fondamental le *paramārtha śṛṅgāra*, *śṛṅgāra* suprême, cependant que celui qui coïncide avec *rati* devrait être nommé *śṛṅgāra* inférieur.

La réduplication de *kāma* apparaît déjà dans un texte védique, TĀ, 1 31 : « A moi qui désire les désirs (*kāmakāmāya*), que Vaiśravaṇa, souverain des désirs (*kāmeśvara*) m'accorde les désirs (*kāmān*). » Les commentateurs expliquent que désir, ici, signifie objet désirable, *kāmya*.

Étant donné que *icchā*, que Raghavan substitue à *kāma* dans sa glose, signifie « désir » (au sens le plus large), il ressort de la réitération opérée par Bhoja que ce que nous appelons amour ou désir est, en fait, en tant que But de l'homme, l'amour de l'amour ou le désir du désir. Ce n'est pas tout. Ce *kāmaśṛṅgāra* « amour de coloration amoureuse » (ou *kāma-kāma*, ou *kāma-icchā*) peut à son tour se ramifier en sorte que nous obtenons quatre variétés de *kāma-kāma*, chacune d'entre elles étant caractérisée par l'indice préfixé d'un des quatre Buts qui signale une coloration particulière de cet amour de l'amour : le *dharma-kāma-śṛṅgāra* (= *dharma-kāma-kāma*) est « l'amour sublime d'un *gṛhastha* qui est *ekapatnīvrata* (un maître de maison qui a fait le vœu de n'avoir qu'une seule épouse) ». L'*artha-kāma-śṛṅgāra* est l'amour fondé sur des considérations d'intérêt, comme le mariage d'Udayana avec Padmavati, ou l'amour qu'on éprouve pour sa propre femme ou la femme d'autrui parce qu'elle est riche, etc. Le *mokṣa-kāma-śṛṅgāra* est un aspect supérieur du *dharma-kāma-śṛṅgāra* : le maître de maison, en compagnie de sa *pativrata* (épouse fidèle) travaille à gagner la Délivrance. Quant au *kāma-kāma-śṛṅgāra*, ou *kāma-kāma-kāma* qui est donc « la sous-variété *kāma* du *kāma-śṛṅgāra*, c'est l'amour d'un amant tel qu'Udayana, ou celui d'un libertin, comme Agnivarṇa⁶⁴ ». L'arbre que voici est une illustration de ce procédé :



64. RAGHAVAN 1978 : *ibid*. Le roi Udayana est le héros du drame *Ratnāvalī*, de Harṣa.

Que la liste des Buts de l'homme puisse réapparaître à chaque nœud de la ramification témoigne d'une part de la force de ce stéréotype et de la place qu'il occupe dans la culture indienne ; d'autre part, de l'aptitude de la hiérarchie stable des valeurs à se maintenir intacte lorsqu'elle est combinée et confrontée aux mécanismes de relativisation qui forment les ressorts de la hiérarchie tournante que nous avons essayé de décrire ⁶⁵.

APPENDICE

Sur la correspondance entre les Buts de l'homme, les « classes » et les âges de la vie.

Ce qui fonde la supériorité des brahmanes, c'est que leur *svadharmā* est coextensif au *dharma* général. Leur spécialité, dans le code, est de détenir les clés du code ; ils ont vue et juridiction sur l'ensemble des *svadharmā*. Cette affinité particulière des brahmanes pour le *dharma* ⁶⁶ tient à ce que seuls ils sont habilités à enseigner les textes védiques, source ultime du *dharma* ; ils sont les seuls aussi qui aient la capacité d'officier dans les cérémonies solennelles : leur présence effective, leur influence directe sont indispensables à ce qui est la partie essentielle du *dharma* : le sacrifice.

Si on essaie de prolonger la mise en correspondance des Buts de l'homme et des « classes », on constate que, comme les brahmanes mais par une autre voie, les *kṣatriya* ont affaire au *dharma* général (et non seulement à leur *svadharmā* particulier. Ou plutôt : il entre dans les obligations de leur *svadharmā* particulier de veiller au *dharma* général). Pas plus que le brahmane, le roi (qui est, normalement, c'est-à-dire en vertu du *dharma*, un *kṣatriya*) ne peut agir sur le système des normes dharmiques de manière à les

65. Le *mokṣa* échappe à ce jeu : inapte à se constituer en instance englobante, il ne peut non plus se subdiviser ou se nuancer. Il est bien le +1 irréductible.

66. DUMONT 1966 : 331 sq.

modifier⁶⁷. Mais, de même que le brahmane a pour devoir et privilège de dire l'Ordre, le *kṣatriya* a la charge de le protéger, c'est-à-dire d'user de la force (dont lui seul dispose légitimement) pour prévenir et châtier les transgressions. A bien des égards, les brahmanes ont une sorte d'invulnérabilité qui les met hors d'atteinte de la force du roi. Cependant, la fonction du roi est de régner sur une société dans laquelle sont inclus aussi les brahmanes. En sorte que, d'une part, les brahmanes sont hiérarchiquement supérieurs aux *kṣatriya*, comme en témoignent mille textes explicites et, en outre, l'ordre dans lequel les *varṇa* sont en général énumérés, et que, d'autre part, une relation paradoxale se dessine, qui n'est ni de rivalité ni de complémentarité, mais que l'on peut tenter de décrire en disant que chacun des deux partenaires est supérieur à l'autre. C'est du moins ce que l'on peut déduire, pour le védisme tardif, d'un mythe de la *Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad* : « En vérité, à l'origine, il n'existait que *brahman*, lui tout seul. Étant seul, il ne se manifestait pas. Alors il produisit au-dessus de lui une forme plus excellente, la souveraineté (*kṣatra*), ces souverainetés qui sont, parmi les dieux, Indra, Varuṇa, Soma, Rudra, Parjanya, Yama, Mṛtyu, Īśāna. Aussi n'est-il rien au-dessus de la souveraineté ; et c'est pourquoi le brahmane est, dans la cérémonie de consécration du roi (*rājasūya*), assis au-dessous du *kṣatriya*. C'est à la souveraineté (*kṣatra*) qu'il rend hommage ; mais la matrice de la souveraineté est *brahman*. C'est pourquoi, encore qu'il ait la suprématie, c'est finalement à *brahman*, sa matrice, que remonte le roi. Celui qui fait violence à un brahmane blesse sa propre matrice. Il est le pire, s'étant attaqué au meilleur⁶⁸. » Le *Śatapatha-brāhmaṇa* énonce le même paradoxe quand il décrit l'ordre de marche du cortège qui va chercher et rapporter la motte de glaise qui représente Agni dans l'empilement de l'autel du feu : à l'aller, c'est le cheval qui vient en tête ; grâce à quoi, on s'assure que le *kṣatriya* est au premier rang, suivi par les trois autres *varṇa*, avec le bouc, qui représente les brahmanes, en serre-file ; au retour, c'est le bouc-brahmane qui vient en tête, et c'est le cheval-*kṣatriya* qui ferme la marche⁶⁹.

La spécialité du roi est l'*artha*. L'*artha* royal couvre un domaine

67. Sur la question complexe de l'étendue du pouvoir royal en matière de décision judiciaire, et sur le sens exact de la maxime qui veut que, dans un procès, le *vyavahāra* l'emporte sur le *dharma* (c'est-à-dire les sources scripturaires), la coutume, *caritra*, sur le *vyavahāra*, et la décision du roi, *rājasāsana*, sur tout ce qui précède, voir le chapitre VI, « Custom and Law in Ancient India », de DERRETT 1968.

68. BAU I 4, 11. Cf. chapitre 11 du présent volume.

69. ŚB VI 4, 4, 13.

où sont confondues la politique et l'économie : plus précisément, c'est la politique en tant qu'elle englobe l'économie⁷⁰. Il n'existe de savoir, *śāstra*, de l'économie que dans la mesure où la production et la circulation des richesses matérielles sont l'objet d'actions politiques de la part du roi, lequel a pour but ultime de régner sur des hommes. Toutefois, la production et l'échange de biens matériels en vue de l'enrichissement ou du bien-être des sujets impliqués dans ces processus constituent une pratique, qui a pour nom, elle aussi, *artha*. A cet égard, à ce niveau, l'*artha* est la spécialité de la troisième classe, celle des *vaiśya*, marchands et agriculteurs. On trouve une indication fort nette à ce sujet dans le *Kāmasūtra* : la science de l'*artha* s'acquiert auprès des marchands, des connaisseurs en matière de commerce⁷¹.

Le *kāma*, entendu comme (désir de) plaisir sensuel, concerne évidemment tous les hommes. Peut-on dire, cependant, que telle « classe » a, plus que les autres, vocation à s'adonner à ce *puruṣārtha*? Dumézil a montré que, dans l'idéologie indo-européenne, dont le védisme ancien est, à cet égard, un témoin, la beauté physique, la volupté, la fécondité, la fertilité et la richesse étaient solidairement des composantes de la « troisième fonction ». Dans le brahmanisme classique, fécondité, fertilité, production de richesses sont le domaine des *vaiśya*. Mais ces notions ne sont plus associées au *kāma*, ou plus exactement, un domaine autonome du *kāma* se constitue. On ne peut établir de correspondance terme à terme entre les trois fonctions indo-européennes et l'activité spécifique des trois premiers *varṇa* (en raison, notamment, du réaménagement de la fonction de souveraineté); pas davantage, une correspondance terme à terme entre les trois fonctions duméziliennes et le Triple Groupe des Buts de l'homme. En tant que *puruṣārtha*, en tant qu'il s'articule sur le *dharma* et s'intègre à lui sans se confondre avec lui, le *kāma* est tout autre chose que le désir d'abondance et le désir de procréer. Le *Kāmasūtra*, qui est le texte de base propre à ce But de l'homme, n'est en aucune manière un traité sur l'art ou la nécessité de faire des enfants : c'est un exposé des techniques mentales et corporelles qu'il faut mettre en œuvre pour éprouver et surtout pour donner à son partenaire le plaisir le plus intense (tel est au fond le *dharma* du *kāma*). La procréation, et même les procédés de la procréation, relèvent en fait du *dharma* proprement dit. Nous rejoignons ici la critique très judicieuse que fait Louis Dumont

70. DUMONT 1966 : 211, 368 sq. ; 1977 : 144.

71. *Kāmasūtra* I 2, 9-10.

d'un développement de Kappadia sur la hiérarchie des motifs du mariage⁷². Le *kāma* n'est donc pas la spécialité des *vaiśya* : bien plutôt celle des courtisanes et des hommes urbains et raffinés à qui s'adresse le *Kāmasūtra*, et d'autre part, celle des *ṣṣatriya*. C'est aux *ṣṣatriya* principalement qu'il est possible et permis d'avoir des plaisirs (l'amour, les arts, la chasse), et ce sont les *ṣṣatriya*, par conséquent, que les textes mettent en garde contre un attachement excessif au *kāma*. Parmi les huit formes du mariage brahmanique (que Dumézil a pu répartir en trois groupes correspondant aux trois fonctions indo-européennes⁷³), la seule qui ait pour coloration principale le *kāma*, l'attrait sensuel que les deux partenaires ont l'un pour l'autre et leur libre choix, est le mariage dit *gāndharva*, lequel est réservé aux *ṣṣatriya*⁷⁴ (cf. tableau I ci-après).

La correspondance entre les Buts de l'homme et les « stades » de la vie est plus aisée. Étant bien entendu que le Triple Groupe tout entier, avec la hiérarchie qui attribue la première place au *dharma*, vaut pour les trois premiers stades de la vie, il est possible de distinguer, pour chacune des quatre périodes, un dosage particulier des Buts de l'homme. Si la Délivrance est l'unique préoccupation des renonçants et d'eux seuls, il est clair que le Désir et l'Intérêt sont pratiquement interdits à l'étudiant brahmanique, qui doit se concentrer sur le *dharma*. On peut en dire autant de l'ermite de la forêt, avec cette réserve, cependant, que ce troisième stade est considéré comme l'antichambre du quatrième. C'est donc le maître de maison, *gṛhastha*, qui doit apprendre à combiner et

72. DUMONT 1966 : 92 n. 31.

73. DUMÉZIL 1979 : 31-45. Cf. MALAMOUD 1980 : 443-450.

74. Les *sūdra*, qui forment la quatrième « classe », ne sont que rarement pris en compte en tant que tels dans les textes qui traitent des Buts de l'homme. Leur devoir propre, qui est de servir les deux fois nés, devrait, semble-t-il, les confiner dans la zone inférieure de l'*artha*, l'activité économique de subsistance, *vārttā*. Dans un hymne ṛgvédique à l'aurore, RS I 113, le mot *artha* figure en quatrième position dans une séquence énumérative qui correspond, non pas aux *puruṣārtha* du brahmanisme classique, mais aux activités caractéristiques des « classes » (*varṇa*). Telle est en effet l'heureuse interprétation que Louis Renou donne de la strophe 6 de cet hymne : « Tel à quérir la domination, tel la gloire, tel la grandeur, tel autre à vaquer à ses affaires [...] » « Ici, commente Renou, le découpage est clair [...] *ṣṣatra*, *śravas*, *mahīya*-, enfin *artha*, termes exprimant peut-être [...] la division en classes, si l'on admet que *śravas* se réfère aux brahmanes, bien qu'en position seconde, et que *mahīya*-, mot rare, vise la grandeur matérielle, celle de l'enrichissement et de l'épanchement populaire [...] *artha* "affaires personnelles", cf. *arthin* 48, 6 ; ici, éventuellement, "tâche" (humble). » (RENOU EVP III : 20.) Si donc on admet que le *śravas*, le *ṣṣatra* et l'exubérance dénotée par le verbe *mahīya*- définissent respectivement les buts des brahmanes, des *ṣṣatriya* et des *vaiśya*, on est amené à voir dans l'*artha* ce à quoi se borne l'horizon du *sūdra*, non pas un objectif, mais le travail « non qualifié » à achever *hic et nunc*.

TABLEAU I

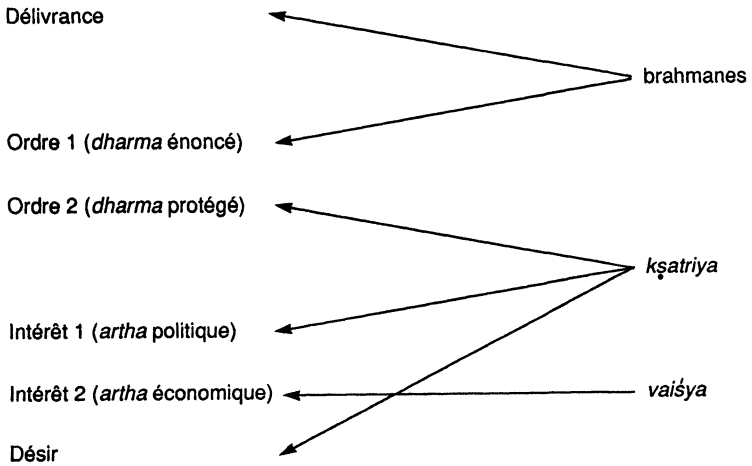
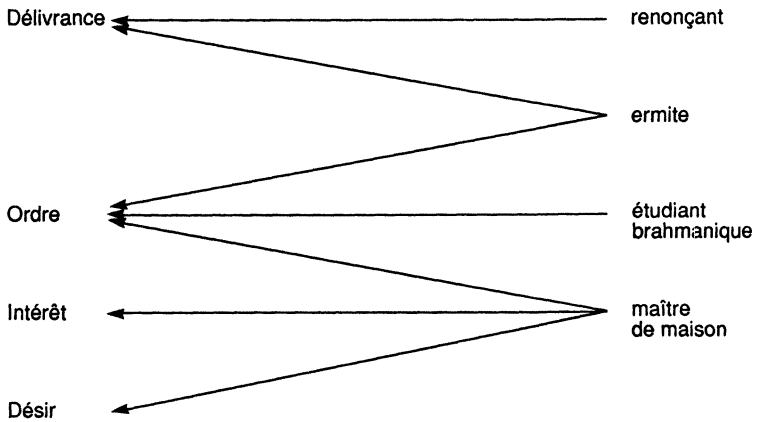


TABLEAU II



équilibrer les trois Buts du Triple Groupe, puisque c'est à ce stade seulement qu'il est dharmique, conforme à l'Ordre, de s'adonner à l'Intérêt et au Désir (cf. tableau II).

Le bel article de Syrkin que nous avons signalé plus haut est une étude sémiotique, fort pénétrante, de la place des Buts de l'homme dans l'ensemble des représentations qui forment la trame de la culture indienne ancienne (bouddhiste et jaina aussi bien qu'hindouiste). Syrkin est ainsi amené à mettre en correspondance, comme nous tentons à notre tour de le faire, la liste des Buts de l'homme avec d'autres énumérations canoniques. Sur plusieurs points, ses rapprochements nous paraissent artificiels ou contestables : ainsi, quand il fait (tableau 2, p. 152) de l'*artha* un But légitime, au même titre que le *dharma*, pour l'étudiant brahmanique ; ou quand il laisse le *kāma* hors du domaine du maître de maison. Il nous est plus difficile encore de comprendre comment (tableau 4, p. 161) l'*artha* peut être mis en correspondance, et lui seul, avec le seul étudiant brahmanique, et comment cette même relation exclusive peut être établie ici entre le *kāma* et le maître de maison. Il nous semble que ces deux tableaux sont erronés l'un et l'autre, et incompatibles entre eux. De même Syrkin se trompe, pensons-nous, dans sa façon d'établir une correspondance entre les couches de textes qui constituent la Révélation védique, la séquence des stades de la vie et la liste des Buts de l'homme : on ne voit pas sur quoi l'auteur peut se fonder pour lier les recueils d'hymnes (Samhitā) à l'étudiant brahmanique et à l'Intérêt, et les Traités de théologie (Brāhmaṇa) au maître de maison et au Désir (c'est ainsi, en effet, qu'il faut lire le tableau 4, p. 161 ; dans le texte de la p. 154, qui caractérise brièvement les différentes parties de la Révélation, la liaison entre l'étudiant brahmanique et l'Intérêt n'est pas formulée). En fait, le programme d'études de l'étudiant comprend aussi bien les Brāhmaṇa que les Samhitā. Prises en elles-mêmes, les Samhitā ne sauraient être intégrées au système brahmanique de manière à se rattacher à quelque élément du Triple Groupe autre que le *dharma* : comme texte à apprendre, elles concernent l'étudiant, tout comme les autres parties de la Révélation ; comme collection de textes à réciter dans les rites, elles font partie du sacrifice, et concernent donc le maître de maison ; dans les deux cas, c'est du devoir dharmique qu'il s'agit.

Lumières indiennes sur la séduction

« — Vous verrez. Un bout de conversation, et mon pouvoir séducteur opérera. »

Raymond QUENEAU, *Zazie dans le métro*.

« Voulez-vous qu'on croie du bien de vous ? N'en dites pas. » Tel est le conseil de Pascal. On peut renchérir en rappelant qu'on cesse d'être modeste dès qu'on proclame sa modestie, et qu'il en va de même pour l'humour et la pureté¹. Mais la séduction, qui n'est pas une vertu, mais un art (l'art de faire croire qu'on possède l'art de plaire) ? Relayée par tant d'exemples littéraires, la sagesse des nations enseigne plutôt que celui-là plaît avant tout qui est sûr de ses charmes et n'hésite pas à les désigner à l'être qu'il veut séduire. Les compliments sont bien fades si rien ne vient les relever qui indique que le complimenteur n'est pas mal non plus, et qu'il le sait. En outre, raconter ses conquêtes passées, ou plutôt les évoquer en dosant habilement le précis et le vague, peut être pour le séducteur un moyen efficace d'enrichir sa collection : il donne envie de croire à ses « promesses de bonheur » en laissant entendre que d'autres partenaires, déjà, se sont bien trouvées de leur confiance. Une des grandes stratégies possibles de la séduction, la plus grossière, il est vrai, consiste à se donner pour ce qu'elle est : loin que le mot tue la chose, il la renforce plutôt, et même lui donne vie.

Cette ingénuité, toutefois, n'est possible que si le séducteur et sa proie admettent ensemble que la formule de la séduction est :

1. C'est ce qu'explique JANKÉLÉVITCH 1960 : 5 sq.

« J'ai le désir et la capacité de te plaire et de t'amener à me donner le plaisir que je poursuis. » Ce faisant, ils s'accordent pour éliminer du champ sémantique de la « séduction » quelques-unes de ses principales composantes. Si on prête attention à l'étymologie, en effet, mais aussi à un usage qui fut et demeure très vivant, on constate que séduire, c'est emmener à l'écart, et notamment écarter de la voie juste, détourner de sa voie propre l'être que l'on veut faire servir à son plaisir, ou, plus généralement à son dessein, soit en brouillant l'intellect, soit en altérant la volonté de la victime. Ainsi comprise, la séduction comporte nécessairement quelque tromperie. Et s'il est très possible d'imaginer une situation où le séducteur dirait : « Je veux te pervertir », il est, en revanche, inconcevable qu'il déclare : « Pour me rendre maître de toi, j'entreprends de te mentir. » Mais se découvre parfois le dispositif que voici : le séducteur tient un discours véridique, de bout en bout, sur sa propre nature ; il l'agrémente même d'un discours juste sur la séduction en général ; mais il cache à son interlocuteur que c'est lui, précisément, et présentement, qui est la cible. Le mensonge consiste simplement à faire croire à la victime qu'elle est le témoin ou le confident du bourreau.

On trouve dans la littérature sanscrite un récit qui me paraît être une illustration de ce genre de manœuvre. C'est, dans le roman de Daṇḍin (VII^e siècle de notre ère ?) intitulé *Histoire des dix jeunes princes*², l'aventure de la courtisane Kāmamañjarī et de l'ascète Marīci. Voici une traduction de ce passage :

« Une courtisane nommée Kāmamañjarī³, qui, certes, était le joyau de la capitale des Aṅga⁴, vint un jour trouver l'ascète Marīci (dans son ermitage). Elle était désespérée, et les larmes sur ses seins étaient comme des étoiles. Quand elle s'inclina devant lui pour le saluer, sa chevelure défaite balaya le sol⁵. Mais aussitôt surgit toute une foule de parents et d'amis, conduite par sa mère qui courait derrière elle en lançant des cris lamentables. Les uns

2. *Daśakumāracarita*, de Daṇḍin. L'édition de Kale est accompagnée d'une traduction anglaise et de notes. L'histoire de Kāmamañjarī et de Marīci, au chapitre 2, est également traduite dans l'anthologie de BROUGH 1951 : 118-121. Par son contenu (aventures galantes, héroïques, fantastiques arrivées à des voyageurs) et sa structure (récits à tiroirs), l'*Histoire des dix jeunes princes* appartient au genre des romans picaresques. Mais elle est écrite dans une langue très élaborée, parfois précieuse (Daṇḍin est aussi l'auteur d'un traité de poésie).

3. Ce nom signifie « bouquet d'amour ».

4. Le pays des Aṅga correspond à ce qui est aujourd'hui le Bengale.

5. Kāmamañjarī est échevelée : signe de son désarroi.

à la suite des autres, sans interruption, ils se laissèrent tomber devant l'ascète face contre terre. Et lui, plein de compassion, après leur avoir dit quelques mots d'une voix douce pour les reconforter, demanda à la courtisane quelle était la cause de leur détresse. Elle répondit, avec un mélange, eût-on dit, de pudeur, d'abattement et de respect : "Bienheureux ⁶, je n'ai point de part aux joies de ce monde. C'est pour gagner la félicité dans l'au-delà que je suis venue me réfugier à vos pieds, ces pieds qui sont célèbres pour être la protection des affligés." Mais sa mère, élevant ses mains jointes jusqu'à son front, et s'inclinant à maintes reprises de façon, chaque fois, à toucher le sol de ses tresses grisonnantes, lui dit : "Bienheureux, je suis votre esclave. Sachez-le, tout est de ma faute. Ma faute, c'est d'avoir veillé à ce que ma fille que voici remplisse les devoirs de son état. Et c'est le devoir de la mère d'une courtisane, dès sa naissance, que de la masser ⁷, développer sa force, sa beauté, l'éclat de son teint, son esprit ; donner un bon équilibre à ses humeurs, à sa digestion, à toutes les composantes de son corps ⁸ ; la nourrir, mais avec modération ; et dès qu'elle est dans sa cinquième année, ne pas trop la laisser voir, pas même à son père ⁹. Pour ses anniversaires, et autres jours de fête, célébrer les rites qui portent bonheur et les réjouissances qui les accompagnent. Lui faire apprendre les sciences de l'amour, avec toutes leurs branches annexes. La rendre habile aux arts de la danse, du chant, de la musique instrumentale, de la comédie, de la peinture ; qu'elle s'y connaisse en cuisine, en parfums, en fleurs, de même qu'en calligraphie, en rhétorique, etc. Il faut aussi lui donner quelque idée de la grammaire, de la logique et de l'astrologie ; l'initier aux grâces et talents qui lui permettront de gagner sa vie, aux paris sportifs et aux jeux de hasard ¹⁰. Prendre soin que son éducation pratique, en ce qui concerne les arts ésotériques ¹¹, lui vienne de personnes dignes de confiance. Dans

6. En sanscrit, *bhagavān*. C'est une manière de nommer Dieu, Kṛṣṇa notamment, mais aussi les saints hommes pour lesquels on éprouve un sentiment de vénération.

7. Il s'agit de massages pratiqués sur le corps enduit d'huile parfumée ou de pâte de santal.

8. Les sept éléments constitutifs (*dhātu*) du corps sont ici le chyle, le sang, les muscles, la graisse, les os, la moelle et le liquide séminal. Les humeurs (*doṣa*) sont le phlegme, le vent et la bile.

9. Jusqu'à l'âge de cinq ans, la petite fille est une *nagnikā*, une petite « qui va nue ». À partir de cet âge commence l'apprentissage de la pudeur.

10. Deux types de jeux : ceux qui requièrent des êtres vivants (*sañiva*), les combats de coqs, par exemple ; ceux qui opèrent avec des objets inanimés (*nirñiva*) et sont fondés sur le hasard autant que sur l'habileté des joueurs, par exemple les dés.

11. C'est l'art des caresses.

les processions et les fêtes, qu'elle se montre dans ses plus beaux atours, et qu'elle soit entourée d'une brillante escorte ; dans les concerts et autres occasions de ce genre, il faut qu'elle ait du succès, grâce à une claque engagée exprès, et que par tout le pays des experts en toute sorte d'arts chantent ses louanges ; que des astrologues célèbrent les signes auspicious dont elle est marquée ; que parasites, joyeux compagnons, bouffons et nonnes fassent l'éloge, dans les réunions en ville, de sa beauté, de son caractère, de ses talents, de sa grâce et de sa douceur. Et quand elle est devenue le but que visent tous les désirs des jeunes gens, il faut fixer pour elle un prix très élevé, et la donner à des hommes qui soient maîtres de leurs affaires et qui auront été spontanément aveuglés par la passion ou bien rendus fous de désir par une de ses œillades : que ce soit toujours des hommes de bonne naissance, jeunes, beaux, riches, intelligents, honnêtes, généreux, habiles, courtois, amis des arts, bien élevés et de bon caractère. Il peut arriver qu'on la donne à un mineur, mais il faut alors qu'il ait des qualités éminentes et qu'il soit extrêmement intelligent : et si même on la cède pour un petit prix, il faut laisser entendre qu'on a reçu une grosse somme. Ou bien encore on peut arranger un mariage *gāndharva*¹² avec un jeune homme mineur, de façon à obtenir une dot de ses parents, et si on ne reçoit rien, on plaide et on gagne au tribunal en mettant le juge de son côté au moyen de quelque présent d'amour. Et la mère de la courtisane doit encore veiller à ce que l'homme qui s'est épris de sa fille observe à son égard la fidélité conjugale. On s'arrangera pour que ce qui subsiste de la fortune de l'amant, après ce qu'il a dépensé dans les rites des cadeaux quotidiens et occasionnels destinés à montrer son amour¹³, que de ce reste aussi, donc, il soit dépouillé par divers procédés. Se débarrasser, après une querelle, de l'homme qui, presque conquis pourtant, ne donne rien. L'homme vraiment épris, mais qui ne desserre pas sa bourse, il faut le harceler, par quelque intermédiaire, en sorte de faire venir en lui un peu d'esprit de

12. Parmi les huit formes de mariage que connaît la tradition et que décrivent les traités juridiques, la forme *gāndharva* est le mariage d'amour : « Union volontaire d'une jeune fille et de son amant, elle a pour cause le désir et pour objet le plaisir sexuel. » (*Manu* III, 32.)

13. Les cadeaux sont classés ici à la façon des rites : on distingue en effet les rites obligatoires et quotidiens ; les rites célébrés dans une occasion bien définie (la naissance d'un fils, par exemple) et les rites optionnels ou votifs, qui donc ne sont pas obligatoires et que l'on exécute seulement quand on veut obtenir des dieux une grâce spéciale. Ce dernier type est dit *kāmya*, adjectif qui dérive de *kāma*, entendu au sens très large de « désir ». La mère de la courtisane s'offre le luxe d'être ici remarquablement délicate, et de remplacer le *kāmya* par *prītīdāya* « preuve d'amour », ce qui renverse la situation.

libéralité. Quant à celui qui n'a pas d'argent, il faut le chasser par des sarcasmes, et tout en gardant soigneusement la fille, le rendre ridicule dans le monde, en faire un objet de dérision pour les autres et de mépris pour lui-même. Au contraire, on ne doit point s'arrêter de mettre sa fille en relation avec des messieurs généreux, capables de l'aider si elle a des ennuis, irréprochables et riches ; mais il faut à chaque fois bien réfléchir aux avantages et aux inconvénients. La fille, de son côté, doit être gentille avec son amant, mais ne jamais s'attacher à lui. Et même si elle l'aime d'amour, elle ne doit point aller contre les instructions de sa mère ou de sa grand-mère. Eh bien ! avec tout cela, ma fille que voici s'est écartée des devoirs de son état, tel qu'ils ont été fixés pour elle par Prajāpati¹⁴ : elle vient de perdre tout un mois à s'amuser, à ses propres frais, avec un jeune brahmane nouveau venu en ville et qui n'a pour toute richesse que sa jolie figure. Elle a rebuté et irrité plus d'un amant très capable de payer, et mené sa famille à la ruine. Et quand j'ai essayé de la mettre en garde, de lui dire qu'elle était folle et que rien de bon n'allait en résulter, elle s'est mise en fureur : et la voilà qui veut se retirer dans la forêt. Si on ne peut lui ôter cette idée, nous tous qui sommes ici n'aurons rien d'autre à faire que de nous laisser mourir de faim sur place." Et elle éclata en sanglots.

« Alors l'ascète, saisi de pitié, dit à la courtisane : "Mon enfant, c'est une chose fort pénible que la vie d'ermite dans la forêt. Le fruit qu'on en espère est la délivrance ou bien le ciel. Or la délivrance est, en général, bien difficile à atteindre : pour y parvenir, il faut la connaissance la plus haute. Quant au ciel, il est à la portée de quiconque s'acquitte de ses devoirs en vivant dans sa famille¹⁵. Renonce donc à cette entreprise impossible et suis le conseil de ta mère." Mais elle répondit, agitée : "Si le sol qui est

14. Dans la mythologie brahmanique, Prajāpati (« le Seigneur des créatures ») est le dieu cosmogonique par excellence. De lui émanent non seulement les êtres animés et inanimés, mais encore les institutions. Toutes les règles de conduite exposées par la mère de la courtisane sont formulées aussi, à peu près dans les mêmes termes, mais de façon plus détaillée, dans le *Kāmasūtra* de Vātsyāyana, I, 3.

15. Gagner le ciel (*svarga*) après la mort est une ambition modeste, que l'on peut réaliser en menant simplement une vie vertueuse et droite, notamment en exécutant les rites. Mais le séjour dans le ciel est provisoire et n'empêche pas qu'on demeure prisonnier du cycle des existences. Au contraire, la délivrance (appelée ici *apavarga*, ce qui forme un jeu de mots — sans fondement étymologique — avec *svarga*) apporte une béatitude définitive et totale. Mais seuls peuvent la conquérir les êtres qui se sont débarrassés du fardeau de leurs actes et qui, ainsi purifiés, perçoivent la réalité ultime : cette perspective ne s'ouvre donc qu'aux ascètes extrêmes ; les femmes, bien sûr, ne sauraient y prétendre (si l'on s'en tient à l'orthodoxie telle que l'exprime Marici).

sous vos pieds, ô bienheureux, n'est pas un asile pour moi, alors que le dieu du feu ¹⁶ me donne refuge, infortunée que je suis."

« Le sage réfléchit un moment, et, se tournant vers la mère de la courtisane: "Rentre chez toi, maintenant, dit-il, et attends quelques jours. Ta fille est délicate, habituée aux plaisirs. Elle prendra peur devant les rigueurs de la vie dans la forêt. Je m'appliquerai à l'instruire, et elle retrouvera son bon sens."

« Les parents de la courtisane y consentirent et s'en retournèrent chez eux.

« La courtisane, de son côté, pleine de dévotion, n'ayant pour garde-robe qu'une paire de *sari* fraîchement lavés, et ne se souciant pas trop de fards ni de parures, sut en bien peu de temps gagner le cœur du sage. Elle remplissait d'eau les rigoles au pied des jeunes plants, se donnait beaucoup de peine pour cueillir les fleurs pour le culte des dieux, elle faisait de nombreuses offrandes votives, et quand il fallait célébrer Śiva ¹⁷, elle s'occupait des parfums, des guirlandes de fleurs, de l'encens, des lampes, dansait, chantait et jouait de la musique. Elle avait avec le sage des conversations en tête à tête sur les trois buts de l'homme ¹⁸ et faisait des remarques appropriées ¹⁹ sur l'*ātman* suprême.

« Un jour qu'ils étaient seuls tous les deux, remarquant qu'il s'était pris d'amour pour elle, elle dit avec un sourire: "Ils sont bien fous, en vérité, les hommes qui mettent l'*artha* et le *kāma* aussi haut que le *dharma* ²⁰!" Pressée par Marīci, qui lui demanda: "Dis-moi donc, mon enfant, de combien, selon toi, le *dharma* s'élève au-dessus de l'*artha* et du *kāma*?", elle entreprit

16. Parmi les très nombreux noms que possède Agni, le dieu du feu, la courtisane choisit (en toute innocence?) celui qui signifie « sperme d'or », *hiraṇyaretas*.

17. Encore le choix des noms: Śiva est désigné ici comme *Kāmaśāsana* « celui qui châte l'Amour ». Allusion au mythe: Śiva, d'un regard de son troisième œil, a réduit en cendres le dieu de l'Amour, *Kāma*, qui tentait de le troubler dans sa méditation de *yogin*.

18. Les trois buts de l'homme (*puruṣārtha*) sont le *dharma*, c'est-à-dire (pour formuler les choses rapidement), la religion, ou plutôt la norme socio-religieuse; l'*artha*, « intérêt », ce qui nous pousse à désirer richesse et pouvoir; le *kāma*, « désir », et qui est proprement l'*eros*, le désir de plaisir. Voir plus loin les définitions données par *Kāmamañjarī* elle-même. A ces trois « buts » s'ajoute un quatrième qui les transcende: *mokṣa* « (le désir) de délivrance ». L'exposé le plus pénétrant sur cette structure fondamentale de la culture indienne est celui de Madeleine BIAURDEAU 1981: 57.

19. Appropriés à sa condition de femme. Ses remarques sont plutôt, sans doute, des questions intelligentes.

20. Ces considérations sur la valeur respective des buts de l'homme (et sur la nécessité de n'en sacrifier aucun, tout en accordant une attention particulière à l'un d'entre eux, suivant la position que l'on a dans la vie et dans la société) sont un lieu commun de la littérature sanscrite. On le trouve développé, par exemple, au début du *Kāmasūtra* (I, 2).

de répondre. Mais la timidité ralentissait ses paroles : « Bienheureux, il vous sied bien, en vérité, d'apprendre de moi la force et la faiblesse des trois buts de l'homme ! Mais après tout, ce n'est qu'un nouvel exemple de votre bonté pour votre esclave. Eh bien ! donc, écoutez. Il est sûr, n'est-ce pas, que l'*artha* et le *kāma* ne peuvent exister sans le *dharma* ²¹ ; tandis que le *dharma*, qui est la cause qui produit la béatitude de la délivrance et qui peut être atteint simplement par la concentration sur soi-même, est indépendant de l'*artha* et du *kāma*. Et, à la différence de l'*artha* et du *kāma*, le *dharma* n'a pas besoin de s'appuyer sur des éléments extérieurs. Et donc, riche de la vision de la réalité, le *dharma* n'est pas gêné le moins du monde par la pratique de l'*artha* et du *kāma*. Et même s'il en est affecté, un petit effort suffit pour le restaurer, et le bonheur auquel conduit la simple élimination de ce défaut n'est certes pas petit. Ainsi, par exemple, la passion du Père Souverain ²² pour la nymphe Tilottamā. Et les mille épouses d'ermite, violées par Śiva ! Et les jeux de Kṛṣṇa avec les seize mille femmes de son harem ! Prajāpati s'est même épris de sa propre fille ! Ahalyā a été séduite par Indra ; le dieu de la Lune a souillé la couche de son maître Bṛhaspati ²³ ; le Soleil s'est accouplé à une jument, le Vent a violé l'épouse de Keśarin ; Bṛhaspati a couché avec l'épouse d'Utathya son frère ; Parāsara a séduit la fille d'un pêcheur, et son fils s'est uni aux épouses de son frère ; Atri a fait l'amour avec une biche. Et toutes les ruses que les dieux à chaque fois ont employées contre les démons n'altèrent en rien leur *dharma* : car telle est la force de leur savoir. En vérité, quand l'esprit est purifié par le *dharma*, la passion ne se colle pas à lui, pas plus que la poussière aux nuages ²⁴. C'est pourquoi je tiens que l'*artha* et le *kāma* ne valent même pas la centième partie du *dharma*. »

« En entendant ce discours, le sage sentit monter sa passion : « Ah ! ma charmante, dit-il, tu vois juste quand tu dis que chez les êtres qui ont la perception de la réalité ultime, le *dharma* n'est pas gêné par la jouissance des biens de ce monde. Mais pour moi, depuis ma naissance, j'ai vécu dans l'ignorance complète de tout ce qui concerne l'*artha* et le *kāma*, et je dois apprendre ce qu'est

21. Le *dharma*, en effet, en tant qu'il est la norme religieuse et sociale, fixe le cadre et crée les conditions de possibilité des activités qui relèvent de l'*artha* et du *kāma*.

22. Ou : « Grand-Père » (*pitāmaha*). C'est un nom du dieu Brahmā.

23. Le dieu de la lune est Soma. Bṛhaspati est le professeur des dieux. Il n'est pas de péché plus horrible, si ce n'est le meurtre d'un brahmane, que celui qui est mentionné ici.

24. Jeu de mots : *rajas* signifie à la fois « passion » et « poussière ».

leur nature, dans quelles conditions ils se réalisent, et quel est leur fruit.”

« Elle répondit : “La nature de l'*artha*, c'est, tout simplement, acquérir, accroître et conserver ce que l'on a acquis. Ses moyens de réalisation sont l'agriculture, l'élevage, le commerce, les traités de paix, la guerre, etc. Et son fruit, c'est que nous pouvons faire des dons à des personnes qui en sont dignes²⁵. Mais le *kāma*, lui, est une sorte de contact entre un homme et une femme dont l'esprit est complètement absorbé dans les objets des sens. Ce contact produit une félicité insurpassable. Les circonstances qui le favorisent, c'est tout ce qui, en ce monde, est splendide et délicieux. Quant à son fruit, c'est la suprême volupté qui naît des caresses mutuelles ; douce même dans le souvenir, elle est pour nous un motif d'orgueil ; c'est le plaisir le plus haut qui soit donné aux sens et ce n'est qu'en lui-même qu'on peut l'appréhender. Pour jouir du *kāma* les hommes les plus distingués se soumettent aux austérités les plus rudes, font des présents coûteux, mènent des guerres terribles, et se lancent dans de dangereuses traversées.”

« Est-ce le destin qu'il faut incriminer, ou bien l'habileté de la courtisane, ou la faiblesse d'esprit de l'ascète ? Toujours est-il qu'en entendant ce discours, sans plus rien considérer de la règle qu'il suivait jusqu'alors, il se trouva tout à fait pris par sa passion. Il était comme hébété. Elle le fit monter alors dans une litière, et l'ayant emmené à la ville par la route royale, le conduisit chez elle. On entendit crier une proclamation : “Demain sera célébrée la fête de l'Amour.” Le lendemain, donc, l'ascète prit un bain, se parfuma, mit à son cou une belle guirlande de fleurs : il adoptait complètement la manière d'être d'un galant, car il n'avait plus de désir... pour le style de vie qui avait été le sien. D'être séparé de sa bien-aimée, ne fût-ce qu'un instant, lui était une souffrance. Elle le conduisit par la voie royale somptueusement décorée jusqu'à un jardin, hors de la ville, où ils trouvèrent toute une compagnie qui célébrait la fête de l'Amour. Elle le présenta au roi, qui était là, entouré de centaines de jeunes femmes. Il regarda la courtisane en souriant et lui dit : “Asseyez-vous, ma chère, auprès de ce saint homme.” Elle s'inclina gracieusement et s'assit, toute souriante elle aussi. C'est alors qu'une dame de haut rang se leva, fit une révérence, et dit : “Sire, elle m'a vaincue. A partir d'aujourd'hui, je suis son esclave.” Et elle s'inclina devant le roi.

« De la foule stupéfaite, émerveillée, monta une clameur. Le roi,

25. L'*artha* n'a donc pas d'autre raison d'être que de nous mettre en état de mieux servir le *dharma*.

qui paraissait charmé, donna à Kāmamañjarī des bijoux, des parures et toute une troupe de suivantes. “Allez, maintenant”, lui dit-il. Et tandis que de toutes parts les principaux personnages de la Cour et de la Ville la congratulaient, elle se tourna vers le sage et sans même attendre d’être rentrée chez elle, lui dit : “Bienheureux, acceptez mes salutations. Votre servante vous est depuis longtemps grandement obligée. Il vous faut maintenant retourner à vos affaires.” Mais lui, que la passion égarait, c’était comme si la foudre l’avait frappé : “Ma chérie, qu’y a-t-il ? D’où te vient cette froideur ? Qu’est devenu l’amour sans pareil que tu avais pour moi ?” Elle répondit en souriant : “Bienheureux, cette dame qui s’est déclarée vaincue par moi, devant la Cour, aujourd’hui, sachez qu’elle m’a lancé ce reproche, un jour que nous nous querellions : Tu fais la fière, m’a-t-elle dit, comme si tu avais conquis Marīci. Nous avons donc parié : celle qui perdrait le pari serait l’esclave de l’autre. Je me suis mise à cette tâche, et grâce à votre bienveillance, j’ai gagné.” »

On voit comment le discours de Kāmamañjarī s’ajuste à celui de sa mère. Celle-ci fait semblant de parler du devoir d’état de sa fille, et de ses obligations envers une famille qui a pris tant de soin à la former ; mais ce faisant, elle oriente les pensées de l’ascète vers les fruits de cette éducation, c’est-à-dire les talents amoureux de Kāmamañjarī. La courtisane, de son côté, sous prétexte de montrer la supériorité du *dharma*, parle surtout de ce à quoi le *dharma* est supérieur, c’est-à-dire du *kāma*. Dans les deux cas, ce qui « va sans dire », mais qui, justement, est le point sur lequel porte le mensonge nécessaire à la séduction, c’est l’idée que Marīci est un juge désincarné, un pur auditeur.

Kāmamañjarī, toutefois, ne se contente pas de parler. Ou plutôt, elle ne peut tenir ce discours si sage, si orthodoxe, et qui achèvera d’embraser l’ascète, que parce qu’elle a su gagner sa confiance en se consacrant tout entière aux menues tâches quotidiennes du culte. Cette indication de Daṇḍin sur l’emploi du temps et l’attitude de son héroïne n’est pas seulement exigée par la « vraisemblance » psychologique et romanesque. Elle ne prend tout son sens que si on la rapporte à des traits bien définis de la culture de l’Inde ancienne.

En premier lieu, le nouveau mode de vie de Kāmamañjarī n’est pas le résultat d’une conversion (qui impliquerait qu’elle déteste son mode de vie ancien), mais d’une sorte de glissement : les arts d’agrément qu’elle pratiquait pour faire plaisir aux hommes lui servent maintenant à charmer le dieu que sert Marīci dans son

ermitage. Tout se passe comme si Kāmamañjarī avait réparti dans le temps deux activités que la *devadāsī*, la prostituée de temple (littéralement : « esclave du dieu »), mène conjointement : faire l'amour avec les hommes — contre rétribution —, chanter et danser pour le dieu.

D'autre part, il faut comprendre que les manières de faire et les discours de la courtisane se donnent pour une humble imitation — adaptée à ses humbles forces — de ce que fait et dit l'ascète²⁶. Or l'imitation de l'être désiré est, dans les traités d'érotique et de dramaturgie sanscrits²⁷, comptée parmi les moyens de séduction. Plus précisément : ces traités donnent des listes, assez différentes les unes des autres, de *hāva* (littéralement : « appel »)²⁸, c'est-à-dire d'attitudes stéréotypées, tantôt signes, tantôt moyens, destinées à manifester et faire aboutir l'intention de plaire. Manifester aux yeux de qui ? Aux yeux de l'aimé lui-même le plus souvent ; mais parfois aussi aux yeux d'un tiers, qui, dans le cas de la danse ou de la mimique théâtrale, n'est autre que le spectateur. Même quand elles correspondent à une passion tout à fait sincère, ces attitudes sont des feintes : par exemple, prendre une pose alanguie, ou faire mine de repousser la caresse qui s'ébauche²⁹. Dans ces énumérations de *hāva*, figure en bonne place le « jeu » (*līlā*) par lequel la femme imite la vêtue, la démarche, le regard, le rire, les paroles de son bien-aimé. Sans doute, cette forme de *hāva* est-elle propre à l'amante qui, « ne pouvant s'unir à son bien-aimé, l'imite pour distraire ses pensées³⁰ ». Mais il faut bien que ce jeu soit en quelque manière communiqué à l'absent, sinon il ne serait pas un « appel ». Et, peut-on ajouter, pour la stratégie de la courtisane, l'ascète est à la fois présent et absent : il s'agit, tout en lui donnant l'impression rassurante qu'il est absent, de faire naître en lui le désir d'être présent.

26. De même Pārvatī, pour conquérir l'amour de son époux Śiva, renonce à déployer ses charmes, mais imite le *tapas* de son mari. Et ainsi elle parvient à ses fins. Cf. l'introduction de Radhakrishnan à l'édition du *Kumārasambhāva* de Kālidāsa par Śūryakānta, p. XX et *sq.*

27. Ce qu'il y a de commun à ces deux catégories de textes, c'est qu'ils analysent des rôles : or la jeune première des traités de dramaturgie porte le même nom que l'amante dans l'érotique (*nāyikā*). De même pour le jeune premier et l'amant (*nāyaka*).

28. Cf. notamment *Śabdakalpadruma* V, p. 533, s.v. ; et *Amarakoṣa* I 7, 32.

29. D'autres gestes ou mimiques de séduction sont désignés par le terme *bhāva*. Il semble qu'il s'agisse de procédés plus directs, plus appuyés que dans le cas des *hāva*. Cf. *Mahābhārata* V 9, 11 ; *Amarakoṣa* I 7, 21. Voir aussi INGALLS 1965 : 504 *sq.*

30. Cf. *Śabdakalpadruma* IV, p. 224 s.v.

Pour montrer que la connaissance des vérités ultimes rend en quelque sorte invulnérable le *dharma* de celui qui la détient, et lui permet donc de se laisser emporter par les passions et même de commettre impunément les péchés les plus graves, Kāmamañjarī invoque des exemples mythologiques : les amours violentes, parfois criminelles, des principaux dieux du panthéon hindou. Mais ces allusions sont encore une habileté, un moyen de détourner l'attention de Marīci. Non que ces histoires ne soient pas authentiques. Mais elles ne sont mises en avant que pour en masquer d'autres, auxquelles Marīci aurait dû penser tout naturellement, s'il n'avait l'esprit brouillé, s'il n'était pas déjà séduit. L'histoire de l'ascète et de la courtisane, en effet, est la réplique romanesque des mythes et des légendes qui racontent comment les nymphes célestes (*apsaras*) ont séduit les grands « voyants » (*ṛṣi*) d'autrefois. Le schéma de ces récits est toujours le même : les dieux s'inquiètent du pouvoir surnaturel, proprement irrésistible, que les *ṛṣi* acquièrent par leurs austérités : l'ascèse à laquelle ils se soumettent est une ardeur (*tapas*), qui s'accumule en eux et les met en état de voir, transpercer, pulvériser toute chose. Les dieux voient en eux non pas des ennemis à proprement parler mais des rivaux, et surtout des êtres qui, formidablement concentrés sur eux-mêmes, rendent le monde, et les dieux avec lui, inutile ou dépourvu de sens³¹. Pour tirer les *ṛṣi* de leur méditation et de leur terrifiante continence, les dieux leur envoient des *apsaras* : ces nymphes merveilleusement belles, suprêmement charmantes, modèles célestes de la courtisane, feront naître en eux le désir et parviendront ainsi à les dévoyer³². Le plus souvent, ces légendes, dans la forme qu'elles revêtent dans les grandes Épopées, nous disent que l'union de la nymphe et de l'ascète ne se réalise pas : il suffit à la nymphe de se montrer pour que l'ascète, incapable de se maîtriser, laisse aussitôt jaillir son sperme. La séductrice se dérobe et, pour le désir de celui qu'elle est venue troubler, demeure donc illusion et mensonge : elle n'a d'autre consistance que la perte (de semence et de pouvoir) qu'elle lui inflige. Débâcle qui n'empêche pas, cependant, que cette rencontre fugitive, limitée au seul domaine de la vue, ne soit bizarrement féconde. Le sperme du *ṛṣi* se dépose dans une touffe de roseaux, dans un seau, dans un bouquet de feuilles, dans une cruche, dans

31. Les *ṛṣi* ne sont pas les seuls à inquiéter les dieux. L'ascèse de Śiva, modèle du *yogin*, est aussi perçue comme un danger.

32. Parmi les *apsaras*, le groupe des onze Vaidikī est spécialisé dans ce genre d'opérations. Cf. HOPKINS 1879 : 159.

l'eau d'une rivière, dans la bouche d'une gazelle, sur l'un des deux bâtons que l'on frotte l'un contre l'autre pour produire le feu. Dans ces réceptacles se développe la progéniture des ascètes floués : quelques-uns des héros du *Mahābhārata* sont nés de cette façon³³. A leur nom, on devine qu'ils symbolisent les uns la pratique sacrificielle, les autres le savoir védique³⁴ : pour personnifier les institutions par lesquelles, selon ce que dit le Veda, l'homme se « fait un monde », il faut, semble-t-il, des êtres dont la naissance soit une façon de déjouer la nature³⁵. (Bien entendu, ce dédoublement — l'éjaculation précoce, suivie du miracle de la procréation purement paternelle — est propre aux récits mythiques et n'a pas sa place dans le roman. Après la nuit passée chez la courtisane, l'ascète Marīci nous est présenté comme un homme à la fois comblé et ardent. Ébloui de son bonheur, il ne songe qu'à le faire durer.)

Dans les textes évoqués jusqu'à présent (roman, traités techniques, Épopée), la séduction est un art proprement féminin. Sans doute, le *Kāmasūtra* donne-t-il à l'homme des instructions sur l'art de faire l'amour, c'est-à-dire de donner du plaisir à sa partenaire (et, ainsi, de se l'attacher). Mais la séduction comme projet, comme enchaînement de manœuvres et de feintes (le but étant de capter l'autre bien plus que de créer avec lui une volupté commune) et, plus généralement, tous les préliminaires qui précèdent le moment du *sparsā*, « toucher »³⁶, tout cela est le champ d'action de la femme. L'homme n'a pas à séduire

33. Références chez HOPKINS 1879 : 161 *sq.*, et MEYER 1952 : 280 *sq.*

34. Ainsi Droṇa (dont le nom signifie « baquet destiné à contenir le soma » et désigne donc un des instruments du sacrifice) est né du sperme du Bharadvāja, qui a éjaculé à la simple vue de la nymphe Ghrtācī. De même, sa fille Śrutāvātī « celle qui est en possession du savoir védique ». Le nom de Ghrtācī lui-même peut être interprété comme une allusion à un ingrédient essentiel du sacrifice. Il signifie en effet : « celle dont le visage est enduit de beurre clarifié ».

35. Pour une analyse systématique du symbolisme sacrificiel dans le *Mahābhārata* (les événements de l'Épopée étant compris comme les moments ou les aspects d'un sacrifice, ou d'une série de sacrifices), voir les comptes rendus des cours de Madeleine Bardeau, *Annuaire de l'École pratique des hautes études*, V^e section, depuis 1968.

36. Peut-être est-ce le lieu de rappeler que les considérations sur la stratégie et les tactiques de la conquête amoureuse ne sont qu'une petite partie de ce que l'Inde nous dit du *kāma* : les émerveillements de l'amour naissant, le coup de foudre, les délices de la fusion dans l'étreinte, les douleurs de la séparation sont, pour la poésie et les arts plastiques, des thèmes autrement puissants. La divine égalité des amants trouve son expression dans la figure d'*ardhanarīśvara*, l'androgyné formé de Śiva et de Pārvatī. Inversement, la séduction n'est pas confinée au seul domaine des relations amoureuses : avec la notion de *māyā* telle, du moins, qu'elle apparaît dans la doctrine selon laquelle le monde empirique des différences, du relatif, est une sorte de mirage que l'Absolu produit, par manière de jeu (*līlā*), l'Inde nous propose l'idée d'une séduction cosmique. Sur la *māyā*, voir notamment RENOU 1978 : 132-140.

véritablement : il s'impose par la force, par des cadeaux, ou bien encore par un charme irrésistible, immédiat, fulgurant.

Le tableau change si on se reporte à ces textes plus anciens, et d'un tout autre caractère, qui constituent ce que l'on appelle le Veda, « Savoir », ou encore la Śruti, « Révélation ».

Cet ensemble comprend deux parties bien distinctes : d'une part, des recueils d'hymnes et de prières³⁷ dont les plus anciens ont été composés, sans doute, vers le xv^e siècle avant notre ère ; d'autre part, des traités en prose, les Brāhmaṇa³⁸ (entre le x^e et le vi^e siècle avant notre ère), instructions sur les rites, entrecoupées de développements spéculatifs sur le symbolisme de ces rites, et de récits mythiques³⁹ destinés à montrer leur origine et leur raison d'être. Malgré leur infinie diversité, ces mythes des Brāhmaṇa ne sont, au fond, qu'un catalogue de réponses à ces deux questions : comment et pourquoi le sacrifice a-t-il été institué ? Comment les dieux ont-ils réussi à s'en emparer, à le contrôler, à le faire fonctionner à leur profit ? Il faut prendre garde qu'avant d'être les destinataires des sacrifices offerts par les hommes, les dieux n'ont pu assurer leur pouvoir sur le cosmos que parce qu'ils ont eux-mêmes su trouver la manière correcte d'exécuter les rites. La découverte, ou même la conquête, des procédures et des ingrédients du sacrifice, tel est l'un des thèmes principaux des Brāhmaṇa.

Parmi les matières oblatoires les plus précieuses, il y a la plante nommée *soma*. Aux temps originaires, le *soma*, convoité par les dieux, tombe entre les mains de musiciens célestes, les Gandharva. Pour le leur prendre, les dieux leur envoient une séductrice, une divinité qui n'est autre que la Parole.

« Ils dirent : "Les Gandharva aiment les femmes ; envoyons-leur la Parole ; elle nous reviendra avec le Soma." Ils leur envoyèrent la Parole, et elle leur revint avec le Soma. Mais les Gandharva sont si bien épris qu'ils ne se résignent pas à la voir partir. Ils la suivent donc chez les dieux et leur proposent ce marché : "Soma pour vous, mais la Parole pour nous." "Soit, dirent les dieux. Mais si elle est venue ici, ne l'enlevez pas de force. Faisons-lui notre cour." Et donc ils lui firent leur cour. Les Gandharva lui récitèrent les Veda et dirent : "Vois comme nous les connaissons, vois comme nous les connaissons !" Mais les dieux créèrent le luth et s'assirent pour chanter en s'accompagnant (de cet instrument). "Voilà, dirent-ils, comment nous chanterons pour toi et comment nous te

37. On peut en prendre une idée par l'anthologie de RENOU 1956.

38. Cf. LÉVI 1966.

39. Certains de ces récits sont traduits par VARENNE 1967.

divertirons.” Elle se tourna vers les dieux. Mais comme elle était venue vers eux par frivolité, puisque à ceux qui récitaient et déclamaient des hymnes elle avait préféré la danse et le chant, pour cette raison, aujourd’hui encore, les femmes ne sont faites que de frivolité... et c’est pourquoi, de celui qui danse, de celui qui chante, c’est de celui-là qu’elles s’éprennent le plus follement ⁴⁰. »

Séductrice, la Parole doit donc à son tour être séduite, et les dieux, pour la retenir, utilisent, comme moyen principal, ce qui, chez les courtisanes, sera moyen auxiliaire. Ce qu’il y a d’étrange ici, c’est cette comédie des erreurs, cette permutation des rôles entre les Gandharva et les dieux, chaque groupe s’efforçant de briller dans le domaine qui est la spécialité du groupe adverse. La Parole décide, par un libre choix, de s’abandonner à la séduction des dieux. Est-elle trompée ? La suite du récit ne le dit pas. Mais toute la théologie des Brāhmaṇa, repose sur l’idée que la Parole que désirent les dieux est la Parole qui profère les Veda et qui, ce faisant, donne au sacrifice la plénitude de son sens : ce n’est donc pas pour continuer à la divertir que les dieux veulent garder auprès d’eux la Parole (en même temps que le Soma), mais pour lui faire dire ces mêmes textes qu’elle ne trouvait pas amusants à entendre dans la bouche des Gandharva.

Un autre passage encore nous montre les dieux occupés à capter la Parole. Le Créateur, Prajāpati, répartit ses biens entre ses créatures : les dieux reçoivent en partage le Sacrifice, et les Asura, leurs adversaires (les « démons »), la Parole.

« Les dieux dirent au Sacrifice : “La Parole est femme. Interpelle-la, et sûrement elle t’invitera.” Ou bien le Sacrifice spontanément se dit : “La Parole est femme. Je vais l’interpeller. Sûrement elle m’invitera.” Il l’interpella. Mais, elle, d’abord, le dédaigna. Et c’est pourquoi une femme, quand un homme l’interpelle, le dédaigne tout d’abord. Le Sacrifice dit : “Elle m’a dédaigné.” Les dieux lui dirent : “Seigneur, interpelle-la. Sûrement, elle t’invitera.” Il l’interpella. Mais elle ne lui fit qu’un mouvement de tête. Et c’est pourquoi une femme, quand un homme l’interpelle, ne lui répond que d’un mouvement de tête [...]. Il l’interpella, et elle l’invita. C’est pourquoi une femme invite un homme en fin de compte. Il dit (aux dieux) : “Elle m’a invité.” Les dieux réfléchirent : “La Parole est femme. Prenons garde qu’elle ne l’entraîne.” (Ils dirent au Sacrifice) : “Dis-lui : je reste ici, viens vers moi, et quand elle sera là, avertis-nous.” Elle vint

40. ŚB III 2, 4, 3-6. Ce passage est traduit par LÉVI 1966 : 32 sq., et par VARENNE 1967 : 146.

jusqu'au lieu où il se tenait. C'est pourquoi une femme va chez un homme qui se tient en bonne place. Il leur fit savoir qu'elle était arrivée [...]. Les dieux alors l'enlevèrent aux Asura, et s'emparèrent [...] d'elle⁴¹. »

Le Sacrifice a donc été l'appât. Mais lui-même s'éprend de celle qu'il devait séduire pour le compte des dieux. « Le Sacrifice désira la Parole. "Ah ! comme je voudrais faire l'amour avec elle !" Et ils s'unirent⁴². » Rien n'est plus dangereux pour les dieux que ces amours de l'Acte sacrificiel et de la Parole ; appuyés l'un sur l'autre, enfermés l'un dans l'autre, ils ne sont plus là pour les dieux, mais pour eux-mêmes. Comme toujours, quand la suprématie des dieux est menacée, c'est Indra qui réagit. Il prévoit que de l'union du Sacrifice et de la Parole naîtra un être prodigieux, plus fort que lui. Il se glisse alors dans l'étreinte des deux amants, et, se faisant embryon, pénètre dans la matrice de la Parole et occupe la place. Au bout d'un an, il naît, et prend soin, en sortant, d'arracher la matrice qui l'enveloppait ; puis il pose cette dépouille sur la tête du Sacrifice.

La Parole, donc, si on comprend bien, et s'il est permis de se laisser aller à gloser, demeurera stérile. Son unique enfant est cet embryon divin qui l'a subrepticement violée et qui n'a choisi de re-naître en elle que pour la mutiler. Mais faute de pouvoir donner une progéniture au Sacrifice, la Parole le servira autrement. De plusieurs manières : les rites sacrificiels célébrés par les dieux, et, à leur exemple, par les hommes, n'atteignent leur but que s'ils sont accompagnés de la récitation de *mantra* védiques. D'autre part, c'est une autre forme de parole védique, celle-là même qui se déploie dans la prose des Brāhmaṇa, qui enseigne aux générations des hommes ce que sont ces rites sacrificiels. Mais aussi : quelle est, dans l'économie générale des Brāhmaṇa, la fonction de ces bizarres légendes, de ces ébauches ou de ces débris de mythes ? Toute une école d'exégètes indiens⁴³ — la plus orthodoxe — nous répond : ces narrations sont des ornements ; leur raison d'être est d'encourager (en parlant à leur imagination) les hommes qui les entendent à bien prendre au sérieux, à bien exécuter ce qui se dit dans la partie fondamentale, la partie prescriptive de ces textes, à savoir les *injonctions* concernant le Sacrifice et la façon dont il faut l'exécuter. Quand elle raconte comment elle a été séduite par le Sacrifice, pour les dieux, la Parole n'a pas d'autre objet que de séduire les hommes, pour le Sacrifice.

41. *Ibid.*, III 2, 1, 18-23. Cf. LÉVI 1966 : 31.

42. *Ibid.*, III 2, 1, 25-31.

43. Sur la théorie de l'*arthavāda*, voir JHA 1964 : 177-182.

Un dieu védique : le Courroux

Parmi les innovations de contenu qui concourent avec les innovations de forme pour faire du X^e *maṇḍala* du Ṛg-Veda un recueil plus « moderne » que les neuf premiers, il convient de mentionner l'émergence de plusieurs figures divines¹. Divinités abstraites, comme on l'a maintes fois noté², en ce sens qu'elles n'ont point de biographie, que leur mythologie est le plus souvent très fruste, et surtout que leur nom est aussi un appellatif — à moins qu'il ne soit un composé à l'étymologie transparente. Tel est le cas de Prajāpati, de Śraddhā, de Vāc, d'Aramati, de Viśvakarman. Tel est aussi le cas de Manyu. A cette dernière divinité sont consacrés les deux hymnes X 83 et X 84, qui reçoivent conjointement la dénomination de *manyusūkta* (au duel) dans les Commentaires, et sont reproduits de façon quasi littérale³ dans l'Atharva-Veda, dont ils forment respectivement les hymnes IV 32 et 31 (l'ordre de l'Atharva étant l'inverse de celui du Ṛg). L'unité de ces deux hymnes apparaît encore dans leur destination pratique, telle qu'elle est définie par Kauśika XIV, 26. Ce sont des *saṃrambhaṇa*, des « provocations à la colère », que l'on récite afin d'insuffler aux guerriers la rage belliqueuse qui leur permettra de vaincre l'ennemi. Les deux hymnes ont un rôle important dans le rite de divination qui précède la bataille, et qui est décrit par Kauśika, *ibid.* 27 *sq.* : placé entre les deux armées, le devin (*samīkṣamāṇa*), tout en murmurant ces invocations, confectionne

1. RENOUEV II: 22.

2. HILLEBRANDT 1899: 403; MACDONELL 1897: 119 *sq.*

3. Pour les points où le texte de l'Atharva s'écarte de celui du Ṛg, cf. WHITNEY 1905: 201 *sq.*

des bouquets d'herbe *bhaṅga* et de *muñja*, qu'il noue au moyen d'*iṅgiḍa* et auxquels il met le feu (le feu dit *āṅgīrasa*); celui des deux camps qui attire la fumée est désigné comme le vaincu, dit la *Paddhati* de Keśava *ad* Kauś XIV 31 :

*yatra dhūmo gacchati tatra na jayaḥ*⁴.

G. Dumézil a étudié le premier de ces deux hymnes, qui est aussi le plus riche, dans un chapitre vigoureux et dense de JMQ IV⁵. Il y montre que les invocations adressées au dieu Manyu sont, dans bon nombre de cas, constituées de formules à trois termes dont chacun se réfère à l'un des trois niveaux fonctionnels de l'idéologie sociale et religieuse des Indo-Européens. C'est ainsi que X 83, 1 proclame : « Celui qui t'a honoré, ô Manyu, ô Vajra, ô trait, gagne puissance (*sāhas*), force physique (*ójas*), tout (*viśvam*), dans l'ordre de succession. » Or, G. Dumézil fait voir, ici, et dans d'autres travaux, que *sāhas* appartient au domaine de la première fonction (le niveau magico-religieux), *ójas* à la fonction guerrière, et que *viśvam*, qui renvoie aux *viś*, « les clans » mentionnés indirectement dans l'adjectif *viśvácarṣaṇi*⁶ de X 83, 4 et directement X 84, 4, est une référence au monde des biens économiques. Dans ces poèmes à destination explicitement guerrière, les affinités entre Manyu et Indra apparaissent avec une netteté particulière, et sont le thème dominant. Mais, de même que les bienfaits qu'on lui demande — ou les grandeurs qu'on lui attribue — concernent chacun des trois niveaux fonctionnels, de même Manyu est successivement identifié à Varuṇa et à Agni (*manyúr hotā*, X 83, 2. Sāyaṇa : *manyur eva hotā homaniṣpādako 'gniḥ*). Il est même dit (*ibid.*) : *manyúr evāsa devāḥ*, que nous comprenons avec Geldner (traduction différente chez Dumézil) : « Manyu selbst war (jeder) Gott. » (Sāyaṇa *ad* TB II 4, 1, 11 est plus explicite encore : *yo bhago devaḥ so 'pi manyuḥ svarūpaḥ yaś cānyo deva indrādi so 'pi manyur evāsa*.)

En sorte que ce dieu de circonstance, et qui n'est que la Fureur guerrière personnifiée, est aussi un dieu universel. A vrai dire, il n'a pas eu une carrière très longue ni très brillante, mais il ne l'a pas bornée aux *mantra* ṛgvédiques. Nous le retrouverons

4. OLDENBERG 1923 : 509.

5. DUMÉZIL 1948 : 101 sq. L'hymne RS X 83 a également été traduit par HILLEBRANDT 1913 : 111 sq. et par GÜNTERT 1924 : 104. Cf. aussi OTTO 1948 : 26 sq. Et maintenant, RENOU EVP XV : 172, traduction et commentaire de X 83 et 84.

6. On trouvera chez SCHLERATH 1960 : 45 sq. une énumération des noms que portent les domaines soumis à la souveraineté royale des dieux (*krṣṭi*, *carṣaṇi*, *kṣīti*, *viś*, *jana*). Il semble que l'adjectif *viśvácarṣaṇi*, de même d'ailleurs que le dieu Manyu aient échappé à l'attention de l'auteur.

principalement dans plusieurs hymnes de l'Atharva : et nous pensons qu'il est d'autant plus légitime de considérer comme homogènes les données que fournissent à son propos l'une et l'autre *saṃhitā*, que les hymnes X 83 et 84 appartiennent à la couche la plus récente, visiblement atharvanique, du Ṛg.

Notre propos est de prendre appui sur les conclusions de G. Dumézil, et aussi sur quelques précieuses remarques éparses dans les *Études védiques et pāṇinéennes* de Louis Renou, pour nous interroger sur les formes et les motifs de cette universalité du dieu Manyu. Nous serons amenés, simultanément, à examiner les valeurs et les conditions d'emploi de *manyú* appellatif. Notre démarche sera un va-et-vient entre ces deux problèmes, qui doivent s'éclairer l'un l'autre, et qui peuvent se formuler plus précisément ainsi : 1) en quoi consiste exactement la notion qui se trouve objectivée et divinisée dans le dixième *maṇḍala* ? Y a-t-il dans cette notion des composantes qui expliquent le double visage, guerrier et universel, de la divinité à laquelle elle a abouti ? 2) Quels sont, dans la personne divine que célèbrent nos deux hymnes (et surtout le premier), les traits qui peuvent nous guider dans notre interprétation de l'appellatif ?

Les traductions de *manyú* nom commun sont extrêmement flottantes. Elles varient d'un auteur à l'autre, et un même auteur adopte des traductions différentes suivant qu'il considère tel passage ou tel autre. Nous ne citerons de ces hésitations que quelques exemples. Le dictionnaire de Böhtlingk-Roth reconnaît d'une part un groupe d'emplois où *manyú* se laisse traduire par « Muth, als Seelenbestimmung, Sinn » (cette valeur n'est retenue que pour les textes védiques), et, d'autre part, une acception « heftiger Muth, Eifer, Unmuth, Zorn, Wut » qui persiste dans la langue classique. Grassmann, qui ne considère que la *Ṛksaṃhitā*, présente un exposé plus systématique et plus détaillé, plus raisonné aussi : « erregter Sinn, Gemuthsbewegung, daher 1) Eifer der Menschen ; 2) Eiger, Muth, Thatendrang der Götter ; 3) brünstiges Verlangen ; 4) Unmuth, Zorn, Wuth ; 5) Ungestüm, heftiger Andrang ; 6) Eifer, Zorn als Gottheit personificirt. » Geldner, de son côté, pose dans le *Glossar* : 1) « Sinn, Absicht, Verlangen », 2) « Eifer, Ingrim, Grimm, Zorn », répartition qui coïncide, dans son principe aussi bien que dans son application, avec celle de Böhtlingk-Roth. Sāyaṇa, plus sensible à la spécificité des contextes que soucieux d'unité, glose le plus souvent par *kopa* ou *krodha* (sous l'influence, sans aucun doute, de la valeur que *manyú* a prise en sanscrit postvédique), mais ajoute,

de façon fort instructive, pour II 23, 12: *manyuṃ krodhaṃ jñānaṃ vā*; pour II 24, 14: *mananasādhano mantraḥ krodho vā*: pour VII 60, 11, *stotram*: pour V 7, 10: *mananasādhanam stotram* et pour IV 31, 6: *manyavaḥ stutayaḥ*. On voit que, chez les modernes, les traductions oscillent entre deux pôles dont l'un est nettement localisé « colère », tandis que l'autre, plus difficile à repérer, est placé tantôt dans la zone « désir », tantôt dans la zone « esprit ». Telle est exactement la situation chez Bergaigne qui traduit (1883, III 176, *ad* RS VII 86, 6) par « colère » et (*ibid.*, I 153 *ad* RS VIII 48, 8) par « intelligence ». On rencontre la même hésitation, mais formulée d'une manière qui marque un progrès décisif, chez L. Silburn qui traduit par « courroux »⁷, mais glose « intention ardente », « activité mentale intense, soutenue, prévoyante et normative »⁸, et chez L. Renou, où nous trouvons « fureur »⁹, « colère »¹⁰, « furie »¹¹, mais aussi « zèle »¹², « pensée intentionnelle »¹³, « pensée active et féconde »¹⁴, « passion »¹⁵, et « force d'inspiration »¹⁶.

Nous ne contestons pas la légitimité de traductions multiples pour un même terme védique. Ce que nous entendons montrer, c'est que *manyú* est une notion unitaire, et que s'il est difficile, à une langue occidentale moderne, de la rendre par un terme unique, du moins devons-nous employer des mots qui se réfèrent à des signifiés cohérents et susceptibles de se déduire l'un de l'autre. En outre, nous souhaitons montrer que la traduction par « colère » ne se justifie pour aucun passage de la *Ṛksamhitā*, sinon, à titre de commodité¹⁷, comme une traduction abrégée et symbolique.

Un fait d'abord ressort clairement des séquences où le mot *manyú* se trouve engagé : il ne désigne jamais une passion ou une humeur passagère, ni même un trait de tempérament comme l'« agressivité » ou l'« irritabilité ». Le *manyú* est une qualité permanente, mieux, une faculté essentielle. En I 24, 6, *manyú* figure dans une énumération des pouvoirs éminents de Varuṇa, à

7. SILBURN 1955 : 26.

8. *Ibid.*, 24 et 32.

9. EVP V : 41, 50, 66, 94.

10. *Ibid.*, 70.

11. EVP X : 42.

12. EVP V : 8.

13. *Ibid.*, 86.

14. EVP IV : 31.

15. EVP X : 13.

16. EVP I : 3 n. 1

17. EDGERTON (1965 : index) adopte à cette fin pratique la traduction « passion ».

la suite de *kṣatrá* et de *sáhas*, et sur le même plan¹⁸. En II 24, 2¹⁹, c'est avec *ójas* que *manyú* est mis en équivalence (cf. X 84, 2); de même, en VIII 4, 5 où *manyú* apparaît comme une variante stylistique de *ójas*²⁰. L'affinité de *manyú* avec les dérivés de la racine *uj-* se manifeste encore I 37, 7²¹ et X 34, 8²², AS I 10, 1 et 2²³ où le dieu dont on évoque le *manyú* est dit *ugrá* (cf. aussi RS X 113, 6). A quoi répond, en X 83, la mention de *ójas* (aux côtés de *sáhas* et de *vísvam*) parmi les dons que l'on escompte de Manyu (v. 1) et dont on reconnaît qu'il les possède à un degré éminent (v. 4)^{24,25}.

18. *nahí te kṣatráṃ ná sáho ná manyúṃ
váyaś canāmi patáyanta āpūḥ*

« Jamais ton pouvoir temporel, ni (ta) force agressive, ni (ta) fureur — ces oiseaux qui volent n'y ont atteint. » (Traduction de RENOUEV V : 94.)

19. *yó nántvāny ānāman ny ójasā
utādarar manyūnā śámbarāṇi ví*

« Celui qui, grâce à son *ójas*, a fait se courber les (êtres)-destinés-à-se-courber a brisé, grâce à son *manyú*, les *śámbara*. » Sur *nántvāni*, cf. OLDENBERG 1909 : 207.

20. *prá cakre sáhasā sáho
babhāṅja manyúṃ ójasā*

« Il a traité le *sáhas* par le *sahas*, il a brisé le *manyu* (adverse) par le *manyu*. » La proportion *sáhasā : sáhas = ójasā : manyúṃ* montre qu'ici *ójas* et *manyú* sont équivalents.

21. *ní vo yāmāya mānuṣo
dadhrá ugrāya manyáve*

« Devant votre course, devant (votre) passion formidable, le fils-de-l'homme s'est tenu prosterné. » (Traduction de RENOUEV X : 13.)

22. *ugráśya cin manyáve nā namante.*

« Ils ne s'inclinent pas devant le *manyú* de l'*ugrá* (de l'homme doué de cette force qu'est l'*ójas*). »

23. AS I 10, 1 : *ugráśya manyór úd imāṃ nayāmi*

« Je l'emmène loin du *manyú* de (Varuṇa) l'*ugrá*. »

Ibid., 2 :

*nāmas te rājan varuṇāstu manyáve
vísvaṃ hy ugra nicikéṣi drughám*

« Hommage soit à ton *manyu*, ô roi Varuṇa !
Car tu perçois toute hostilité, ô *ugra* ! »

24. RS X 83, 1 :

*yás te manyó 'vidhad vajra sâyaka
sáha ójaḥ puśyati vísvam ānuśák*

« (L'homme) qui t'a servi, ô Manyu, ô foudre, ô flèche, il fait fleurir sa force-dominante, sa force formidable entière de manière continue. » Ainsi traduit RENOUEV XV : 172 qui fait de *vísvam* un adjectif et ne veut donc pas y voir une manière d'évoquer les *vís*.

Ibid., 4 : *tvám hí manyo abhíbhūtyojāḥ*

« Oui, toi, ô Manyu, qui est une force-formidable (formant) supériorité... »

25. *ójas, manyú* et *sáhas* sont associés dans le rite appelé *sautrāmaṇi*. On sait que ce sacrifice à Indra « bon protecteur » (cf. RENOUEV 1954 : 167) consiste en une offrande d'alcool, *surā*, comme substitut du soma, et qu'il a pour fonction de régénérer le *yajamāna*, de faire de lui un autre homme en construisant un corps nouveau (cf. GONDA 1962 : 209). Dans le mythe étimologique, c'est Indra lui-même qui est reconstitué par la *surā*. Les poils de loup, de tigre et de lion que l'on mêle au breuvage représentent respectivement *ójas*, *manyú* et *sáhas*.

En V 7, 10²⁶, *manyú* paraît nettement dépréciateur, puisqu'il s'agit du *manyú* de l'*adhrj-*, c'est-à-dire, comme traduit L. Renou EVP XIII p. 24, de la « pensée-mauvaise du riche ». Mais Oldenberg (1909 : 317) fait justement remarquer que l'expression *manyúm... á dade* (suivie, dans la même strophe, de *ád...átriḥ sāsahyād/dásyūn* « puisse Atri venir à bout des *dásyu* ») est parallèle à *dásyubhyaḥ pári nṛmṇám á dade*, de X 48, 2 (« j'ai ravi aux démons leur *nṛmṇá*), ce qui suggère une synonymie entre *manyú* et *nṛmṇá* (*nṛmṇá* comme *manyú* est très fréquemment associé à *ójas*). Or *nṛmṇá*²⁷ n'est quant à lui nullement péjoratif : ce terme désigne l'activité virile, parfois, plus étroitement, la virilité elle-même. Oldenberg ajoute cette glose : en s'emparant du *manyú* de son ennemi, le héros de V 7, 10 peut espérer le vaincre ; et la fonction propre du *manyú* se dessine aussi bien ici que dans les hymnes qui seront consacrés à Manyu divinisé. Nous aurons à revenir sur la connotation « virilité triomphante » qui est essentielle dans *nṛmṇá*, et présente à coup sûr dans *manyú*. Qu'il nous suffise, pour l'instant, d'invoquer ce passage à l'appui de notre thèse, que *manyú* s'insère tout naturellement dans une liste de noms abstraits désignant non pas des états psychiques, mais des pouvoirs, ou plutôt des données premières de l'activité mentale. Cette liste existe d'ailleurs, toute constituée, dans l'hymne AS XV 14, sur lequel nous devons nous arrêter un instant.

Les *paryāyasūkta* qui forment la totalité du XV^e *maṇḍala* de l'Atharva-Veda décrivent une sorte de reconstitution du monde autour du *vrātya*. Ce n'est pas notre intention d'étudier le statut de ce personnage énigmatique, en tous cas marginal et aberrant²⁸, ni d'examiner le détail des hymnes spéculatifs qui marquent les étapes de la récupération du *vrātya* par l'ordre brahmanique²⁹. Rappelons simplement qu'à l'occasion de cette « intronisation » l'hymne XV 14 développe le récit d'une création qui s'effectue sur un rythme ternaire : chaque fois que le *vrātya* (ou *Vrātya*?) s'approprie une certaine portion de l'Univers (les points cardinaux, la masse humaine, la masse divine, etc.), un dieu vient à l'être et (le) *Vrātya* se trouve doté d'un certain attribut dont il fait son

26. *iti cin manyúm adhrjās
tvādātām á pašúm dade*

« Ainsi ai-je pris (à la fois) la pensée-mauvaise du riche (concurrent) et le bétail donné par toi... » (RENOU EVP XIII : 24.)

27. Sur *nṛmṇá*, cf. MINARD 1956 : § 870 a.

28. Voir (outre les travaux déjà anciens de WINTERNITZ 1924-1925 : 48 sq., 311 sq. et de HAUER 1927), ELIADE 1954 : 114 sq. et KOSAMBI 1956 : 128 et 135.

29. Cf. RENOU EVP II : 100 sq.

*annādā*³⁰, un « organe à manger la nourriture ». Nous obtenons ainsi une triple liste : douze régions de l'univers, à chacune desquelles correspond une divinité et un *annādā*. La liste des douze *annādā* comprend *manyú* (dont les termes correspondants, dans les deux autres listes, sont *Īśāna* « le souverain » et *devāḥ* « l'ensemble des divinités »). Or les onze autres membres de la série des *annādā* ne désignent jamais des sentiments ou des humeurs, mais toujours des fonctions, des puissances, ou bien des êtres, des actes ou des formules en lesquels ces puissances s'incarnent. Ce sont : *mānas*, *bāla*, les eaux, *virāj*, *āhuti*, les plantes, les exclamations *svadhā*, *svāhā* et *vāṣaṭ*, le souffle (*prāṇā*) et enfin le *brāhman*. On voit que *manyú* est mis sur le même plan que les forces essentielles de la vie cosmique³¹.

En général, le *manyú* qu'évoquent les hymnes du Ṛg et de l'Atharva n'est pas le *manyú* abstrait et objectif ; c'est le *manyú* d'êtres nommément désignés, le plus souvent d'êtres hostiles ou mauvais par définition : l'étranger (*dāsa*³², *arī*³³), l'ennemi (*amitra*³⁴), le malveillant (*dūḍhī*³⁵), le malfaisant (*durēva*³⁶, *durvidātra*³⁷), l'insolent (*sārdhant*³⁸), celui qui cherche à détruire

30. Sur *annādā*, voir MINARD 1949 : § 375d, qui traduit « bien nourri », dans le passage du *Satapathabrāhmaṇa* (X 3, 5, 8) où ce composé figure comme adjectif, ou du moins comme terme descriptif. Sur la formation de ce mot, *ibid.*, II § 112 a.

31. Même lorsqu'il apparaît comme un élément du psychisme, le *manyú* est quelquefois présenté comme une force autonome, extérieure à l'homme, à qui elle s'impose et qu'elle fait mouvoir. Cf. RS VII 86, 6, où le fidèle se disculpe devant Varuṇa : il n'est pas vraiment responsable de son crime, qu'il n'a pas accompli de sa propre volonté (*nā sā svó dākṣo*) : il faut incriminer l'alcool (*sūrā*), le dé (*vibhīdaka*) ou bien le *manyú*. Ce texte préfigure directement celui, beaucoup plus explicite, de MNU 428 :

manyuḥ karoti nāhaṃ karomi

manyuḥ kartā nāhaṃ kartā

manyuḥ kārayitā nāhaṃ kārayitā

« C'est (le) *manyu* qui fait, pas moi ; (le) *manyu* est celui qui fait, pas moi ; (le) *manyu* est celui qui fait faire, pas moi. »

Cf. déjà TA X, 24, 1 : *āgnīś ca mā manyús ca manyúpatayaś ca manyúkrtebhyah pāpēbhyo rakṣantām / yád āhnā pāpām ākarṣaṃ mānasā vācā hāstābhyam padbhyām udreṇa śisnā dhas tād āvalumpatu*. « Puissent Agni et Manyu et les maîtres du *manyu* me garder des maux causés par (le) *manyu*. Le mal que j'ai fait de jour par mon esprit, par ma parole, par mes mains, par mes pieds, par mon ventre, par mon membre viril, que le jour le détruise. » L'instrumental singulier *śisnā* implique un thème *śisán-* (à côté de *śisna*) qui n'est pas attesté ailleurs en védique. Cf. WACKERNAGEL-DEBRUNNER 1954 : 179.

32. RS I 104, 2.

33. VII 60, 11.

34. VI 25, 2 ; X 152, 5.

35. VIII 19, 15.

36. II 23, 12.

37. X 35, 4.

38. II 23, 12 ; sur *sārdhant*, cf. RENOUEV IV : 93 et MINARD 1964 : 53.

(*ríriksant*³⁹), le concurrent (*adhrij*⁴⁰) ou simplement l'autre (*pára*⁴¹). Ce peut être aussi celui qui presse le *soma* d'une manière qui prête à litige (?) et avec une arrière-pensée (mauvaise)⁴². Mais en fait, tous les hommes sont doués de *manyú*. C'est ainsi qu'il est question du *manyú* des mortels⁴³, qui n'échappe pas au regard de Varuṇa, et du *manyú* humain (*paúruṣeya*⁴⁴) qui n'a point de prise sur les dieux. Individus et groupes sont portés à une affirmation de soi qui les met en conflit ou en concurrence avec leurs voisins : mais le *manyú* n'est mauvais que lorsqu'il anime des êtres que leur nature ou leur position définit comme nocifs. On peut d'ailleurs infléchir le *manyú* d'autrui, par exemple des *pitṛ*⁴⁵, dans un sens favorable. Ce relativisme apparaît clairement en VII 18, 16 : Indra a « rendu inane⁴⁶ » le *manyú* de celui qui (lui-même) voulait rendre inane le *manyú* (d'Indra).

Car il existe aussi un *manyú* des dieux, et principalement d'Indra et de ses « aides⁴⁷ », mais aussi de Mitra-Varuṇa, de Brahmaṇaspati et d'Agni. En AS VII 22, 2, les aurores sont dites sans tache, *arepásah*, unanimes, *sácatasah*, et aussi très riches en *manyú*, *manyumáttamāh*. De cette dernière épithète, Renou, EVP III : 11, signale qu'elle est la seule des trois qui soit originale, et qu'elle « se rattache à RV *jīrá* ou analogues ». Ici encore, il faut prendre garde que les traductions partielles, telles que « fureur belliqueuse » quand il s'agit d'Indra, ou « courroux » à propos de Varuṇa, conviennent pour bon nombre de passages pris isolément, mais sont insuffisantes dès que l'on considère l'ensemble des textes. En fait, le *manyú* d'un dieu est l'élan qui le porte à accomplir des actes par quoi sa divinité s'affirme. Quand Indra tue Vṛtra,

39. VII 36, 4.

40. V 6, 10.

41. X 128, 6.

42. VIII 32, 21 :

*átīhi manyuṣāvīṇaṃ
suṣuvāṃsam upāraṇe*

« Dépasse (sans t'arrêter à lui) celui qui presse le *soma* avec *manyú*, qui a préparé le *soma* de façon litigieuse. »

Sur le sens de *upāraṇe*, qui est un hapax, et que GELDNER traduit 1951 : 344, « en un lieu choquant », « an einem anstössigen Orte », voir OLDENBERG 1912 : 103 (« faute » mais aussi peut-être « collision »). Il est clair que le *manyú* évoqué ici, bien qu'il désigne quelque chose de mauvais ou de redoutable, ne peut être rendu par « colère » : c'est la pensée hostile ou l'arrière-pensée.

43. VII 61, 1 ; VIII 78, 6.

44. VIII 71, 2.

45. AS VII 116, 3.

46. *indra manyúm manyumyò mimāya*. Cf. VII 36, 4, où Indra est défini comme : *prá yò manyúm ríriksato mināti* (traduit par RENOU EVP V : 42).

47. Sur les « aides » d'Indra, cf. (BENVENISTE)-RENOU 1934 : 150 sq.

quand il fait retentir le tonnerre, le Ciel et la Terre frémissent en reconnaissant son *manyú*⁴⁸. C'est par son *manyú* qu'Indra se manifeste dès sa naissance⁴⁹. Que le *manyú* d'Indra ne soit pas autre chose, en fin de compte, qu'Indra lui-même (tout comme un souverain n'est pas distinct de la majesté qui le caractérise et qui sert à le nommer), c'est ce que montre la construction paratactique de AS VII 93, 1 :

*índreṇa manyúnā vayám
abhí śyāma pṛtanyatáḥ*

« avec Indra, avec (son) *manyú* [ou bien avec Indra pour *manyú*?] puissions-nous l'emporter sur les adversaires ! »

Or s'il est vrai que le *manyú* d'Indra est le plus souvent violence et fureur et ivresse belliqueuse (de même, le *manyú* que les Marut font voir dans leur course terrifiante⁵⁰, et celui de Brahmaṇaspati⁵¹), la situation est toute différente pour Mitra-Varuṇa et Agni. C'est par le *manyú* qui leur est propre (*svéna*⁵²) que Mitra-Varuṇa séparent le désordre de l'ordre⁵³. Le *manyú* d'Agni⁵⁴, c'est tout simplement son désir, ou plutôt sa pensée anticipante : le poète se demande quelle louange présenter au dieu, qui soit à son gré et remplisse son attente.

Nous touchons ici un point important. Le mot *manyú* est fréquemment accouplé, dans des syntagmes quasi synonymiques, avec des mots signifiant « désir » ou « dessein ». Le fait a été

48. RV I 80, 11 et 14; cf. VIII 6, 13.

49. IV 17, 2.

50. I 37, 7.

51. Sur l'aspect paradoxalement indraïque de Brhaspati (Brahmaṇaspati), voir OLDENBERG 1923 : 65 sq. ; GONDA 1962 : 93 ; SCHMIDT 1968 : 179, 234 sq. ; RENOUEV VP XV : 59 (ad RS II 24, 14).

52. Le mot *manyú* est déterminé par le possessif réfléchi *svá* en I 139, 2 ; IV 17, 2 et VI 17, 9. Dans ces deux derniers passages, le poète, qui s'adresse à Indra, use des formes de la deuxième personne pour nommer le *vájra* (*te ... vājṛāt*) ou la *tvíṣ* du dieu (*táva tvíṣāḥ*), mais de *svá* pour son *manyú* (*svásya manyóḥ*). Faut-il en conclure que le *manyú* se réfère à la substance même de la divinité, tandis que la *tvíṣ* ou le *vájra* n'en sont que des attributs ?

53. RS I 139, 2 :

*rtád údhy ādadáthe
ánrtam svéna manyúnā
dákṣasya svéna manyúnā*

Traduction de RENOUEV VP V : 8 : « Vous avez placé... le désordre hors de l'ordre, grâce au zèle propre de l'Efficace, grâce à son zèle propre. »

54. RS VIII 84, 4 :

*káyā te agne aṅgira
úrjo napād úpastutīm
várāya deva manyáve*

Traduction de RENOUEV VP XIII : 80 : « De quelle (manière), ô Agni, ô Angiras, ô fils de la vigueur-nourricière (allons-nous) te présenter la louange (en sorte qu'elle soit) à (ton) gré, ô dieu (conforme) à (ta) pensée ? »

reconnu depuis longtemps. Ce que nous voulons mettre en lumière ici, c'est que *manyú* désigne moins un désir ou un dessein particulier que l'aptitude à vouloir et à concevoir. La strophe VIII 48, 8, est, nous semble-t-il, fort nette à cet égard :

álarti dákṣa utá manyúr indo
*má no aryó anukāmám párā dāḥ*⁵⁵

Dans le couple *dákṣa/manyú*, il se peut que le premier terme ait une valeur plus intellectuelle, le second une valeur plus affective⁵⁶ ; le rapport est inverse dans les groupes formulaires où *manyú* figure à côté de *vára*⁵⁷ et de *vása*⁵⁸. L'association de *manyú* à un terme signifiant « désir » ou « dessein », association qui tend à l'identification pure et simple, se présente sous sa forme la plus achevée en AS IX 2, 23, où les deux vocatifs de la séquence *kāma manyo* se réfèrent au sujet unique du verbe sg. *asi*⁵⁹. Bloomfield (1897 : 594) a bien vu que le *manyú* invoqué dans cet hymne est une personnification (« courage personifié ») et qu'il s'agit non plus d'un appellatif mais de cette même divinité qui est célébrée RS X 83 et 84. Une mythologie allégorique s'ébauche autour de cette figure. Les principaux linéaments en sont dessinés dans l'hymne AS XI 8⁶⁰ : Manyu prend femme dans la maison d'Invention (*saṃkalpá*) ; l'Acte (*kárman*) et l'Ardeur (*tápas*) font office de paranymphes, le *bráhman* de prétendant suprême (« chief wooer »)⁶¹. Cette union est le point de départ d'une cosmogonie

55. Nous comprenons avec BERGAIGNE 1883 : 153 : « Notre volonté, notre intelligence est excitée (par toi) ; ô Soma, ne nous livre pas à l'ennemi. » La traduction de THIEME 1938 : 49 : « Es erhebt sich der Wille und auch die Wut, o Indu », plus littérale, reste quelque peu obscure. Geldner, pour sa part (« Es regt sich der gute Wille und der Eifer ») introduit — sans la développer — une opposition entre le bon *dákṣa* (« le nôtre ») et le *manyú* (« mauvais des ennemis ») qui nous paraît arbitraire. RENOUEV EVP IX : 69 : « se tient en alerte la pensée agissante et la passion, ô suc-de-soma : ne nous livre pas au bon plaisir de l'ennemi ».

56. Le mot *dákṣa* a fait l'objet d'un grand nombre d'études. On trouvera les éléments essentiels d'une bibliographie chez MINARD 1949 : § 596b ; 1956 : § 809b. Contentons-nous d'ajouter ici RENOUEV EVP IV : 18 et 88 ; VII : 21 et 35 ; VIII : 90, 99 et 103 ; XII : 84 et 120 ; XIII : 134 sq.

57. RS VIII 82, 3 ; 84, 4.

58. RS II 24, 14 ; AS VI 42, 3.

59. *jyáyān samudrād asi kāma manyo*

En TĀ X 64, 1 *manyú* est engagé, entre *kāma* et *tápas*, dans une liste des parties du corps ou des possessions personnelles du *yajamāna* qui correspond, terme à terme, à une liste de tous les ingrédients — matériels, spirituels, humains — du sacrifice.

60. Traduit par RENOUEV 1950 : 181 sq.. Dans le commentaire, *ibid.*, 266, Renou traduit Manyu par : « le Zèle » ou le « Penser actif », et rappelle qu'à la strophe 17, le même personnage est désigné sous le nom de *vása* « le Vouloir ».

61. Strophe 2.

complexe, qui culmine dans la constitution du corps humain, ou plutôt dans la pénétration du corps humain par le *bráhman*.

Le groupement de Manyu avec Karman, Tapas et Brahman (*bráhman*-neutre) n'est pas occasionnel, et il est loin d'être limité à la mythologie de Manyu : en fait, nous avons ici la transposition, sur le plan mythologique, de l'aptitude qu'a *manyú* appellatif à s'associer à des déterminants, qu'il nous faut examiner maintenant. Un des rares qualificatifs que l'on rencontre auprès de *manyú* est *satyá*, adjectif dont Bergaigne⁶² a bien précisé la valeur : dans les hymnes védiques, *satyá* signifie « accompli ou s'accomplissant ». Nous ajouterons : « destiné à s'accomplir, promis à réalisation ». Le *manyú* de Brahmanaspati, RS II 24, 14, celui d'Indra IV 17, 10, sont *satyá*. C'est que le *manyú* n'est pas seulement la propension à désirer ou à concevoir, il est l'élan qui porte un être à réaliser ses désirs, à faire aboutir ses desseins, à traduire en œuvres ses pensées. Cela est pleinement explicité RS II 24, 14, strophe qui évoque Brahmanaspati et son *satyó manyúr máhi kármā kariṣyatáḥ*. En X 112, 8, le poète chante les exploits (*vīryā...kṛtāni*) antiques et primordiaux (*pūrvyāñi...prathamā*) d'Indra *satīnāmanyuḥ* « dessen Eifer echt ist » (Geldner). Debrunner 1957 : II 2 p. 432 rend *satīnā* par « wirklich ». La strophe AS I 10, 1 est elle aussi riche d'enseignements sur ce point⁶³ : le *manyú* de Varuṇa est redoutable, on souhaite y échapper. Mais il n'est pas autre chose que l'activité fondamentale du dieu en tant qu'elle consiste en projets menés jusqu'à leur terme, en *vásāḥ satyāḥ* (c'est en cela, d'ailleurs, que réside son essence royale). Le récitant se fait fort, grâce au prestige magique de son *bráhman*⁶⁴, de détourner de son protégé le *manyú* du dieu

62. 1883 : III, 182 sq. n. Remarquons, en outre, avec GONDA 1957 : 94, que le dieu Manyu est associé à *ābhūti*, « a concept which, though difficult of interpretation, may have been something like "success" ». Le sens de *satya*- a donné lieu à des controverses infinies, dans le détail desquelles il ne nous paraît pas utile d'entrer. La valeur de ce mot dans les *mantra* védiques est bien celle que lui reconnaît Sāyaṇa, *ad* RS II, 24, 14 (et TB II 8, 5, 2) : *satyaḥ/avitataḥ*. Voir aussi EVP XIII : 86.

63. *ayāṃ devānām āsuro ví rājati*
vāsā hí satyā váruṇasya rājñāḥ
tátas pári bráhmanā śásādāna
ugrāsya manyór úd imāṃ nayāmi

« L'Asura que voici règne sur les dieux. Car les volontés du roi Varuṇa se réalisent. Hors de sa portée, loin de lui, me rendant efficace par mon *bráhman*, j'emmené cet homme. »

64. Sur le sens du verbe ŚAD, que LÜDERS 1959 : 647, rend, à la suite de Whitney, par « triompher, l'emporter », cf. RENOUEV EVP III : 60 (*ad* RS I 123, 10) : « exercer un attrait magique ». Cette traduction nous paraît particulièrement bien adaptée au passage atharvanique que nous glosons ici : seule une puissance magique, même si elle s'exerce par des voies aussi orthodoxes que le *bráhman*, peut déjouer la vigilance de Varuṇa et rendre son *manyú* inopérant.

ugrá. De la même manière, Indra est roi, « autocrator »⁶⁵, parce qu'il est *satyásuṣma* « celui dont l'énergie s'actualise »⁶⁶; le *manyú* des brahmanes, ce sont des flèches qui ne manquent pas leur but et ne sont pas lancées en vain⁶⁷.

Plus encore que l'intention, le *manyú* est la *tension* originelle, qui porte à vouloir et à agir. C'est ce qu'illustre, en contexte magique, l'image contenue dans AS VI 42, 1 :

*áva jyām iva dhánvano
manyúm tanomi te hrdāḥ*

que nous glosons ainsi : « J'ôte de ton cœur le *manyú*, comme on supprime la tension de l'arc quand on relâche la corde. » La même idée est suggérée, avec affleurement d'une image analogue, AS VI 65, 1 :

*áva manyúr ávāyatā
áva bāhú manyújā*

« (fais) se baisser le *manyú*, la (flèche) pointée (contre nous), les deux bras que l'intention attelle ensemble (dans une tension unique). »

Origine absolue des désirs et des actes, pré-disposition, le *manyú* est lui-même sans origine. Il est premier, et c'est ce que souligne RS X 147, 1 :

śrāt te dadhāmi prathamāya manyāve

« je mets ma confiance en ton *manyú* initial ». Il est bien vrai, comme l'a montré L. Renou⁶⁸, que par un phénomène de « contamination », « l'expression condense les formules en *prathamá* — et celles où le *manyú* est posé comme un déterminant au meurtre de Vṛtra ». Mais si cette condensation a pu se faire, c'est que *manyú* est précisément un déterminant : une condition nécessaire, une incitation préalable⁶⁹. Ce fait est peut-être confirmé par l'indication rituelle qui termine RS X 83 :

65. Le *svarājya* d'Indra est évoqué RS I 80, 1.

66. RS I 51, 15, etc. Les mots *śuṣma* et *manyú* figurent comme quasi synonymes dans la version *paippalāda* de l'AS en I 92, 4 (édition de Calcutta, 65).

67. AS V 18, 9 :

*tīkṣṇéśavo brāhmaṇā hetimānto
yām ásyanti śaravyām ná sá mṛṣā
anuhāya tãpasā manyúnā ca
utá dūrād áva bhindanty enam*

« Les brahmanes ont des flèches acérées, des projectiles. Le trait qu'ils lancent (ils ne le lancent) pas en vain. »

68. (BENVENISTE-)RENOU 1934 : 108 sq.

69. Si notre interprétation de la formule *prathamó manyúḥ* est juste, elle devrait avoir pour effet de réduire quelque peu la distance qui sépare la religion védique de celle de Zoroastre. On sait (voir, pour l'état de la question, DUCHESNE-GUILLEMIN 1962 : 179, 182-183 et 199) que le *mainyu* avestique a repris à son compte le rôle de divinité initiale et initiatrice qui était celui du *Vāyu indo-

ubhā upāṁśú prathamā pibāva

« Tous deux en silence buvons les premiers (le soma). » Mais ce qui nous paraît particulièrement probant, c'est le qualificatif *svayaṁbhū* que reçoit Manyu à la strophe 4 du même hymne. Ce composé est un hapax dans la *Ṛksamhitā* : dans les hymnes d'un recueil où toutes les divinités sont, chacune à son tour, célébrées comme la divinité suprême, seul Manyu a droit à ce titre insolite. Avec la mention de *svayaṁbhū*, ce n'est pas seulement un néologisme qui vient augmenter le lexique, c'est aussi un concept nouveau qui enrichit le système des représentations religieuses. Qualifié de *svayaṁbhū*, Manyu est nettement distinct d'Indra, qui, comme l'a relevé Bergaigne, est essentiellement un dieu-né, un dieu-fils⁷⁰. Les contextes post-ṛgvédiques permettent de mesurer la portée de ce qualificatif. Il est attesté deux fois dans l'Atharva : en X 8, 44, où il se rapporte à l'être infiniment sage, immortel, comblé, supérieur à tous, et qui connaît l'*ātman* ; en XIX 53, 10, dans une cosmogonie qui fait du Temps, *kālā*, l'origine de toutes choses, le principe dont sont issus Prajāpati, le *tāpas* et Kaśyapa, lequel est dit *svayaṁbhū*. Plus éclairant encore, bien qu'il témoigne peut-être d'un stade ultérieur de la religion védique, est le passage VS II, 20. Ce dernier texte décrit la circumambulation par laquelle le roi, lors des cérémonies du *rājasūya*, imite la course circulaire du soleil : le roi crée symboliquement l'espace et le temps, organise l'univers autour de lui et reproduit le processus cosmique de création et de maturation. Or en cette circonstance il ne doit user que d'instruments et d'ingrédients fabriqués de sa propre main, et lui-même est appelé *svayaṁbhū*. Cette cérémonie, avec le symbolisme afférent, a été étudiée par Heesterman⁷¹ que nous venons de paraphraser. Le

iranien, et qui est encore celui du Vāyu védique. Mais on vient de voir que ce rôle n'est pas non plus étranger au *manyú* védique, pour ce qui est de l'analyse des forces psychiques, ni au dieu Manyu, pour ce qui est du domaine cosmique et rituel. Plus généralement, s'il est vrai que *manyú*, dans le Veda, ne signifie « courroux » que par gauchissement ou restriction du sens plus fondamental que nous avons tenté de cerner, nous ne sommes pas loin du *mainyu* avestique : celui-ci est si bien dépourvu de toute coloration péjorative intrinsèque qu'il est obligatoirement spécifié soit comme *spānta*, soit comme *aṅra*.

70. BERGAIGNE 1883 : 163. En RS VIII 70, 3, il est question de celui qui a fait (*cakāra*) Indra, et en IV 17, 4, il est enseigné que le ciel est le créateur (*kartā*) d'Indra. Il faut noter toutefois que les composés en *sva-*, qui mettent en lumière l'autonomie d'un dieu, qualifient le plus souvent Indra et ses compagnons, cf. DUMÉZIL, *Eranos* n° 52, p. 112 n. 2. La notion d'« autonomie » dans les textes védiques pourrait donner lieu à une étude détaillée : elle porterait non seulement sur les composés en *sva-*, mais aussi sur les emplois des (quasi) adverbes *svayām* et *tmānā*. Voir à ce sujet GONDA 1966 : 119 sq.

71. HEESTERMAN 1957 : 62.

motif qui se dessine dans ce texte est clair : la création de l'œuvre d'un créateur qui est à lui-même sa propre origine ; l'ambiance qui permet au processus de création de se développer, c'est la chaleur (ici la chaleur solaire), le *tápas*. La fonction cosmogonique du *tápas* (qui se manifeste à des niveaux multiples et a fait l'objet, dans la pensée indienne, de spéculations toujours plus complexes⁷²), est une donnée trop triviale pour qu'il soit utile d'y insister (voir, parmi cent autres textes védiques, RS X 90 et 129). Ce qu'il importe de montrer ici, c'est que *tápas* est tantôt assimilé, tantôt allié au créateur incréé : liaison mise en évidence, avec toute la netteté souhaitable, par TB III 12, 3, 1 :

svayaṃbhú bráhma paramám tápo yát

« Le *bráhman* né de lui-même ardeur suprême ! » (notons en passant que si le *bráhman* ici, le dieu Manyu en RS X 83, sont l'un et l'autre dits *svayaṃbhú*, une sorte d'équivalence, ou tout au moins de parenté entre les deux notions, est suggérée par là même, que vient illustrer la variante *bráhmaṇā* de TB II 4, 2, 3 au *manyúnā* de AS VII 70, 5⁷³). Or dès le Ṛg-Veda, le dieu Manyu Svayaṃbhu est aussi, pour lui donner le titre par lequel le désigne l'*Anukramaṇī*, Manyu Tāpasa⁷⁴ : il est uni au *tápas*, X 83, 2 :

pāhí no manyo tápasā sajóśāḥ

« Protège-nous, Manyu, en accord avec le *tápas* ! » Il a le *tápas* pour allié, *ibid.* 3 :

tápasā yujā ví jahi sátrūn

« Avec le *tápas*, disperse les ennemis ! »

De même, c'est avec le *tápas* et le *manyú* simultanément que les brahmanes frappent l'ennemi, AS V 18, 9.

A l'intentionnalité fondamentale que désigne le *manyú* appellatif correspond une divinité initiale, universelle, incréée, qui reçoit, dans son association avec le *tápas*, l'attribut principal qui caractérise un dieu créateur. A ce titre, les deux hymnes qui lui

72. Sur le *tápas* cosmique dans les hymnes du Rg et de l'Atharva, contentons-nous de renvoyer aux quelques pages de RENOUE, ÉVP II : 27, 76 (avec la note 1) et 98 (ce dernier passage particulièrement riche d'enseignements pour la relation avec *tápas* ascétique).

73. AS VII 70, 5 c : *agnér ghorásya manyúnā* « par le *manyú* du terrible Agni ».

TB I 4, 2, 3 : *agnér devásya bráhmaṇā* « par le *brahman* du dieu Agni ».

74. Sur Manyu Tāpasa, voir la mise au point de MACDONELL *ad Brhaddevatā* II 53. Macdonell démontre que cette dénomination présentée dans l'*Arṣānukramaṇī* et la *Sarvānukramaṇī* comme étant celle des *ṛṣi* auteur des hymnes X 83 et 84, vaut en réalité pour la divinité à qui ces hymnes sont consacrés.

sont consacrés sont bien à leur place à la suite des deux hymnes à Viśvakarman, le démiurge *svadhāvānt* « qui se règle sur lui-même ». Le paradoxe est que le rôle cosmogonique de Manyu n'est jamais énoncé explicitement, ou tout au moins de façon univoque : pour le reconnaître et le reconstituer, il faut constamment se référer au *manyú* appellatif et aussi considérer comme des allusions ou des ébauches de citations les qualificatifs qui décrivent Manyu Tāpasa dans ces deux poèmes dont la tonalité, et la destination rituelle, sont, répétons-le, de caractère indubitablement guerrier. Il n'est pas jusqu'à la mention du *vájra* qui ne nous oriente ainsi vers une double lecture : le *vájra* est le foudre ou la massue d'Indra, l'arme offensive par excellence, et le dieu Manyu est directement invoqué sous le nom de *vájra* (et de *sāyaka* « trait ») en X 83, 1. Mais on sait par ailleurs que l'efficacité du *vájra* s'exerce pour libérer les forces de création et de fécondité, comme l'a judicieusement noté J. Gonda⁷⁵, et G. Liebert a pu donner du *vájra* une interprétation « phallique »⁷⁶.

Tout se passe comme si, par une sorte de *sleṣa*, les deux *manyu-sūkta* devaient se lire sur deux registres. L'un de ces registres nous livrerait un contenu manifeste, dont il n'est certes pas question de contester la validité, et qui est cautionné par le rite : Manyu est la Fureur (guerrière) divinisée ; le *tāpas*, son allié, ou son synonyme, est l'agitation belliqueuse, l'ardeur polémique qui bouillonne dans celui qu'elle anime, et qui détruit, par sa brûlure, l'être contre lequel elle est dirigée ; le *vájra* est le foudre d'Indra : et les mots clés sont *sáhas*, *sáhuri* et tous les termes qui désignent le combat, la victoire, le butin. Le second registre, dont le mot clé est *svayambhú*, donnerait accès à une signification latente, formée par les harmoniques de ces mêmes termes : *vájra* y signifie peut-être « membre viril », *tāpas* à coup sûr « chaleur créatrice », et *manyú* y désigne la tension intentionnelle que nous avons essayé de définir⁷⁷.

75. GONDA 1954 : 42 sq. Voir aussi, du même auteur, 1957 : 94.

76. LIEBERT 1962 : 126-154.

77. Il est certes surprenant que la langue védique ait eu un nom pour une notion aussi générale, et l'on comprend que dès les hymnes védiques se dessine la tendance à rétrécir la zone sémantique de *manyú*, jusqu'à faire prévaloir l'acception « passion » et, plus étroitement encore, « courroux ». Mais ce ne serait pas la seule fois que l'Inde aurait élaboré le concept d'une puissance mentale unifiante qui coordonne les pensées et les vouloirs spécifiques comme le moyeu d'une roue le fait des rayons (pour prendre une image védique). Nous pensons à un autre dérivé de la racine MAN, à *mānas*, le « sensus communis », l'organe interne et central qui fonde l'activité des *indriyāṇi* particuliers et assure leur cohésion.

Le schéma de cette évolution (intentionnalité > passion > fureur, courroux) est fourni par TB I 3, 10, 8 : *nāmo vaḥ pitarāḥ śúṣmāya nāmo vaḥ pitaro jīvāya*

Le *śleṣa* qui autorise ces deux lectures simultanément n'est pas fondé, comme dans le *kāvya*, sur l'homonymie, ni sur la coexistence, pour un signifiant unique, de deux signifiés qu'il faut considérer séparément, même s'ils remontent, en diachronie, à une valeur unique. Il est fondé sur le fait que, dans la langue poétique des hymnes, les valeurs multiples d'un même terme sont actuellement présentes et se composent ; mots, formules et pensées y sont pris dans un réseau serré d'inter-références, en sorte que, pour les parties les plus récentes du recueil, le Veda tout entier est alludé dans chaque hymne.

(Sāyaṇa : *jīvo dehādhyakṣaḥ*) *nāmo vaḥ pitarāḥ svadhāyai nāmo vaḥ pitaro manyāve nāmo vaḥ pitaro ghorāya* (Sāyaṇa : *ghoraḥ kopāḥ*). On voit que *manyú* occupe une place intermédiaire, dans l'enchaînement même de la phrase, entre les termes qui désignent les principes vitaux essentiels et celui qui signifie « colère ». Dans la langue des *mantra*, *manyú* fait corps avec la série qui le précède, dans la langue ultérieure avec le mot qui ici lui fait suite.

Action en retour et mécanisme du sacrifice dans l'Inde brahmanique

« Quand un homme a rendu le mal à celui qui lui a fait du mal lorsqu'il était dans la détresse, à qui s'est moqué de lui dans ses malheurs, c'est, je crois, comme s'il était né à nouveau ¹. »

Que le désir de vengeance soit une ambition vitale, une passion essentielle qui n'a pas besoin d'être justifiée mais qui est elle-même ce qui donne sens aux actes des hommes ², le *Mahābhārata* le montre de mille manières. Le tissu narratif de l'Épopée, en effet, est un enchevêtrement d'histoires de vengeance ³.

1. *āpadi yenāpakṛtaṃ yena ca hasitaṃ daśāsu viṣamāsu apakṛtya tayor ubhayor punar api jātaṃ naraṃ manye.*

Cette strophe (cf. BÖHTLINGK 1870 : n° 962), mise par deux fois dans la bouche d'un personnage en quête de vengeance, dans le *Pañcatantra* (I 381 et IV 17, éd. Kosegarten), n'est évidemment pas un précepte de morale dharmique. Elle appartient au registre de la sagesse des nations qui, sous une forme théorique, trouve sa place dans l'*Arthasāstra* et sous une forme plus familière dans les contes d'animaux.

2. « Celui-là seul est un homme qui ne laisse pas se détruire en lui l'acte (dont il a été l'objet). Ce qu'un autre lui fait, qu'il le lui fasse, multiplié » :

*etāvān eva puruṣaḥ kṛtaṃ yasmin na naśyati
yāvac ca kuryād anyo 'sya kuryād bahuguṇaṃ tataḥ*

(BÖHTLINGK 1870 : n° 1453).

On remarquera que l'« acte » dont il s'agit ici peut être un bienfait aussi bien qu'une offense. En revanche, c'est bien à une vengeance que procède Daśaratha (en *Raghuvamśa* IX 65) quand il tue les lions, ennemis des éléphants ses alliés ; mais ce faisant il s'acquitte de sa dette envers eux, *gaḥānām anṛṇyaṃ gatam iva...*

3. Madeleine BIARDEAU édifie, depuis 1968, une œuvre admirable qu'elle consacre à l'analyse de l'Épopée indienne et, à travers ces textes, de l'ensemble de la religion et de la pensée de l'hindouisme. Cette recherche a renouvelé et enrichi de façon décisive ce domaine des études indiennes. Les résultats en sont consignés dans ses comptes rendus de l'*Annuaire* de l'École pratique des hautes études, section

Le motif central du *Mahābhārata* est, on le sait, l'affrontement de deux groupes de héros, les Kaurava et les Pāṇḍava. Aux origines du conflit, une série d'offenses réciproques, qui aboutit à une situation où ce qui domine, c'est le ressentiment des Kaurava. Les Kaurava ont désormais l'initiative de la haine ; ils persécutent inlassablement leurs adversaires, les accablent de trahisons et d'humiliations. Un paroxysme est atteint lorsque les Kaurava s'en prennent à Draupadī, l'épouse des cinq Pāṇḍava. Ayant battu au jeu de dés ses maris, les ayant dépouillés de toutes leurs possessions, y compris de leur femme, les Kaurava traitent Draupadī comme une esclave et l'outragent par des gestes impardonnables : Duṣśāsana la traîne par les cheveux, l'injurie, tente de la déshabiller. Il faut l'intervention miraculeuse de Kṛṣṇa pour que Draupadī ne soit pas dénudée. Duryodhana prétend la faire asseoir sur sa cuisse. A la demande du vieux Dhṛtarāṣṭra, leur père, les Kaurava desserrent leur étreinte, laissent aller les Pāṇḍava, leur restituent Draupadī et exigent que tout le groupe s'exile, ou mieux, disparaisse pendant treize ans. C'est Bhīma, le plus fougueux de ses maris, qui prend sur lui de la venger. Treize ans plus tard, donc, lors de la bataille finale du grandiose règlement de comptes qui se terminera par la très coûteuse victoire du camp des bons, les Pāṇḍava, Bhīma tuera Duṣśāsana et fera boire son sang à Draupadī, de même qu'il brisera la cuisse de Duryodhana et lui piétinera la tête. Dans l'intervalle qui sépare la scène du jeu de dés et la bataille, Draupadī doit subir bien d'autres humiliations au cours de l'errance et de la clandestinité à laquelle elle est contrainte avec ses maris. C'est à chaque fois Bhīma qui la venge. Venger Draupadī est la spécialité de Bhīma. La bataille elle-même se décompose en une série de combats ne mettant en jeu qu'un petit nombre d'adversaires ; combats qui se présentent comme des maillons dans la chaîne des vengeances : on est enfin en mesure de tirer réparation d'une injure ancienne, ou bien on réagit sur l'heure à la mise à mort d'un père, d'un allié, d'un fils. Droṇa, du camp des Kaurava, tue son ami d'autrefois et rival de toujours Drupada, qui est dans le camp des Pāṇḍava. Drupada est vengé par son fils Dhṛṣṭadyumna, qui tue Droṇa. Aśvatthāman, fils de Droṇa, le venge en tuant Dhṛṣṭadyumna. Les formes données à ces meurtres (qui, pour la plupart, se font par trahison) montrent bien qu'il ne s'agit pas simplement de se

des sciences religieuses, et dans la série *Études de mythologie hindoue* ; on se reportera aussi maintenant au commentaire qu'elle a rédigé pour accompagner les extraits du *Mahābhārata* traduits par J. Peterfalvi.

débarrasser d'un adversaire : il s'agit très précisément de se venger, en infligeant une violence équivalente et, autant que faire se peut, homogène à la violence qu'on a subie.

Le récit central, la lutte des Pāṇḍava et des Kaurava, n'est qu'une partie de l'ensemble narratif de l'Épopée. Il faut aussi examiner ses autres composantes : le récit-cadre et les épisodes.

Ici encore, le thème de la vengeance apparaît avec netteté. Le récit-cadre est l'histoire du roi Janamejaya, descendant des héros Pāṇḍava, qui se fait raconter la geste de ses ancêtres⁴. Or cette récitation prend place dans un « sacrifice de serpents⁵ » célébré par le roi. Pourquoi ce sacrifice ? Parce que son père Parikṣit est mort de la morsure d'un serpent⁶. Nous avons donc affaire ici à un sacrifice mortuaire, réparation que le sacrifiant offre à son père en immolant des congénères de son meurtrier : vengeance en forme de sacrifice, ou plus précisément sacrifice impliquant vengeance, selon le schéma de Mauss⁷. (Plus proche encore de ce schéma, est la cérémonie que Vapuṣmant exécute en l'honneur de son père⁸ : l'offrande d'eau est remplacée dans ce récit purāṇique par une offrande de sang de son meurtrier ; et c'est avec de la chair du meurtrier, non avec de la farine, comme il est normal, que sont faites les boulettes rituelles [*piṇḍa*].)

Quant aux épisodes, ce sont des récits édifiants mis dans la bouche de tel ou tel personnage du récit principal, à l'appui d'un discours didactique qu'il est amené à tenir. Ces épisodes, encore qu'ils brisent la continuité du récit principal, ne sont pas en général des ajouts secondaires. Ils ont au contraire leur place dans l'économie générale du poème, soit parce qu'ils nous renseignent sur les ancêtres des héros, soit parce que les événements qu'ils rapportent sont la préfiguration ou la réplique d'éléments

4. Le sage Śaunaka accueille dans son ermitage un barde qui a assisté au sacrifice offert par le roi Janamejaya. Il se fait répéter les récits que le barde a entendus à cette occasion. Lors de ce sacrifice, c'est Vaiśampāyana qui était le récitant : il répétait alors, et en présence de son auteur, un texte composé par Kṛṣṇa Dvaipāyana, appelé aussi Vyāsa. Vyāsa est donc l'auteur du récit central du *Mahābhārata* ; il est aussi un des personnages, fort important, de cette histoire.

5. Il s'agit d'un *sarpasattra*, session sacrificielle où sont immolés des serpents en grand nombre. Ce rite purement mythique ne correspond à rien dans le rituel réel.

6. C'est Takṣaka, roi des serpents. L'histoire de ce meurtre est elle aussi longuement relatée dans le premier livre du *Mahābhārata*. Janamejaya, pour venger son père, entreprend de tuer toute la race des serpents. Il dispose d'une formule magique qui oblige les serpents à se précipiter dans le feu. Mais Takṣaka lui-même échappe au massacre.

7. M. Mauss, compte rendu de R. Steinmetz, *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung des Strafe*, Leyde, 1892. Ce compte rendu est repris dans MAUSS 1969 : t. 2, 651-698. Voir notamment p. 666.

8. *Mārkaṇḍeya-Purāṇa* CXXXVI 7.

analogues du récit principal, ce qui nous permet d'en dégager la structure et d'en apercevoir la portée symbolique. Or bon nombre de ces développements sont eux aussi des récits de vengeance. Ainsi l'histoire de Paraśurāma qui, pour venger Jamadagni, son père, tué par les fils d'Arjuna Kāttavīrya (mais ce meurtrier est lui-même le point d'arrivée d'une complexe préhistoire d'offenses, de représailles, de malédictions), entreprend de tuer tous les congénères des meurtriers, c'est-à-dire toute la classe (*varṇa*) des *kṣatriya*⁹ : massacre, recommencé vingt et une fois, et qui aurait abouti à une élimination totale, si la Terre, qui ne peut vivre sans roi (et le roi est nécessairement un *kṣatriya*), n'avait supplié Paraśurāma d'épargner quelques survivants ; de leurs mariages avec des femmes brahmanes naîtra une nouvelle race, purifiée, de *kṣatriya*.

Il ne serait pas difficile, et à peine artificiel, de disposer tous les événements relatés dans le *Mahābhārata* autour d'un répertoire des histoires de vengeance.

Mais le *Mahābhārata* est bien autre chose qu'une série ou même qu'un emboîtement de récits. D'une part, en effet, il contient aussi des parties directement didactiques qui présentent, énoncés par tel héros divin ou humain, des exposés doctrinaux sur le *dharma*, c'est-à-dire sur l'ordre social et l'ordre cosmique. D'autre part, dans la narration elle-même, on doit distinguer plusieurs niveaux, ou plutôt, pour reprendre l'expression de G. Dumézil, plusieurs causalités¹⁰.

À la « causalité romanesque » qui rend intelligible l'histoire des Kaurava et des Pāṇḍava se superpose une « causalité mythico-épique » qui concerne les dieux et les Asura et la manière dont, pour réaliser leurs desseins, ils engendrent des personnages humains en lesquels ils s'incarnent. Le héros est à la fois lui-même et l'émanation d'une divinité. Bien des traits de son caractère traduisent des propriétés de l'immortel dont il dérive.

La causalité mythico-épique est à son tour subordonnée à une causalité cosmique, en vertu de laquelle le *Mahābhārata* est la description d'une crise du monde : comment l'univers s'achemine vers la nuit, quel est le cataclysme qui marque cette fin, et le début d'un âge nouveau. Les passions des hommes, leurs comportements vicieux ou simplement inadéquats sont les symptômes en même

9. Les différentes versions de cette histoire qui est contée à plusieurs reprises dans le *Mahābhārata*, et qui est ébauchée déjà dans le *Satapatha-Brāhmaṇa*, sont commodément groupées et traduites par MUIR 1967 : I, 447-462.

10. DUMÉZIL 1968 : I, 208-219.

temps que les causes d'un dérèglement du *dharmā*, dérèglement qui est lui-même le symptôme et la cause d'un *yugānta*, de la fin d'un âge¹¹. Cette causalité ultime, de même que le symbolisme sacrificiel¹² qu'il faut reconnaître dans l'ensemble du poème et dans chacune de ses parties, marque la spécificité de l'Épopée indienne. L'*Iliade* peut elle aussi être décrite comme un enchaînement de vengeances; un point de départ commode est celui-là même qu'Homère énonce dans le premier vers: le ressentiment d'Achille. Mais ce qui est propre à l'Épopée indienne, c'est que les actions des hommes et celles des dieux ne livrent toute leur signification que lorsqu'elles sont éclairées par la doctrine générale du *dharmā* cosmique et social qui s'exprime dans ce texte, à la fois directement et par le truchement de symboles.

Or quelle est, dans la perspective du *dharmā*, la place de la vengeance? Elle est nulle, ou, du moins, indéterminée. Le désir de vengeance est omniprésent, il est un des moteurs de l'activité des hommes¹³ (et des immortels), mais par elle-même la vengeance n'est ni une valeur, ni une institution, ni même une pratique socialement réglée.

Du reste il n'existe pas en sanscrit de terme topique pour cette notion. Ce que nous traduisons par « vengeance », ce sont des mots qui signifient « action en retour », « compensation » (*pratīkāra*, *pratīkriyā*), et peuvent se dire aussi bien d'une récompense; ou bien, ce sont des composés périphrastiques comme *vairasuddhi* « élimination de l'hostilité », ou bien encore des noms qui se réfèrent à la haine ou au désir de meurtre: *vairitā*, *jighāṃsā*¹⁴.

11. C'est, en l'occurrence, le passage du troisième au quatrième et dernier âge du cycle. Viṣṇu, incarné en Kṛṣṇa, assure le salut du monde après la catastrophe.

12. A Madeleine Biarreau revient le mérite d'avoir découvert cette clé du symbolisme sacrificiel pour l'interprétation de l'Épopée.

13. Ainsi cette strophe (BÖHTLINGK 1870: n° 4040): « La poussière qui, foulée aux pieds, s'élève jusqu'à la tête (de celui qui la piétine) vaut mieux que l'homme qui reste inaltérable lors même qu'on lui montre du mépris. »

*pādāhatam yad utthāya mūrdhānam adhirohati
svasthād evāpamāne 'pi dehinas tad varam rajas.*

14. On utilise aussi le mot *niryātana* dont le sens propre est « restitution d'un dépôt », « paiement d'une dette »: la vengeance consiste à « rendre » le mal comme on rend un objet emprunté. Le composé *vaira-niryātana*, littéralement « contrepartie d'un acte hostile », désigne aussi bien l'expiation que l'on attend de celui qui a fait le mal que la vengeance que veut exercer la victime. Notons encore le terme *niṣkṛti* qui signifie en fait « remède », « réparation ».

Le terme *apaciti* pose des problèmes difficiles. Dans l'unique passage ṛgvédique où il est attesté (RS IV 28, 4), il est traduit par « Vergeltung » par Geldner, et signifie « vengeance », selon RENOUEUX EVP IX: 74, qui ajoute cependant (*ibid.*: 127) qu'après le RgVeda, *apaciti* s'emploie toujours au sens d'« hommage ». Dans l'Épopée (Mbh I 180, 11, éd. de Bombay), l'expression *icchann apacitiṃ*

Comment expliquer que dans l'Épopée, où elle est constamment à l'œuvre, la vengeance n'ait pas de statut ?

C'est que l'Épopée décrit la progression d'une crise. Sur le plan de la « causalité romanesque », des motivations humaines, cette crise a pour origine un dérèglement de la royauté ; il n'y a pas de roi vraiment légitime ; les princes n'ont pas les qualifications, ou la force, pour régner, parfois même ils n'en ont pas la volonté. Bhīṣma, fils de Śāntanu (l'arrière-grand-père commun des Pāṇḍava et des Kaurava), s'efface devant ses demi-frères plus jeunes et renonce à régner comme il a renoncé à procréer. A la génération suivante, le roi Paṇḍu préfère s'installer dans la forêt plutôt que de gouverner dans sa capitale ; une malédiction le condamne à périr dès l'instant où il s'unira à une femme ; il ne peut donc avoir de descendance, et les cinq Pāṇḍava ses fils sont en fait les fils des dieux qui se substituent à lui auprès de ses deux épouses. En cédant à la tentation du renoncement ascétique, les rois sont infidèles à leur *dharma* propre et créent une désorganisation générale, un brouillage des devoirs et des lignes de conduite. L'affrontement des Pāṇḍava et des Kaurava se développe à la faveur de cette défaillance et de ces confusions. On se venge, on venge les siens, non pour obéir à un idéal positif d'honneur et de solidarité, mais parce que le roi est absent qui pourrait empêcher ou punir le crime. Cette situation de crise est

kartuṃ bhṛgūnām, « voulant faire *apaciti* pour les Bhṛgu » est traduite « wishing to bring honor to the Bhṛgu » par J.A.B. VAN BUITENEN 1973 : 341, tandis que GOLDMAN 1977 : 14 comprend : « wishing to avenge the Bhṛgu » (sur le contenu de l'histoire des Bhṛgu, cf. *infra*, n. 37). De fait, *apaciti*, forme qui coïncide avec le grec *apótesis*, a pour sens fondamental « appréciation » et peut se référer aussi bien à la récompense, l'honneur rendu qu'au châtement. L'adjectif védique *cāyu* signifie « respectueux ». Mais la racine verbale CI (présent *cayate*) s'emploie toujours au sens de « châtier une faute » ou « faire rentrer une dette » : s'agit-il, dans tous ces cas, d'une même racine CI qui aurait eu pour sens « prendre en considération », point de départ de deux filières distinctes, « punir » et « honorer » avec formation de dérivés ambigus comme *apaciti* ? Ou faut-il supposer deux racines distinctes, à l'instar de ce qui semble s'imposer pour le grec, où *tinō* « payer » (à quoi se rattache *tisis*, *apótesis*) doit être séparé, étymologiquement, de *tīō* « honorer » (à quoi se rattache *tīmē* « honneur ») ? Cf. BENVENISTE 1969 : II 50-55. Ce que nous voulons souligner, à propos du sanscrit, c'est que le verbe *cayate* « punir » n'implique jamais les valeurs particulières qui font que la vengeance est autre chose qu'une punition. Une exception notable, toutefois : AitB II 7, où il est dit (il s'agit des démons *raśas* qu'il faut exclure du sacrifice et en même temps ne pas priver de leur part sacrificielle) : « Celui qui prive un être de la part à laquelle il a droit, cet être-là se venge sur lui (*cayate vainam*) ou bien, s'il ne se venge pas sur lui, ce sera sur son fils ou son petit-fils. »

Un autre terme a parfois été traduit par « vengeance » : le substantif *meni*, exact correspondant, pour la forme, de l'avestique *maēni* « Vergeltung », « Strafe ». Mais le sanscrit *meni* est toujours le nom d'une arme chargée de force magique (THIEME 1966 : 155 rend ce terme par « Rachekraft » ad AitB VII 24 ; cf. aussi MINARD 1949 : § 529b et 1956 : § 869a).

perçue, vécue comme telle : elle ne suscite pas une nouvelle norme. Quand une norme est invoquée, c'est toujours celle du *dharmā*. Or c'est un principe fondamental du *dharmā* que de réserver au roi le privilège d'administrer le châtement.

Ce principe est affirmé avec la plus grande netteté dans les *dharmasūtra*, les recueils de règles sur lesquels prend appui toute la littérature juridique de l'Inde ancienne¹⁵.

Remarquons que le roi appartient normalement à la classe des guerriers, les *kṣatriya*, et que tout *kṣatriya* est en quelque manière un roi, qu'il est d'essence royale. Mais le système qui veut que la fonction du roi, et du roi seul, soit de châtier, n'est pas le produit d'une morale aristocratique de guerriers. Car le but du roi, ce n'est pas, au premier chef, la gloire de sa race ; ce qui le fait agir, principalement, c'est le désir d'accumuler des mérites qui lui vaudront, dans l'au-delà, un avenir heureux. Le roi, d'autre part, n'est assuré d'être en accord avec le *dharmā* que s'il dispose des avis et de la caution de conseillers brahmanes¹⁶.

A vrai dire, quand il agit sous l'inspiration des brahmanes, le roi est comme l'incarnation du *dharmā*¹⁷. Et le *dharmā* est sans force, ou plutôt il est inexistant, si le roi n'est pas là pour le faire vivre, armé du châtement pour le faire respecter¹⁸. Il serait même

15. De ce que le châtement administré par le roi est de bien des manières un acte religieux (le châtement est homogène au *dharmā* ; en châtant, le roi gagne des mérites ; ce sont les brahmanes qui le guident dans ses jugements ; s'il néglige de punir, il doit lui-même se soumettre à un rite de réparation) il ne suit pas que les peines qu'il prononce se confondent avec les *prāyaścitta*, avec les pénitences prescrites par les brahmanes. Un texte comme ApDhS I, 9, 24, 1 sq. montre comment les deux types de peine se combinent : « Celui qui a tué un *kṣatriya* donnera un millier de vaches — pour écarter l'hostilité ; cent vaches pour le meurtre d'un *vaiśya* ; dix pour le meurtre d'un *śūdra*. Dans chaque cas il faut donner en plus un taureau, pour l'expiation. »

Les vaches sont données par le meurtrier aux parents de la victime, à titre de composition (mais à la suite d'un jugement du roi, et par son intermédiaire) : le but est d'éviter la vengeance ; non celle des fils de la victime, comme on pourrait le croire, mais celle de la victime elle-même. En effet, dit une glose rapportée par le commentateur de Haradatta, celui qui a été tué devient en mourant l'ennemi de son meurtrier et pense : puissé-je le tuer dans une autre vie. C'est pour écarter cette hostilité que le roi fait verser cette amende. Le don du taureau, en revanche, est une expiation ; comme tous les *prāyaścitta*, il a pour effet d'annuler le péché, de l'éliminer du *karman* qui déterminera le sort du pécheur après sa mort. Tout châtement infligé par le roi s'accompagne de rites de réparation qui tiennent parfois une grande place dans le sort de l'homme qui s'y soumet. Mais bien des rites de réparation sont entrepris indépendamment de toute procédure judiciaire — encore qu'il appartienne au roi de veiller à ce que les *prāyaścitta* prescrits par les brahmanes soient bien exécutés.

Sur le roi, détenteur unique de la violence légale, seul habilité à administrer le châtement, cf. RAU 1957 : 93-100.

16. *Manu* VII 58 ; VIII 1 ; 8 sq. ; 11.

17. *Manu* VII 14.

18. *Manu* VII 20 sq.

inexact de considérer le roi et le châtement comme les moyens d'un but qui serait le *dharma*. Entre le *dharma*, le roi et le châtement, le lien est une sorte de consubstantialité. *Dharma* et châtement se combinent dans la figure du dieu Yama : roi des morts et de la mort, prototype du roi humain, ancêtre de la race humaine et personnification du *dharma*, son nom signifie « contrôle, répression », et son arme est bien entendu le bâton du châtement¹⁹.

« C'est à l'intention du roi, dit Manu, que (dans les temps originaires) le créateur a produit le châtement (*danḍa*) son fils, qui n'est autre que le *dharma*, et qui consiste en la flamme du *brahman*²⁰. »

« C'est le châtement qui est véritablement le roi, c'est lui le mâle, le chef, c'est lui qui ordonne, c'est lui qui est le garant du *dharma* pour les quatre phases de la vie. Seul le châtement gouverne toutes les créatures, lui seul les protège, lui seul veille sur elles dans leur sommeil. Les sages l'affirment : le châtement est le *dharma* [..]²¹. »

« Si le roi ne châtaït pas, inlassablement, ceux qui méritent d'être châtiés, le fort ferait griller le faible comme du poisson sur une broche ; la foule viendrait manger le gâteau du sacrifice, le chien viendrait lécher les offrandes, personne ne pourrait conserver ce qui lui appartient, les inférieurs prendraient la place des supérieurs... Toutes les classes se corrompraient, toutes les barrières se briseraient, tous les hommes seraient en fureur les uns contre les autres si le châtement faisait fausse route. Mais là où le noir châtement est aux aguets avec ses yeux rouges, là où il anéantit les méchants, les sujets ne s'égareront pas, pourvu que celui qui l'inflige ait une bonne vue²². »

Si le châtement doit être administré par le roi, et s'il ne peut être administré que par lui, la vengeance est nécessairement reléguée parmi les passions ou les manières de faire qui menacent le *dharma*, ou plutôt elle est incluse dans la colère qui, avec le désir et la cupidité, est une des causes des différends entre les hommes. Ces querelles sont réglées par des procédures de justice que le roi organise parce qu'il est le détenteur (unique) du châtement. C'est

19. L'étymologie qui fait dériver le nom *yama* du verbe YAM « contraindre » est tout à fait admise dans la tradition indienne. Voir par exemple SILBURN 1957 : 113. On trouve en outre, GauDhS XI 28, une étymologie audacieuse de *danḍa*, « bâton », par le verbe DAM « soumettre à son contrôle ».

20. *Manu* VII 14.

21. *Manu* VII 17 sq.

22. *Manu* VII 20 sq. ; 24 sq. Cf. aussi les textes cités par LINGAT 1967 : 372.

à cette fin, dit Narada, que la fonction royale a été créée lorsqu'il est apparu que les hommes avaient cessé d'observer spontanément le *dharma*²³.

Le roi peut faire régner le *dharma* et le châtement parce qu'il est lui-même *adaṇḍya*; la cérémonie du sacre comporte un rite de passage consistant en une bastonnade qu'un brahmane administre au roi, et qui le met hors d'atteinte désormais des coups de *daṇḍa*²⁴. A l'immunité juridique s'ajoute la certitude, pour le roi, que les actes qu'il est amené à exécuter en administrant le châtement laisseront sa pureté intacte²⁵. C'est que le roi, quand il manie le *daṇḍa*, c'est-à-dire quand il règne, est comparable à « ceux qui sont liés par un vœu ou qui accomplissent un long sacrifice²⁶ ». Analogie fréquente, presque mécanique, dans l'Inde du brahmanisme ancien : toute activité un peu complexe, humaine ou divine, à condition d'être orientée vers un but compatible avec le *dharma*, ou avec une forme de *dharma*, est volontiers analysée comme un sacrifice, c'est-à-dire qu'on y reconnaît les personnages et les ingrédients, le jeu de forces, l'économie, la superposition des significations qui constituent le scénario sacrificiel. Ainsi, la genèse, la plupart des rites de passage, notamment le mariage et les funérailles, mais aussi la vie conjugale, l'étude, la guerre, l'amour. Dans l'activité dharmique et répressive du roi (c'est le *dharma* particulier du roi que de veiller à ce que chacun de ses sujets suive également le *dharma* qui est le sien), les auteurs font apparaître de deux manières au moins la configuration sacrificielle.

Dans le sacrifice, lit-on chez Brhaspati, Viṣṇu est le destinataire du sacrifice; dans un procès, c'est le roi. Le plaideur qui gagne le procès est pareil au sacrificiant (*yajamāna*) et celui qui le perd à la victime (*paśu*). La plainte et la défense sont semblables au beurre fondu, et les motifs de la plainte (*pratijñā*) à l'offrande végétale (*havis*). Les Veda sont ici les traités de *dharma*, les juges sont les prêtres officiants (*ṛtvij*) et l'amende les honoraires rituels (*dakṣiṇā*)²⁷.

D'autres textes comparent le roi (plus naturellement) non pas à la divinité, mais au sacrificiant qui fait les frais du sacrifice et doit en recueillir les fruits²⁸. Quelle est en ce cas la divinité à qui sont

23. *Nārada-Smṛti* I 2.

24. ŚB V 4, 4, 7. Cf. HEESTERMAN 1957 : 141, 156. D'être hors de portée du bâton du châtement met aussi le roi hors d'état d'être cité comme témoin, *Manu* VIII 65.

25. *Manu* V 97. (Autres références chez LINGAT 1967 : 239.)

26. *Ibid.*

27. *Brhaspati-Smṛti* I 5, 11 ; II 42.

28. *Manu* VIII 306 ; Yāj I 359.

données les offrandes ? Cela n'est pas dit explicitement, mais tout donne à penser qu'elle n'est autre que le *dharma* lui-même.

Il faut noter qu'entre la justice du roi et le sacrifice il y a plus qu'une analogie de forme. La ressemblance porte aussi sur le contenu. Dans l'un et l'autre cas, en effet, il s'agit d'une violence qui ne souille pas celui qui la commet ou la fait commettre. Dans l'un et l'autre cas, le bien que l'on espère obtenir, dans ce monde-ci ou dans une vie future, s'accompagne d'une confirmation du *dharma* général.

Au contraire, entre la vengeance et le sacrifice, la mise en correspondance est impossible : les contenus sont dissemblables, mais aussi les structures, puisque la vengeance ne met en présence que deux adversaires, la victime devenue bourreau, le bourreau devenu victime (qu'un fils venge son père, qu'un homme se venge sur le fils de son ennemi ne modifie pas le tableau : les fils ne sont que les substituts ou les prolongements des pères). En revanche, le sacrifice implique nécessairement trois partenaires au moins : le sacrifiant, la victime, la divinité ; plus, bien souvent, un quatrième, l'équipe des officiants. (Quand donc nous rencontrons, dans le récit-cadre et dans les épisodes de l'Épopée, des vengeances en forme de sacrifice mortuaire, nous devons prendre garde qu'il ne s'agit pas d'une vengeance interprétée en termes de sacrifice, mais d'une vengeance incluse, enrobée, ou dissimulée dans un sacrifice.) La vengeance, donc, n'entre pas dans le schéma sacrificiel. Et quand on examine la relation entre le bourreau et la victime, on remarque même que la vengeance est le contraire du sacrifice, puisque le vengeur déteste sa victime, et veut la faire souffrir, tandis que ce que le sacrifiant éprouve pour la sienne, c'est de la reconnaissance : il reconnaît en la victime l'*alter ego* qui lui permettra de préserver sa propre personne ; il veut lui épargner toute douleur ; il lui promet le ciel, qui est son propre désir ; si forte est la sympathie, la volonté d'identification qui le portent vers sa victime, qu'il cherche dans son attitude un signe d'assentiment avant de l'immoler.

Peut-on dire cependant que la vengeance est absente du sacrifice ? Les projections du sacrifiant l'y introduisent sans cesse. Ces projections sont de deux ordres. Les unes, dont les exemples sont les plus nombreux, sont les projections simples, qui peuvent être rendues par la formule que voici : j'ai peur de la victime que je viens d'immoler, car je lui ai fait du mal, et certainement elle veut se venger. Les autres, plus rares, sont des projections complexes ; leur formule est : j'ai peur que mon partenaire n'ait peur de moi et qu'il ne croie que je veux me venger du mal que j'ai subi à cause de lui.

Les projections simples ont des effets immédiats et clairement inscrits dans le rite. Les précautions que l'on prend, lors de l'immolation, pour obtenir le consentement et la collaboration de la victime, ne suffisent pas. Il faut encore neutraliser le désir de vengeance des parents de l'animal. Une formule de propitiation est prévue à cet effet :

« Que sa mère consente à cette mise à mort, et son père, et son frère utérin, et son compagnon du même troupeau ²⁹. »

C'est ainsi, en vérité, ajoute le texte, qu'on met à mort la victime avec l'approbation des siens ³⁰.

Mais la mansuétude de la victime même n'est pas assurée : le désir de rétorsion semble si naturel, si conforme aussi au mécanisme des compensations sur lequel se fonde l'économie de l'équité dharmique, que le sacrifiant n'en finit pas de redouter les effets de sa violence. Les textes ont beau proclamer que le meurtre sacrificiel n'est pas un péché, le sentiment de culpabilité ne se dissipe pas si aisément, et la force du rite est bienvenue, qui s'ajoute à la persuasion, pour enfermer la victime dans sa condition de victime.

Voici un exemple de ce souci et de la manière dont le rite vient y porter remède : le sacrifice de *soma* comporte une phase dite *prātaranuvāka*, « litanie du matin » ; c'est la récitation d'une série de formules védiques, en vers de différents mètres. Dans la spéculation védique, il y a des correspondances fixes entre tel schéma métrique, et tel élément du cosmos ; il se trouve que les mètres *br̥hatī* (8 + 8 + 12 + 8 syllabes) et *uṣṇih* (8 + 8 + 12 syllabes) correspondent le premier à la vache et au cheval, le second au bouc et au bélier. Or il convient, en récitant cette litanie du matin, de disposer les formules de telle sorte que les textes en mètre *br̥hatī* et *uṣṇih* soient au milieu, encadrés par des textes dont les mètres symbolisent la puissance et la vigueur.

« Au milieu, donc, est le bétail, en relation avec la *br̥hatī* et l'*uṣṇih*. En vérité, de cette manière, le récitant enferme des deux côtés, avec la puissance et la vigueur, le bétail, et les donne au sacrifiant. Ainsi le bétail ne peut s'écarter du sacrifiant. De même que dans ce monde les hommes mangent les bêtes, de même que dans ce monde ils en jouissent, de la même façon, dans l'autre monde, les bêtes mangent les hommes. Il les soumet ici-bas avec la litanie du matin. Soumises, les bêtes ne le mangent pas dans

29. AitB II 6.

30. *Ibid.*

l'autre monde, elles n'en jouissent pas pour lui rendre la pareille. Tout comme il les mange dans ce monde, qu'il en jouit dans ce monde, de même il les mange, il en jouit dans l'autre monde³¹. »

On voit comment la maxime du talion : qui a mangé sera mangé, est remplacée par cette autre qui n'est possible que grâce à l'efficacité du rite : qui a mangé mangera.

La violence sacrificielle est un cas limite de la violence quotidienne. Nous ne sommes pas sûrs que la victime, malgré la promesse que nous lui faisons de l'envoyer au ciel, nous épargnera son ressentiment. Combien plus encore devons-nous redouter la colère des êtres, plantes et animaux, que nous détruisons pour notre nourriture de tous les jours. Les bêtes, les arbres, les plantes, les eaux elles-mêmes crient vengeance contre les hommes qui, dans ce monde, ne cessent de les torturer et de les mettre à mort. Les représailles que ces victimes exercent ont pour scène l'autre monde. Mangeurs et mangés de ce monde-ci permutent leurs rôles. Mais, curieusement, alors que les hommes conservent leur apparence d'hommes, les animaux, les arbres, les herbes et les eaux, en devenant à leur tour bourreaux, quittent leur nature première et deviennent eux aussi des hommes. Telle est du moins la vision qu'a eue le sage Bhṛgu, fils du dieu Varuṇa, selon ce que le rapporte le *Śatapatha-Brahmaṇa*, dans un développement destiné à donner la raison d'être du rite de l'*agnihotra*, sacrifice quotidien, célébré matin et soir, consistant en une offrande de lait de vache faite dans l'un des feux sacrificiels que doit entretenir le maître de maison. Nous apprenons ainsi que ce rite a pour objet d'empêcher que ne se réalise, pour celui qui l'exécute fidèlement et en connaissance de cause, le renversement dont Bhṛgu a été le témoin³².

« Bhṛgu, fils de Varuṇa, croit en savoir plus que son père.

31. KauṣB XI 3. Cf. SCHMIDT 1968 : 644.

32. ŚB XI 6, 1, 1 sq. Version parallèle, avec variantes importantes, JB I 42-44, traduite dans LÉVI 1966 : 100 sq. Cette légende a été étudiée par LOMMEL 1978 : 211-227 et 292 sq. Cf. aussi BODEWITZ 1976 : 164 sq. Lommel entend montrer que le monde de l'au-delà, dans ce système de croyances, est le monde d'ici-bas inversé : il ne s'agit donc pas de châtement des coupables ni de vengeance des victimes, mais d'un mécanisme de compensation inhérent à l'équilibre de la structure cosmique. Voir aussi SCHMIDT 1968 : 645. Que la rétorsion décrite ici n'implique pas de jugement moral sur les actes, cela ne fait guère de doute : il ne faut pas tirer une condamnation de la violence sacrificielle de la description de ce que les victimes font subir à leurs anciens bourreaux. Mais on a peine à croire que le sentiment de pathétique sombre que le lecteur moderne éprouve à l'évocation de cet enchaînement de souffrances n'ait pas été aussi celui qui inspirait les auteurs.

Elias Canetti se réfère à ces textes dans une méditation de *Masse et Puissance* intitulée « le renversement ».

Varuṇa s'en aperçoit et lui dit : "Va, mon fils, vers l'est. Quand tu auras vu ce que tu y verras, va vers le sud ; puis vers l'ouest ; puis vers le nord ; puis vers le nord-est. Et viens me dire ensuite ce que tu auras vu."

« Bhṛgu, donc, s'en va vers l'est, et voit, horreur ! des hommes qui dépècent des hommes, leur arrachant les membres un à un, et disant : "Voilà pour toi et voilà pour moi !" Il dit : "Quelle chose affreuse ! Malheur à moi ! Ces hommes ici qui dépècent des hommes, leur arrachant leurs membres un à un !" Ils répliquent : "C'est ainsi qu'ils nous ont traités (*asacanta*) dans l'autre monde, maintenant nous leur rendons la pareille (*pratisacāmahe*)." Bhṛgu dit : "N'y a-t-il pas d'expiation (*prāyaścitti*) pour cela ?" — "Il y en a une." — "Quelle est-elle ?" — "Ton père le sait."

« Au sud, il voit des hommes qui coupent des hommes en morceaux.

« A l'ouest, ce sont des hommes qui, assis en silence, sont dévorés par d'autres hommes assis en silence.

« Au nord, des hommes qui hurlent et se font dévorer par des hommes qui hurlent.

« Au sud, à l'ouest, au nord, Bhṛgu pose les mêmes questions, reçoit les mêmes réponses.

« Au nord-est, il voit deux femmes : l'une est belle, l'autre plus que belle³³. Entre ces deux femmes est un homme noir, aux yeux jaunes, qui tient un bâton à la main. En le voyant, Bhṛgu est saisi de terreur. Il entre chez son père, s'assied. Son père lui dit : "Apprends donc ta leçon védique. Comment se fait-il que tu n'apprennes pas ta leçon ?" Bhṛgu répond : "Que devrais-je donc apprendre ? De toute façon, il n'y a rien." Alors Varuṇa sait : "En vérité, il a vu." Et il dit à son fils : "Ces hommes que tu as vus à l'est, c'étaient des arbres. Quand on jette dans le feu des bûches qu'on a prises aux arbres, on se rend maître des arbres, on conquiert le monde des arbres. Ces hommes que tu as vus au sud, c'étaient les animaux. Quand on fait une offrande de lait, on se rend maître des animaux, on conquiert le monde des animaux. Ces hommes que tu as vus à l'ouest, c'étaient les plantes. Quand on illumine le lait de l'*agnihotra* avec une paille enflammée, on se rend maître des plantes, on conquiert le monde des plantes. Les hommes

33. Le texte est ici (volontairement ?) mystérieux. Ce que nous traduisons par « plus que belle » est le mot *ati-kalyāṇī*, terme qui signifie littéralement « qui a dépassé la beauté ». Eggeling, surpris de voir attribuer des vertus à la Non-Croyance, état d'esprit qui, dans les textes védiques, est d'ordinaire considéré comme un obstacle au sacrifice, suggère « dont la beauté est passée, fanée ».

hommes que tu as vus au nord, c'étaient les eaux. Quand on verse de l'eau dans le lait de l'*agnihotra*, on se rend maître des eaux, on conquiert le royaume des eaux. Ces deux femmes, la belle et la plus que belle : la belle, c'est la Croyance ; quand on fait offrande de la première libation de l'*agnihotra*, on se rend maître de la Croyance, on conquiert la Croyance. La plus que belle est la Non-Croyance : quand on fait offrande de la seconde libation, on se rend maître de la Non-Croyance, on conquiert la Non-Croyance. Quant à l'homme noir aux yeux jaunes, c'est le Courroux. Quand, après avoir versé l'eau dans la cuiller, on verse la libation dans le feu, on se rend maître du Courroux, on conquiert le Courroux. Et, en réalité, quiconque, sachant ainsi, offre l'*agnihotra*, se rend maître de toute chose, conquiert toute chose.' »

Voici maintenant un exemple de projection complexe.

Pour se donner le corps sacrificiel dont il a besoin pour entrer en contact avec les dieux dans le sacrifice proprement dit, le sacrifiant exécute un certain nombre de rites préliminaires, dont l'ensemble constitue la consécration (*dīkṣā*) ; parmi ces rites, un bain de purification, à la suite duquel le sacrifiant met un vêtement de lin : c'est, dit le *Śatapatha*, « pour être complet³⁴ ». Car ce faisant,

« C'est en vérité de sa propre peau qu'il se revêt. Car cette même peau qui présentement est sur le corps de la vache était à l'origine sur l'homme. Les dieux avaient dit : "Sur la vache repose toute chose sur terre ; donnons-lui la peau qui est maintenant sur l'homme : de cette façon elle pourra supporter la pluie et le froid et la chaleur." Et donc ils ont écorché l'homme, ils ont mis cette peau sur la vache, et grâce à cette peau, la vache supporte la pluie et le froid et le chaud. L'homme a donc été écorché. C'est pour cela que quand une brindille de paille ou quelque autre objet l'érafle, il se met à saigner. On lui met donc cette peau qu'est le vêtement. Et pour cette raison nul autre que l'homme ne porte de vêtement : c'est que le vêtement lui est une peau. Et pour cette raison aussi, on doit prendre garde à être vêtu comme il convient, en sorte d'être complètement enveloppé dans sa propre peau. Et pour cette raison encore on a plaisir à voir un homme, même laid, vêtu comme il convient, car ainsi il est enveloppé dans sa propre peau. Et donc, il ne faut que l'homme soit nu en présence d'une vache. Car la vache sait qu'elle porte la peau de l'homme, et elle

34. ŚB II 1, 2, 13 sq.

s'enfuit, de peur que l'homme ne lui reprenne sa peau. C'est pourquoi aussi les vaches s'approchent affectueusement de celui qui est vêtu comme il convient. »

Ce texte nous offre l'exemple d'une forme particulièrement raffinée de non-violence, la volonté de ne pas faire peur. Mais il nous montre aussi comment, selon ce que dit ailleurs ce même Brāhmaṇa, l'homme qui entreprend la *dīkṣā* préalable au sacrifice vit dans « un monde fait », un monde qu'il se fait lui-même ; comment, en l'occurrence, il se fait un corps, complétant d'une peau culturelle le corps que les dieux ont lésé. En signifiant sa volonté de ne pas se venger, et même de ne pas chercher réparation, l'homme se singularise. Il ne peut espérer la même abnégation des autres créatures. Aussi bien se livre-t-il à de multiples démarches et raisonnements, parfois contradictoires, pour conjurer la vengeance des êtres qui l'entourent.

Nous avons vu que le rite est le moyen, en quelque sorte mécanique, qui permet à l'homme de perpétuer dans l'autre monde la domination qu'il exerce dans celui-ci, et de rendre inopérante ou inutile la rétorsion. Une autre manière de procéder consiste à définir le présent état des choses non pas comme une situation de départ — comme ce qui appelle correction et compensation, donc vengeance —, mais au contraire comme un point d'arrivée : la correction est déjà là, la violence actuelle répare une offense d'autrefois. Les arbres sont abattus par les hommes, avec des haches dont le manche est de bois. Ils fournissent aux hommes les instruments de leur propre destruction ! Or ce n'est pas là une injustice initiale, mais le résultat d'un châtement : la Parole, un jour, s'est enfuie de chez les dieux, et s'est cachée dans les arbres, qui ont refusé de la livrer à ses poursuivants. Les dieux ont donc maudit les arbres, les condamnant à subir la violence qu'aujourd'hui encore nous leur infligeons³⁵. Et si les poissons se laissent tuer sans résister, ce n'est pas pour se ménager une vengeance dans quelque vie future : c'est à la suite, encore, d'une malédiction d'Agni, qui, fuyant les dieux, avait cherché refuge dans les eaux et avait été trahi par les poissons³⁶.

L'Inde brahmanique a donc l'obsession de la vengeance. Mais comprenons que cette obsession même l'empêche d'en faire une pratique sociale nettement circonscrite. Dans les textes religieux, ce qui est évoqué, c'est autant et plus que le désir direct de se

35. PB VI 5, 2.

36. TS II 6, 6, 1.

venger, la crainte de provoquer chez autrui le désir de vengeance : désir que l'on s'attend à voir naître non seulement chez les hommes et chez les dieux, mais dans tout ce qui vit (domaine sans limite, qui inclut les eaux, comme on l'a vu, et qui peut inclure aussi la terre). Cette propension métaphysique pousse l'homme à chercher dans le vaste système du *dharmā*, et, plus tard, dans les cycles aux recommencements infinis, les causes et les conséquences de ses actes, et le détourne de fixer sa pensée vengeresse sur l'histoire irréversible d'événements uniques³⁷.

37. Dans le cadre de la doctrine du *karman*, ce n'est pas l'offensé qui se venge de l'offenseur, c'est l'acte même qui une fois commis, c'est-à-dire, en fait, émis, sait faire retour sur son auteur, « comme le veau qui, parmi un millier de vaches, sait trouver le chemin qui le ramène à sa mère » (BÖHTLINGK 1970 : n° 5114). Sur le *karman* comme véhicule d'une vengeance devenue impersonnelle, voir *Manu XI* 48-53.

L'épisode du *Mahābhārata* mentionné *supra* n. 14 à propos du terme *apaciti* est instructif : c'est d'abord le récit d'une vengeance personnelle, puis le récit de la manière dont cette vengeance échappe au conflit singulier qui est son cadre original pour se transformer en force cosmique. Voici, à grands traits, cette histoire : les *kṣatriya*, désorientés et désemparés à la mort du roi Kṛtavīrya, veulent mettre la main sur les richesses d'une famille de savants brahmanes, les Bhṛgu ; ils finissent par les exterminer. Seule échappe au massacre une femme, enceinte d'un enfant qu'elle porte dans sa cuisse et qui sera Aurva, « né de la cuisse ». Aussitôt né, par la splendeur fulgurante qui émane de son corps et qui lui vient de tout le Veda concentré en sa personne, il aveugle les *kṣatriya*. Puis il cède à leurs prières et consent à leur rendre la vue. Mais sa fureur ensuite ne fait que croître, en même temps que les formidables pouvoirs que lui donne son ascèse. Il fait serment de détruire les mondes, pour honorer/venger les Bhṛgu. C'est alors que surgissent devant lui les mânes de ses ancêtres massacrés. Ils adjurent Aurva de ne pas exécuter son dessein ; d'ailleurs, ajoutent-ils, c'est volontairement qu'ils se sont laissés tuer, ils souhaitaient mourir et se sont servis de la rage meurtrière des *kṣatriya* pour éviter de se suicider. Et puisque Aurva ne peut pas rattraper sa malédiction, qu'il introduise donc le feu né de sa colère (*manyujo 'gnih*) dans les eaux de l'Océan, dans le domaine de Varuṇa (qui est, dans le Veda, le dieu du châtiment). Comme les mondes reposent sur les eaux, son feu courra sous les mondes. Aurva n'aura pas failli à sa promesse, et cependant les mondes seront sauvés : sa fureur se sera intégrée dans la machinerie cosmique.

Les chemins du couteau

Remarques sur les découpages dans le sacrifice védique*

Dans la prose védique, le terme le plus usuel pour le dépeçage de la victime sacrificielle est *vibhakti*¹. Il désigne la fragmentation du corps de l'animal en tant qu'elle s'accompagne d'une répartition : chaque part est définie par le destinataire, humain ou divin, auquel elle échoit, ou, plus généralement, par les fonctions spécifiques qu'on lui assigne.

Or ce qui frappe dans la doctrine védique de la « division de la

* Ce texte a d'abord été présenté au colloque « Divisione delle carni : dinamica sociale e organizzazione del cosmo », Sienne 20-23 septembre 1983 (voir *L'Uomo*, vol. IX, n° 1-2, 1985). J'offre et sou mets ces pages à Jean-Pierre Vernant : à l'historien et au philosophe qui nous enseigne que mettre en évidence la cohérence interne d'une culture, ce n'est pas la refermer sur elle-même, c'est créer les conditions et faire apparaître les critères de la comparaison.

1. Par exemple, AitB VII 1. Le mot *vibhakti* peut désigner toute espèce de répartition. Ainsi, dans le rite de consécration qui introduit au sacrifice somique, le gâteau nommé *puroḡāśa* est divisé en onze portions, chacune d'elles étant déposée dans un récipient de terre (*kapāla*). Deux divinités sont à honorer : Agni et Viṣṇu ; comment faut-il faire l'arrangement (*klpti*), la répartition (*vibhakti*) ? La réponse, selon AitB I 1 est que huit portions iront à Agni, trois à Viṣṇu.

Au sens grammatical de « désinence casuelle », *vibhakti* est déjà attesté Gopatha-Brahmaṇa I 1, 24 et 26 sq. Dans les textes védiques plus anciens, il désigne les modifications « que subit un mot tel qu'*agni*- dans divers *mantra* où il figure, identique par ailleurs, au cours des récitations de *yājyā*. C'est à la fois la division casuelle d'un nom et la discrimination qui grâce à cette division s'opère entre les *mantra* qui portent ces diverses formes ». (RENOU 1941-1942 : 146.) Voir maintenant KRICK 1982 : 520 et n. 1413.

Un autre terme pour le dépeçage de la victime est *avadāna*, du verbe *ava-*DO, « découper des morceaux en les prélevant sur un tout ». Cf. notamment TS VI 3, 10, 4 sq. où le substantif *avadāna*, « découpage », est rapporté, par un jeu de mots, au verbe *ava-DAY*, « payer » : c'est en découplant la victime que l'on paie sa dette aux dieux. Le corps dépecé est donc *avatta*, et le sacrificiant pour lequel ce dépeçage est effectué est un *avattin* (en premier terme de composé, le nom de nombre correspondant au nombre des portions) ; cf. ŚB III 8, 2, 16 ; AitB II 14.

victime » (*paśor vibhaktiḥ*), c'est le contraste entre les instructions proprement techniques (*vidhi*), fort nombreuses et détaillées, sur la procédure et les circonstances de cette opération, et les développements spéculatifs (*arthavāda*), somme toute assez pauvres et ténus, concernant la correspondance entre chaque portion et la personne qui doit la consommer. On s'attend à trouver, dans les Brāhmaṇa, des considérations élaborées sur le symbolisme cosmique et social de la mise en pièces de l'animal, à l'instar de ce que ces textes nous font connaître des briques de l'autel du feu (dont on sait qu'elles sont des offrandes²), à l'instar aussi, et surtout, de ce qui nous est dit du Puruṣa primordial³, prototype de la victime, dont chaque partie, chaque organe est présenté comme l'origine d'un élément de l'univers. Cette attente est déçue : s'agissant de cette phase particulière du sacrifice animal (*paśubandha*)⁴ que sont le découpage de la victime et l'attribution des parts, le mouvement qui porte d'ordinaire les auteurs des Brāhmaṇa à raisonner à l'infini sur le « sens » et l'efficacité des rites et à justifier inlassablement l'enchaînement ou la combinaison des diverses parties des rites s'épuise très vite. Pourquoi cette sobriété inhabituelle ?

Indiquons sans tarder ce que nous voudrions mettre en lumière. Les auteurs des traités védiques du sacrifice semblent surtout préoccupés par cette idée : comment faut-il procéder pour que ce que l'on obtient à la suite de la mise en pièces de la victime, à savoir des parties mortes, se reconstitue de manière à former un tout vivant ? C'est à cette recomposition, bien plus qu'au sort et à la raison d'être de chaque fragment, que s'intéressent l'herméneutique et l'apologétique des Brāhmaṇa.

Mais avant d'aborder les spéculations, il faut rappeler rapidement en quoi consistent les instructions. Elles sont commodément résumées dans l'ouvrage de Schwab⁵. Voici donc les principales étapes de la *paśor vibhaktiḥ* : 1) la victime est étranglée ou étouffée par l'officiant appelé *śamitr* « dépeceur »⁶ ;

2. Sur la construction de l'autel du feu, voir chapitre 3 du présent volume.

3. RS X 90.

4. Le terme *paśubandha* signifie littéralement « le fait de lier la victime » (au poteau sacrificiel). On « saisit » la victime, *paśum ā* LABH : encore une façon de dire qu'on la met à mort.

5. SCHWAB 1886 : 134-148. Cf. aussi KANE II 2 : 1109-1132. Voir aussi P.E. DUMONT 1962 : 246-263.

6. Le nom de cet officiant est interprété par les auteurs indiens comme un dérivé du verbe *śamayati* « il apaise ». On ne tue pas la victime, on l'apaise. Les modernes proposent une autre étymologie ; ils voient dans ce mot un dérivé d'une autre racine verbale *śam-*, « peiner ». Le *śamitr* serait « celui qui peine rituellement ». Cf. MINARD 1956 : § 209a.

2) elle est ensuite lavée par la *patnī*, l'épouse du sacrifiant ; 3) on pose sur le corps de la victime un gâteau de farine qu'on a préparé et offert par avance aux divinités auxquelles doit être offerte la victime elle-même : c'est le *paśupuroḍāśa*, littéralement le « gâteau de victime » ; 4) le « dépeceur » fait une incision au-dessus du nombril et retire l'épiploon (*vapā*) ; le « dépeceur » enfle l'épiploon sur une broche et le fait griller sur le « feu du dépeceur » (le feu *sāmitra*) allumé sur ce tertre qu'est l'autel supérieur (*uttaravedi*) ; 6) l'épiploon, dans lequel on a inséré des morceaux d'or, est offert à la divinité principale, c'est-à-dire jeté dans le feu ; la broche elle-même est brûlée ; 7) on distribue les honoraires (*dakṣiṇā*) des officiants ; 8) on dépèce la victime ; le sang, les excréments et l'estomac sont offerts aux démons, *rakṣas*, dans un trou creusé à l'ouest du feu *sāmitra* ; 9) le cœur est mis à part et grillé séparément sur une broche ; 10) les autres morceaux sont mis à cuire ensemble dans un pot ; 11) sur chacun des morceaux que le dépeçage a détachés, on prélève une fraction destinée à une des divinités auxquelles le sacrifice est offert ; le reste de ces morceaux est attribué et distribué aux hommes. Dans les Brāhmaṇa, notamment *Aitareya-Brāhmaṇa* VII 1, ce sont les destinataires humains qui sont énumérés : c'est toute l'équipe sacrificielle au complet, augmentée des quelques personnes, hommes et femmes, qui, sans être à proprement parler des officiants, interviennent en quelque manière dans le sacrifice ; 12) il subsiste un reste de chair (dont on ne sait pas bien comment il est défini) : c'est l'*idā*, que le sacrifiant et les officiants doivent consommer ensemble ; 13) enfin, des morceaux de la queue de l'animal sont offerts aux Épouses (des dieux), lors de la cérémonie dite *patnīsaṃyāja* (littéralement : « offrandes auxquelles on fait participer les épouses »).

On aura remarqué que la destination des parties est évoquée, dans les Brāhmaṇa, de façon vague et fuyante. Les textes sont en outre fort discrets sur la consommation de l'*idā*. Certes, nous avons une abondante mythologie sur *Idā*⁷ qui, fille de *Manu*, est aussi la personnification de cet ingrédient du sacrifice que désigne

7. Sur *Idā*, voir notamment LÉVI 1966 : 115-119. L'idée que le sacrifice est un « banquet commun » (*saṃpā*) aux dieux et aux hommes, d'une part, aux Pères de l'autre, est formulée cependant ŚB III 6, 2, 26 ; cf. LÉVI 1966 : 81. Mais il ressort clairement des passages allégués par KEITH 1925 : 268-278, que dans les rites où la consommation commune d'une même matière sacrificielle est destinée à créer ou confirmer un lien entre les participants, il s'agit d'une communion entre deux personnes (les deux nouveaux époux, le maître et l'élève, la mère et son fils) et non de la mise en place d'une société ou d'un groupe social. Pour le cas particulier qu'est le rite du *tānūnaptra*, voir chapitre 11 du présent volume.

le nom commun *iḍā*. Mais sur le caractère communiel que devrait, en principe, revêtir le partage d'un même mets entre plusieurs mangeurs, les Brāhmaṇa n'ont rien à nous dire : nul discours qui vienne nous apprendre que le cercle des commensaux forme une société ; rien non plus qui indique que le rang ou la fonction sociale du mangeur sont signifiés par la nature ou la grandeur de la part qui lui est attribuée.

Du moins pouvons-nous nous interroger sur le nombre des morceaux ainsi isolés. En fait il y a plusieurs manières de compter. Retenons deux réponses qui sont intéressantes parce qu'elles sont accompagnées de justifications.

1. En ŚB III 8, 4, 1 *sq.* est pris en considération non pas le nombre de morceaux, mais le nombre des offrandes qui ont pour matière le corps dépecé de la victime. Il y en a trois séries de onze, au total, donc, trente-trois. La raison invoquée n'est pas, comme on pourrait le croire, qu'il y a trente-trois dieux dans le panthéon védique ; les offrandes sont trente-trois parce que l'homme, qui est le plus élevé des animaux, est caractérisé par ce chiffre : il possède en effet dix doigts, dix orteils, dix souffles vitaux secondaires plus trois souffles vitaux principaux. L'animal tué est donc divisé de telle sorte que se manifeste en lui une homologie avec l'homme vivant. Nous avons affaire ici à une forme, parmi tant d'autres, de l'identification du sacrifiant et de la victime, ou, plus précisément, de cette assertion que la victime animale est un substitut du sacrifiant : « Le sacrifiant s'offre lui-même aux divinités quand il se soumet à (cette ascèse préalable au sacrifice qu'est) la consécration (*dīkṣā*)... quand (après la *dīkṣā*) il offre une victime aux divinités, il se rachète aux divinités...⁸. » En fait, le sacrifiant cherche simultanément à marquer qu'il est la victime et qu'il est autre que la victime. En offrant la victime, c'est lui-même qu'il veut offrir et éviter d'offrir. Victime et sacrifiants sont unis *nidānena*, « par identification ésotérique ». C'est en raison de cette affinité que la torche que l'on porte devant la victime quand on la mène au poteau sacrificiel éclaire aussi le chemin qui conduira le sacrifiant, après sa mort, jusqu'au monde céleste⁹ : sur ce chemin, la victime présente ne fait que le précéder. Mais cette identification ne doit pas être totale : si elle l'était, le sacrifiant mourrait en même temps que la victime. C'est pourquoi, est-il dit en ŚB III 7, 4, 11, il faut réciter des *mantra* qui rendent effective l'unification des bénédictions appelées sur le sacrifiant et la

8. AitB II 3.

9. *Ibid.*, II 11.

victime, mais non l'unification de leurs corps, car Agni, si c'était le cas, brûlerait aussi le sacrifiant. Ces indications sur le jeu du sacrifiant qui tantôt se rapproche tantôt s'écarte de la victime ont été amenées, rappelons-le, par la mention des trente-trois offrandes en lesquelles se répartissent les morceaux du corps de la victime. Elles montrent que le sacrifice, même dans sa phase la plus nettement marquée par un mouvement d'éclatement, à savoir la division de la victime, est orienté vers la personne du sacrifiant, envisagée ici comme une unité organique.

2. Une autre réponse à la question « combien de parts ? » est fournie par AitB VII 1. Le chiffre ici est trente-six. En voici la signification : « Ces trente-six parts sont faites chacune d'un élément. » Or la strophe védique appelée *br̥hatī* est elle aussi faite de trente-six pieds, répartis en huit plus huit plus douze plus huit. Et il faut savoir que les mondes célestes sont de même nature que la *br̥hatī* : en formant trente-six parts dans le corps de la victime, on prend appui sur les mondes célestes. « En la divisant de cette manière, on fait de la victime un être céleste, tandis que ceux qui procèdent autrement la déchiquettent à la façon des voleurs ou des brigands. » Le nombre des parties obtenues par le dépeçage de la victime est celui-là même qui définit un mètre védique (un *chandās*), c'est-à-dire un tout articulé, un donné dont l'unité, posée par avance, est faite d'éléments à la fois discontinus et solidaires. Situation symétrique et inverse de celle que nous fait connaître, pour la tradition grecque, Jesper Svenbro : Pindare, arrivant à Delphes, offre un péan, en guise de victime ; le poète taille dans la matière verbale comme le sacrificateur dans la chair de l'animal ; les articulations du vers sont l'image des membres du corps, et les césures une transposition des incisions, etc. ; le poème peut être une offrande, parce qu'il est l'analogue d'une victime. Dans l'Inde, la victime peut être une offrande parce que le couteau du dépeceur en fait l'analogue d'un poème ¹⁰.

10. Cf. SVENBRO 1984 : 925-944.

Fragmentation de la matière oblatoire, segmentation de la parole sont attribuées conjointement aux poètes originaires en RS X 114 (sur quoi voir RENOU EVP XVI : 163) : « les inspirés, les poètes divisent en arrangements rituels (*kalpayanti*) l'Oiseau(-Parole) qui est un ; (ils en font) des énoncés nombreux. Et mettant en place les mètres poétiques dans les rites sacrificiels, ils répartissent en douze les puisées de *soma* » (strophe 5). Passer de la Parole unique et virtuelle (« principe de formulation sacrale », dit Renou) aux réalisations langagières articulées, limitées et multiples, n'est-ce pas métaphoriquement une mise en pièces sacrificielle ? Structurée en mètres (*chandās*), elle permet aux poètes, après qu'ils ont ainsi « mesuré le sacrifice (*yajñam vimāya*), de mettre en mouvement le char (du sacrifice), « à l'aide des strophes et des mélodies » (*ṛksāmābhyaṃ prā rāthaṃ*

Quand donc on divise la victime en trente-trois oblations, ou bien en trente-six morceaux, ce que l'on a en vue ce n'est pas cette pluralité même, mais les ensembles unitaires que ces chiffres évoquent (le corps humain, la strophe *bṛhatī*).

Un autre exemple montrera comment les auteurs des Brāhmaṇa, quand ils enseignent la façon de diviser la victime, se préoccupent non du sort de chaque partie ainsi circonscrite, mais d'une unification ou jonction à laquelle le sacrificiant doit parvenir. Cet exemple est fourni par le sacrifice royal de l'*aśvamedha*¹¹. Le cheval qui est ici la victime sacrificielle vient d'être étouffé. Le simulacre ou l'ébauche d'union sexuelle (*mīthuna*) entre la reine principale et le cheval tout juste mis à mort a eu lieu. Il faut maintenant le découper. Le travail préparatoire est effectué par les épouses du roi : au moyen d'aiguilles d'or, d'argent et de cuivre, elles tracent, sur le corps du cheval, les chemins du couteau (*asipathān kalpayanti*)¹². Parce que ces aiguilles sont en grand nombre, elles symbolisent la multitude des hommes, la plèbe. Et comme le cheval est lui-même un symbole du royaume, les aiguilles bien fixées sur le corps du cheval sont le signe que la masse des sujets et le pouvoir du roi sont bien ajustés l'un à l'autre. En outre, les aiguilles de cuivre représentent les points cardinaux, les aiguilles d'argent, les points cardinaux intermédiaires, les aiguilles d'or, le zénith. Elles dessinent des lignes horizontales et verticales ; elles sont donc multiformes (*bahurūpa*) ; et c'est pour cette raison que les points cardinaux sont eux-mêmes multiformes, c'est-à-dire en fait, multiples, et divers, ou distincts (*nānārūpa*)¹³. Mais ici encore, multiplicité et diversité sont d'emblée reléguées au second plan, et une fonction toute différente est assignée aux chemins du couteau : c'est dans l'ordre de la matérialité empirique seulement qu'ils préparent la division de la victime ; sur le plan symbolique, ces tracés constituent un pont (*setu*), un passage (*saṃkramaṇa*), par lequel le sacrificiant pourra atteindre le monde céleste (*svargāśya lokāśya sāmaṣṭyai*)¹⁴.

Dans les situations que nous avons étudiées jusqu'à présent, le corps divisé de l'animal est réuni de façon indirecte par le

vartayanti). Nous pouvons poursuivre l'analogie : de même que le sacrifice consiste à reconstituer et revivifier la victime après l'avoir tuée et fragmentée, de même le vrai poète est celui qui par son intuition perçoit dans le ciel la trace de l'Oiseau (*padām vēh*) et rapporte à cette unité mystérieuse la multiplicité des paroles et des phrases.

11. Sur cette phase du sacrifice du cheval, voir P.-E. DUMONT 1927 : 182 sq.

12. ŚB XIII 2, 10, 1.

13. *Ibid.*, XIII 2, 10, 2.

14. *Ibid.*, XIII 2, 10, 1.

procédé qui consiste à en faire l'analogue d'un autre corps, indivis celui-là, le corps de l'homme ou le corps de la strophe. Ou bien encore les lignes du partage sont transformées métaphoriquement en traits d'union (entre le sacrifiant et le ciel).

Mais le véritable souci des auteurs des Brāhmaṇa est de montrer que c'est dans l'être même de l'animal immolé que s'abolit la fragmentation consécutive à la mise à mort. Laissons de côté tous les euphémismes qui présentent l'étouffement ou la strangulation comme un « apaisement ¹⁵ » et tous les gestes et paroles destinés à établir que la victime consent à être sacrifiée ¹⁶, qu'elle va gagner le ciel, que ses parents et amis sont heureux de l'accueillir dans l'autre monde et ne chercheront pas à tirer vengeance de l'officiant dépeceur ni du sacrifiant ¹⁷. Considérons le corps même de la victime et la façon dont il est traité.

Aussitôt que le *paśu* a été immolé, avant même que le couteau du dépeceur ne commence à le percer, l'épouse du sacrifiant s'affaire autour de lui, versant de l'eau sur les orifices de son corps, et sur ses pattes. Pourquoi les orifices ? Parce que, apprenons-nous en ŚB III 8, 2 1-6, c'est par les orifices que circulent les souffles vitaux. Or l'eau est identique ou équivalente aux souffles vitaux. En mettant de l'eau dans les orifices du corps, on y fait pénétrer le souffle. Le texte ici veut bien nous rappeler qu'en « apaisant » et en dépeçant le *paśu*, on le tue. Cependant, il est destiné à être la nourriture des dieux, nourriture vivante et immortelle. Le *paśu* lui-même redevient vivant lorsqu'on réintroduit en lui les souffles. Pourquoi faut-il asperger les pattes ? Parce que c'est sur ses pattes que l'animal vivant se tient debout. Pourquoi est-ce l'épouse du sacrifiant qui s'occupe de cela ? Parce qu'elle est femme, et que c'est des femelles que naissent les créatures : le *paśu* renaît de cette femme ; sa résurrection est une nouvelle naissance.

Ces lavages et aspersion ont lieu avant que ne débute le dépeçage. Voyons maintenant comment la fragmentation mortifère est abolie après avoir été réalisée.

Sur chaque morceau dégagé par le couteau du dépeceur on met un peu d'or ¹⁸. C'est que « quand on sacrifie le *paśu*, on le

15. Cf. *supra*, n. 6.

16. L'expression usuelle pour « immoler » est *saṃjñap-*, littéralement « faire consentir ». Cf. MINARD 1956 : § 235 a et 470 a. Cf. ŚB III 8, 1, 15 sq. Autres indications sur ces euphémismes et aussi sur le projet de redonner vie à la victime dans SCHMIDT 1968 : 625-655, notamment 646-649.

17. Cf. AitB II 6.

18. ŚB III 8, 2, 27. Sur le beurre clarifié comme substitut de l'or, AitB II 14.

tue¹⁹ ». Mais l'or est immortalité. Par le contact de l'or, le *paśu* devient immortel. D'autre part, l'épiploon est arrosé de beurre fondu tacheté (*prṣadājya*), présentant deux couleurs²⁰. Cette dualité est le signe de la dualité des souffles d'inspiration et d'expiration. Cette fois, ce n'est pas dans le corps inanimé mais encore entier de la victime que l'on réintroduit les souffles vitaux : ce sont les fragments qui, un par un, sont revivifiés. Mais précisément pour que les souffles qui animent les parties séparées se réunissent (de façon à refaire de ces *membra disjecta* un tout vivant), il faut restituer à la victime son *manas*, c'est-à-dire l'organe mental qui coordonne les souffles et les sens. A cet effet, on récite la strophe dite *manotā*, ainsi appelée parce qu'elle contient le mot *manotā*, « inspireur », qui est un des noms d'Agni²¹.

Réunifier et rendre complet l'animal divisé, telle est aussi la fonction assignée au « gâteau de victime » (*paśupuroḍāśa*)²² ; ce flan de farine d'orge ou de riz viendra compléter le corps de la victime lésée par le trou que le sacrificateur aura fait pour extraire l'épiploon. Mais ce rôle de remplissage proprement spatial dévolu au gâteau actuel est éclairé, et transformé, par le mythe d'origine de cette phase du rite : dans les temps originaires, l'essence du sacrifice (*medha*) était dans l'homme ; puis elle s'est écoulée dans le cheval, puis dans le bovin, puis dans le bouc, pour aboutir enfin dans le riz et l'orge ; elle est concentrée maintenant dans le *puroḍāśa*. C'est le tout du sacrifice qui se substitue à la partie manquante de la victime.

19. *Ibid.*

20. TS VI 3, 9, 6. Ces « mouchetures » ou bigarrures viennent de ce que le beurre fondu a été versé dans du lait aigre. D'autres textes védiques, notamment ŚB III 8, 3, 8 (de même que ĀpSS VII 23, 7) enseignent que ce *prṣadājya* doit servir à arroser le cœur de la victime. « Le cœur est l'*ātman* et le *manas* (de la victime) ; le beurre tacheté est souffle. On place ainsi le souffle dans l'*ātman* (de la victime), dans son *manas*... » La victime, une fois dépecée grossièrement (un partage plus menu aura lieu par la suite) et cuite, est emportée de manière à passer entre le poteau, qui est fixé sur la limite orientale de l'aire sacrificielle, et le foyer *āhavanīya*, mais sans traverser l'autel proprement dit (*vedi*), comme c'est le cas pour les autres matières oblatoires. Pourquoi cette différence, « bien que la victime soit cuite ? C'est pour éviter de mettre le sacrifice en contact avec ce qui est démembré et mutilé » (*ibid.*, III 8, 3, 10). Sur la place éminente du cœur, qui forme la première portion, parce qu'il est l'animal lui-même tout entier, cf. *ibid.*, III 8, 3, 15 sq. : « C'est l'animal tout entier qui est prélevé en tant que portion, lorsque est prélevée cette portion qu'est le cœur. » (Selon TS VI 3, 7, 5, c'est l'épiploon qui est l'*ātman* de la victime.) Ce même passage montre qu'il faut veiller avec une minutie extrême à ce que tout ce qui, d'une façon ou d'une autre, a statut d'offrande soit cuit. Voir chapitre 2 du présent volume.

21. C'est la strophe RS VI 1, 1. Pour cette instruction, cf. TS VI 3, 10, 3 et ŚB III 8, 3, 14 qui énonce une « étymologie » de *manotā*. Voir aussi AitB II 10.

22. ŚB III 8, 3, 1 sq.

Le tracé même du découpage ne cherche pas à épouser, avec le maximum d'économie et d'élégance, le schéma anatomique, mais à donner une image de la démarche du quadrupède : il faut tailler en oblique, en sorte que soient du même côté de la fente la partie avant droite et la partie arrière gauche²³. C'est la vie, dans son mouvement et sa continuité, qu'il s'agit de restituer au moment même où l'on procède à cette mise en pièces.

A une certaine phase du découpage, il convient de prononcer des *mantra* qui invoquent le dieu Tvaṣṭar, le « façonneur », celui qui donne à chaque individu animal son contour propre et en même temps la forme caractéristique de son espèce : « Ô Tvaṣṭar, que tes formes s'unissent ensemble ! Que soit uniforme ce qui a des formes diverses. » En prononçant ces mots, ont fait que le *paśu* soit complètement clos²⁴. « Ô vous qui êtes de formes diverses, vous avez même trait caractéristique » (*sālakṣmāṇo bhavatha*)²⁵.

Cette volonté de donner vie et unité à l'être qu'on est précisément en train de déchirer ne s'applique pas seulement à l'animal sacrificiel. On la reconnaît aussi dans le traitement du *soma*. C'est une doctrine maintes fois affirmée par nos textes que les officiants tuent et détruisent le *soma* quand ils écrasent les tiges de cette plante. Pour que le *soma* puisse se refaire alors même qu'on le défait, les officiants utilisent, pour ces pressurages, des pierres, *grāvan*, dites *aśmamaya*, « faites de ciel », c'est-à-dire de cette matière pierreuse qui forme la voûte du firmament. La justification mythologique de cette manière de faire est que la plante *soma* est identique au dieu céleste Soma, lequel avait pour corps, à l'origine, des montagnes de pierre²⁶. En écrasant la plante *soma* avec des pierres qui sont le corps du dieu Soma, on le met en contact avec lui-même ; ou plutôt, avec son double divin ; l'instrument qui le détruit est aussi celui qui le rend parfait, complet (*krtsna*) : « alors il se dresse, et vit ».

Dans ces efforts pour nier ou masquer ou transformer en leur contraire la mort et la fragmentation d'organismes vivants, végétal ou victime animale, faut-il voir une préfiguration de ce que l'Inde, dès la fin de la période védique, célébrera sous le nom d'*ahimsā*, la volonté de ne pas tuer ? Ce serait une interprétation hâtive et simpliste. Car le même souci de refaire un tout avec des parties que l'on s'applique cependant à isoler se manifeste à propos du

23. *Ibid.*, III 8, 3, 27.

24. *Ibid.*, III 8, 3, 37.

25. TS VI 3, 11, 2.

26. ŚB III 9, 4, 2. Sur védique *aśman* et avestique, *asman* signifiant à la fois « pierre » et « ciel », cf. MAYRHOFER I 1956 : 60 sq.

sacrifice tout entier, conçu comme une succession d'actes et de moments distincts, mais dont il faut s'assurer néanmoins qu'ils formeront un continuum. Nous passons, on le voit, à un niveau plus abstrait. Il ne s'agit plus d'êtres vivants à qui l'on s'efforce de donner vie (une nouvelle vie, métaphorique, certes, mais promise à l'immortalité) après les avoir tués et déchirés. Il s'agit d'événements partiels ou individuels, destinés à s'ajuster entre eux, à engendrer leurs effets et à constituer ensemble, au bout du compte, cette totalité qu'est le sacrifice. Mais comment faire pour englober par avance ces parties dans une unité qui ne se réalisera qu'au terme du processus ? Comment faire pour que chacun de ces fragments soit distinct des autres sans pour autant en être séparé par une distance infranchissable ? C'est là le problème que tentent de résoudre, de façon fort explicite, les passages des *Samhitā* tardives et des *Brāhmaṇa* qui traitent de l'*āgrayāna*²⁷.

L'*āgrayāna* est le rite annuel des prémices. Mais ce terme s'emploie aussi pour désigner une sorte d'offrande initiale dans les sacrifices de *soma*. Le cœur du sacrifice somique, nous l'avons vu, c'est le moment où les officiants écrasent avec des pierres les tiges de *soma* : le liquide qui en sort est recueilli dans des cuves après avoir été filtré dans des tamis de laine. C'est de ces cuves qu'on le puise, avec des récipients plus petits, pour en faire les offrandes, libations, ou plus exactement « puisées », *graha*. Les pressurages (*savana*) ont lieu trois fois par jour : au matin, au milieu du jour et le soir. Il y a deux coulées de *soma* (*dhārā*) lors du pressurage du matin, trois lors du pressurage de midi, quatre lors du pressurage du soir. Ces chiffres ont, bien entendu, une fonction symbolique : deux plus trois plus quatre font neuf²⁸. Or neuf, selon une certaine manière de compter, est le nombre des souffles vitaux qui animent l'homme ; et puisque neuf souffles caractérisent cet être unitaire qu'est l'organisme humain, la séquence des neuf *dhārā* constitue elle aussi un tout, le sacrifice somique d'un jour.

La multiplicité des *dhārā* (et, *a fortiori*, la multiplicité des *graha*) a sans doute quelque chose de troublant et d'inquiétant. Elle vient en effet aggraver la fragmentation que subit la plante somique elle-même lors des pressurages. C'est du reste le sacrifice lui-même qui se déchire (*vichidyate*) lorsque s'effectuent (*saṁtiṣṭhanti*) les pressurages. Or le fait que les *dhārā* de la

27. Il s'agit, pour le Yajur-Veda noir, de TS VI 4, 11, 1-4 ; KS XXVII 9 ; MS IV 6, 4. Pour le Yajur-Veda blanc, ŚB IV 2, 2, 1. Ce terme est orthographié *āgrayāna* en KS et MS. Pour les Śrauta-Sūtra, cf. CALAND-HENRY 1906 : §§ 132, 177, 219.

28. MS IV 6, 4.

journee soient neuf, indice de similitude avec l'organisme humain, ne suffit pas à empêcher ou réparer cette déchirure dans la substance somique et cette brisure de la continuité temporelle. En effet, les neuf souffles de l'homme forment un tout parce qu'ils sont sous la dominance d'un principe unificateur, l'*ātman*. Ils sont les réalisations partielles de l'*ātman*. Quel est l'analogon de l'*ātman* dans le sacrifice somique ? C'est l'*āgrayaṇa*²⁹. Or l'*āgrayaṇa*, rappelons-le, est un *graha*, une « puisée » parmi d'autres du pressurage du matin ; mais parce que cette puisée est la première, elle a la capacité d'englober par avance toutes celles qui vont lui succéder. Identifiée à l'*ātman*, cette puisée initiale est également identifiée au dieu Prajāpati : lorsqu'on fait jaillir l'*āgrayaṇa*, c'est le sperme de Prajāpati qui coule³⁰. Les puisées suivantes sont engendrées par cette puisée première créatrice.

Toutefois le rang qu'elle occupe ne suffit pas à expliquer les vertus de la puisée *āgrayaṇa*. Il faut aussi examiner sa structure. Ce qui caractérise cette offrande, c'est qu'elle est une combinaison de silence et de parole. A vrai dire, cette puisée n'est pas nécessairement la première : mais celles qui, éventuellement, l'ont précédée, doivent être exécutées en silence, à moins qu'on ne veuille les faire servir à des fins de magie (auquel cas on prononce une strophe ṛgvédique où il est question de la chienne Saramā)³¹. Mais si on n'a pas d'intention mauvaise, on accumule d'abord du silence, en « retenant la parole ». Puis un des officiants lance l'exclamation « *hiñ !* » et on « relâche la parole », c'est-à-dire qu'on se met alors à prononcer des *mantra* à voix basse, à voix haute ou à voix très haute³². Grâce à cette procédure, la parole se trouve rassemblée (*yujyate*) pour le sacrificiant, au lieu de se disperser³³.

Un mythe d'origine explique la chose en utilisant un autre ensemble de métaphores³⁴ : la Parole, un jour, s'était éloignée du Sacrifice. Les dieux, donc, célébraient le sacrifice (littéralement :

29. KS XXVII 9.

30. *Ibid.* L'*āgrayaṇa* est le réceptacle de l'*ātman* de Prajāpati, selon TB I 5, 4, 2.

31. Cette strophe est RS III 31, 6. Bien qu'elle soit utilisée dans cette circonstance « si on veut agir magiquement » (*yady abhicaret*) contre un rival, cette strophe obscure n'a par elle-même aucune coloration hostile. Elle se laisse plutôt interpréter comme une célébration de la Parole. Cf. RENOUE EVP XVII : 71. Sur Saramā, voir RENOUE 1941-1942 : 152.

32. Gradation *śanañḥ*, *uccañḥ*, *sūccañḥ*, MS, *loc. cit.* A cette parole audible, s'opposent deux formes de silence : ce qui se dit ou se fait *upāṃśu*, « avec un marmonnement inaudible », et *tūṣṇim*, « silencieusement ». Sur les variétés et la valeur du silence dans le rituel, voir RENOUE 1978 : 66-80.

33. MS, *loc. cit.*

34. TS VI 4, 11, 2 sq. ; MS, *loc. cit.*

ils l'étendaient) en silence (*tūṣṇīm*) et en esprit (*manasā*). Ils faisaient la puisée prémicielle. La Parole prit peur. Elle se dit : voici qu'ils sont en train de m'exclure du Sacrifice. Et elle court rejoindre l'*āgrayaṇa*. Ainsi la puisée prémicielle a pu attirer la Parole par son silence même (ce qui implique que le silence était devenu autre chose que la simple absence de parole : une force positive). Et l'*āgrayaṇa*, avec la Parole qui s'était jointe à lui, a pu se rendre maître du sacrifice tout entier. Car le sacrifice est comme un animal sauvage. Il est farouche, il s'enfuit. Et l'*āgrayaṇa* (c'est-à-dire l'*ātman* du sacrifice) est l'attrapeur (*abhitsāra*) du sacrifice³⁵.

Mais les auteurs des *Brāhmaṇa* sont tellement anxieux d'affirmer encore et encore l'unité qui doit enfermer les parties à mesure qu'elles se succèdent qu'ils enseignent que cette puisée *āgrayaṇa*, bien que, par définition, elle soit initiale, doit être répétée à chaque pressurage³⁶. L'*āgrayaṇa* est le père, les autres *graha* sont les fils. Quand l'*āgrayaṇa* est présent dans chaque pressurage, c'est comme si le père se tenait constamment auprès de son fils pour lui donner ce qui pourrait lui manquer. Si une puisée est mal faite ou incomplète, l'*āgrayaṇa* est là tout prêt pour réparer les erreurs, combler les lacunes³⁷. Au contact de l'*āgrayaṇa*, la strophe *gāyatrī*, qui est le véhicule verbal de l'oblation, demeure toujours fraîche, toujours capable de revenir à son point de départ pour transporter (jusqu'à leurs destinataires célestes) tous les pressurages³⁸. C'est ainsi que l'*ātman* du sacrifice en pénètre toutes les parties.

On trouve dans le *Śatapatha-Brāhmaṇa* une assertion célèbre, qui est presque un adage, et que d'autres textes répètent ou reproduisent sous des formes légèrement différentes : « En vérité, on tue le sacrifice quand on l'étend ; quand on presse le *soma*, on le tue ; quand on immole et découpe la victime, on la tue ; avec le pilon et le mortier, avec les deux pierres à moudre, on tue l'oblation³⁹. » « Rien de surprenant, dès lors — ajoute Sylvain Lévi (à qui nous empruntons cette traduction) — si le sacrifice, inquiet, cherche à s'enfuir⁴⁰. » Comprendons que le sacrifice, emboîtement et combinaison d'actes, d'agents et de substances que

35. KS, *loc. cit.*

36. ŚB IV 2, 2, 4. KS, *loc. cit.*

37. *Ibid.* La puisée prémicielle fournit donc ce qui est proprement une *prāyaścitti*, de quoi accomplir un rite de réparation.

38. La strophe est ainsi *ayātayāmnī* « (comme) n'ayant pas parcouru de chemin ». Cf. KS, *loc. cit.*

39. ŚB II 2, 2, 1.

40. LÉVI 1966 : 80.

nous, modernes, décrivons comme un dispositif ou comme un « mécanisme », est assimilé, dans ces textes, à un organisme vivant. Réaliser le sacrifice (passer du sacrifice projeté, du sacrifice potentiel, au sacrifice effectué) c'est le déployer : lui donner toute son extension en préservant sa continuité. Mais c'est en même temps le tuer : non seulement parce que la vie du sacrifice se confond avec la vie de la victime ou de la substance oblatore végétale (ou lactée), mais aussi parce que la succession des actes partiels, la fragmentation dans le temps et l'espace du corpus sacrificiel est la mise à mort du sacrifice comme unité simultanée. On exécute donc le sacrifice ; au terme de ces opérations, il est complet, on l'a achevé : le français dispose de ces termes ambigus pour rendre le double aspect de cette séquence d'événements. Commencer le sacrifice, c'est lui porter le premier coup. Pour mettre en lumière la violence de l'entame, et pour y concentrer toute la violence du processus sacrificiel (première lésion de la victime, image, dirons-nous, de cette agression à laquelle on se livre nécessairement quand on « entame » ou « attaque » l'« exécution » d'une tâche ou d'une œuvre, le sacrifice étant l'« acte », *karman*, par excellence), l'Inde védique a imaginé des mythes et prévu des rituels : avant que ne commence la consommation de l'*idā*, cette partie de la substance oblatore qui revient aux hommes, un des officiants, celui qui a pour nom *brahman* et qui est le « médecin du sacrifice », doit manger le *prāsitra*, tranche prémicielle de gâteau, symbole de la plaie que fit dans le corps de Prajāpati la flèche dont Rudra perça le dieu-sacrifice pour l'arrêter dans l'élan incestueux qui le portait vers sa fille l'Aurore. « Quand on découpe le *prāsitra*, on coupe ce qui a été blessé dans le sacrifice, la part de Rudra ⁴¹. »

Par le rite du *prāsitra*, on enlève au sacrifice la « pointe » de son commencement. Dans l'offrande de *soma*, la puisée prémicielle doit servir au même résultat, mais par un procédé inverse : le commencement n'est pas mis à part, mais au contraire, nous l'avons vu, rendu contemporain de tous les actes subséquents ⁴².

41. ŚB I 7, 4, 9. Sur la procédure du *prāsitra*, cf. RENO 1954 : 117. (Dans cet ouvrage, *Vocabulaire du rituel védique*, sont définis, plus ou moins brièvement, tous les termes techniques dont nous avons fait état.)

42. Dans le jeu de la fragmentation et de l'unification, nous avons distingué deux sortes de situations : 1) la matière oblatore est mise en pièces, puis réunifiée et revivifiée. C'est ce que nous avons vu à propos de la victime animale et aussi de la plante *soma* ; 2) la totalité finale du sacrifice, qui ne peut s'effectuer qu'au terme d'une accumulation d'actes partiels, est idéalement affirmée dès le début du processus, et rappelée à chaque étape : telle est, nous avons tenté de le montrer, la fonction dévolue à l'*āgrayaṇa*. Mais des textes comme AitB II 40 nous

Les traités du sacrifice sont comme un laboratoire de la pensée discursive. Ayant à travailler la matière rituelle, les auteurs des Brāhmaṇa et de ces manuels plus techniques que sont les Śrauta-Sūtra ébauchent et même, dans certains cas, formulent avec précision quelques-unes des catégories essentielles de la Grammaire⁴³. Plus généralement, ces textes mettent au jour des questions élémentaires et fondamentales qui leur sont suggérées ou plutôt imposées par la tâche qu'ils se donnent d'expliquer les actes rituels⁴⁴: qu'est-ce que commencer? Qu'est-ce que passer à la suite? Comment comprendre qu'un acte soit à la fois un et multiple? Qu'est-ce que le trop et le pas assez? Quel rapport entre le tout et les parties? Qu'est-ce que mesurer⁴⁵? Comment comprendre la répétition et la différence? Comment distinguer la répétition créatrice et la mauvaise redondance? Ces questions, il est vrai, ne sont que rarement abordées pour elles-mêmes et formulées telles quelles. Pourtant la terminologie est en place, et surtout, à examiner la façon dont les rites sont exposés, on voit bien que c'est de cela qu'il s'agit. Et l'on est tenté de croire que pour les théoriciens védiques, le rite est le système d'actes où ces notions opèrent avec le plus de netteté et de pureté et que c'est pour cette raison qu'ils ont consacré tant d'ingéniosité et d'obstination à l'analyser et à le glorifier.

donnent à connaître un troisième schéma: par des perfectionnements qui transforment successivement (à mesure que sont récitées les formules des *ājyaśāstra*) ses membres et ses organes, le sacrificiant acquiert un *ātman* consistant en mètres védiques, en divinités, en *brahman*, en ambrosie (*chandomaya*, *devatāmaya*, *brahmamaya*, *amṛtamaya*). Cette construction n'a pas, semble-t-il, pour condition une désagrégation préalable — encore que l'on puisse y voir l'image de la restructuration du corps vidé et dispersé de Prajāpati. Ce dernier schéma est étudié en grand détail par Lakṣmī Kapani dans l'ouvrage qu'elle a rédigé sur la notion de *saṃskāra*.

43. Cela est vrai pour la notion de « cas » grammatical, comme on l'a vu. De même pour le « genre » et le « nombre ». Voir RENOU 1941-1942. Voir chapitre 13 du présent volume.

44. C'est à l'examen de certains de ces problèmes que VERPOORTEN consacre le remarquable essai intitulé « Unité et distinction dans les spéculations rituelles védiques », 1977 : 59-85.

45. Mythe d'origine, ou plutôt prototype rituel de la « mesure » (*mātrā*) dans ŚB III 9, 4, 8 : c'est parce qu'on mesure le *soma* que l'acte même de mesurer existe, « mesure parmi les hommes, et toute autre mesure, quelle qu'elle soit ».

Le corps contractuel des dieux

Remarques sur le rite védique du *tānūnaptra*

« Je quiers en toi ce qu'en moi j'ai plus cher. »

Maurice SCÈVE.

Dans la théorie politique de l'Inde ancienne, la paix (*sama*) est bien autre chose que l'absence de guerre : elle est un accord positif, exprimé par un traité (*saṃdhi*) et garanti par des otages (*samādhi*). « Paix, traité, otage sont une seule et même chose. Faire advenir la confiance entre les rois, c'est cela (que visent) la paix, le traité, l'otage. » Tel est l'enseignement de Kauṭilya, au livre VII de l'*Arthaśāstra*¹. Curieusement, après avoir ainsi étroitement associé le traité et l'otage, Kauṭilya, dans une sorte de digression, évoque avec faveur un autre type de traité, fondé sur le serment. Pour certains maîtres, dit-il, invoquer la vérité, faire un serment, c'est fabriquer un traité instable ; ce qui donne à un pacte sa solidité, selon eux, ce sont les gages et les otages. Cette opinion des « maîtres » n'est-elle pas celle de Kauṭilya lui-même ? N'est-elle pas un prolongement de sa propre définition de la paix ? En fait, Kauṭilya commence par rejeter cette doctrine, pour la reprendre un peu plus loin, mais après l'avoir en quelque sorte relativisée. Voici son argument : ces maîtres ont tort, car « un gage, un otage n'ont de sens que pour le monde d'ici-bas, et la (valeur de la) prise (de gage ou d'otage) dépend de la force (respective des partenaires) ». En revanche, le serment sur la vérité (*satya*) établit un pacte qui vaut pour l'autre monde aussi bien que pour celui-ci. Mais au lieu de conclure, comme on s'y attend, que

1. *Arthaśāstra* VII 17, 1-8. Traduction française de ce passage, DAMBUYANT 1971 : 286 sq.

le serment est donc la procédure qu'il faut préférer, Kauṭilya revient à la question des otages, non pour se demander si le roi conquérant doit en prendre et en donner, mais pour examiner en détail comment il doit le faire et comment il doit profiter de l'obligation où il est de livrer des otages pour se débarrasser de princes ou de ministres peu sûrs. Comment expliquer cette inconséquence ? A quoi bon s'étendre sur ces jeux de la ruse et de la force, une fois qu'on a posé l'éminente efficacité du serment ? C'est que l'excellence de la parole de vérité était reconnue, dit Kauṭilya, par les rois d'autrefois, ce qui semble impliquer qu'elle n'est plus admise par les rois d'aujourd'hui. « "Nous avons fait un pacte." C'est ainsi que les rois, autrefois, constitués de vérité (*satyasamstha*), faisaient des pactes en engageant la vérité (*satyena*). Pour le cas où il y aurait transgression (*atikrama*) de ce pacte, ils touchaient du feu, de l'eau, un sillon dans un champ, une motte de terre d'une muraille, l'épaule d'un éléphant, le caisson d'un char, une arme, une pierre précieuse, des grains, une substance odoriférante, un liquide, de l'or, une monnaie, avec cette malédiction : "Que les êtres que voici tuent ou abandonnent celui qui transgresserait ce serment." (De nos jours), pour le cas où il y aurait transgression, (il faut prévoir comme) gage, garantie, des hommes importants, des ascètes, des personnages de premier rang². »

Entre le serment « de par la vérité³ » et l'échange d'otages, il y a deux différences manifestes : dans le serment, c'est la personne même du jureur qui est mise en jeu, tandis que l'échange d'otages repose sur la capacité de chaque partenaire à être représenté par un autre que lui-même, un délégué aux risques en quelque sorte. D'autre part, dans le serment, on s'expose, en cas de transgression, à des châtiments infligés, en dernier ressort, par des forces surnaturelles qui sont d'un tout autre ordre que celles que pourrait faire agir, par ses propres moyens, le partenaire lésé ; l'otage, de son côté, est entre les mains d'êtres qui sont de même nature que lui, de même nature aussi que celui dont il est le substitut.

2. Cette évocation d'un passé utopique, d'un « autrefois » où les moyens de l'efficacité pratique ne formaient pas un domaine distinct de celui des normes socio-religieuses est tout à fait exceptionnelle chez Kauṭilya. Les traités de *dharma*, par exemple les *Lois de Manu*, VIII 113, réservent au brahmane le privilège de jurer « sur sa vérité » ; le *kṣatriya* doit jurer sur son char, sa monture ou ses armes : le *vaiśya* sur son bétail, son grain ou son or ; quant au *śūdra*, qui ne possède rien, il jure en déclarant s'exposer, s'il ment, aux châtiments qui punissent les crimes les plus graves. Cf. KEITH 1925 : 395 sq.

3. Sur le serment dans l'Inde ancienne, voir LÜDERS 1959 : II, 74. Nombreuses données aussi dans KANE III : 358 sq.

Or il est, dans le Veda, des textes qui, plusieurs siècles avant l'*Arthaśāstra*, traitent eux aussi, sur le plan qui leur est propre, du pacte, du serment et des otages, mais en nous donnant à connaître des situations, humaines et divines, où les deux différences massives qu'on vient de rappeler s'abolissent : l'être qu'on donne en otage est à la fois soi-même et un autre ; la punition, en cas de manquement au pacte, vient d'une instance qui se confond avec le partenaire et cependant le transcende.

Les textes védiques dont il est question ici sont ceux qui relatent le mythe d'origine du rite nommé *tānūnaptra*. Avant d'analyser ce mythe, il nous faut décrire brièvement le rite lui-même et tout d'abord parler de l'ensemble sacrificiel dont il est un élément.

Il s'agit de l'offrande que l'on fait aux dieux de la plante appelée *soma*, plus précisément du jus qui est extrait de cette plante et qui est pour eux liqueur d'immortalité (*amṛta*). Cette offrande est bien un sacrifice. Le point culminant de la cérémonie est en effet le moment où pour faire jaillir ce liquide on écrase entre des pierres les tiges de *soma* : ce pressurage est explicitement assimilé à la mise à mort d'une victime animale⁴. Mais ce paroxysme est précédé, et suivi, d'un grand nombre de séquences rituelles dont l'enchaînement et l'emboîtement font l'objet, dans les Brāhmaṇa, de spéculations abondantes et raffinées.

L'offrande de *soma* est un sacrifice solennel (*s'ṛauta*) : sur l'aire sacrificielle est requise, aux côtés du sacrificiant (*yajamāna*), c'est-à-dire de l'homme au bénéfice et aux frais duquel la cérémonie a lieu, la présence de toute une équipe d'officiants spécialisés (*ṛtvij*) qui mettent leur savoir-faire au service du sacrificiant (et du sacrifice), contre rémunération (*dakṣiṇā*)⁵.

La relation entre le sacrificiant et les officiants est considérée par nos textes comme un problème fondamental : il ne s'agit pas seulement de régler les modalités techniques de leur collaboration, il faut encore en poser la base théologique. La rémunération des officiants, notamment, est fixée par des prescriptions rigoureuses, mais en outre elle est le thème de justifications symboliques très amples qui font comprendre que le paiement de la *dakṣiṇā* est une pièce essentielle de la structure du sacrifice, ou plutôt un moment décisif de sa dynamique. Pour dire les choses d'un mot, rappelons que, dans le sacrifice, le sacrificiant confie sa personne

4. Références chez LÉVI 1966 : 170.

5. Sur la *dakṣiṇā*, voir notre étude « Terminer le sacrifice, remarques sur les honoraires rituels dans le brahmanisme », in BIAUDEAU et MALAMOU 1976 : 155-204.

aux officiants qui ont la charge, et la capacité, espère-t-on, de le guider dans un voyage jusqu'au ciel, et de le ramener ensuite sur terre. Or ce voyage, ce n'est pas avec le corps profane que le sacrifiant l'accomplit, mais avec un corps sacrificiel qu'il a su acquérir, au prix d'un rude effort ascétique, dans une phase initiale de la cérémonie. Le corps profane, cependant, est mis de côté, en réserve, à la disposition des officiants qui ne le restitueront à la fin du voyage que si le sacrifiant verse les honoraires. Le sacrifiant a donc (pour le moins) deux corps : par les honoraires qu'il s'engage à payer, puis qu'il paie effectivement au cours de la cérémonie, le sacrifiant s'assure que son corps sacrificiel sera bien piloté (et le risque est grand : s'il s'écarte de sa trajectoire, le sacrifiant peut devenir fou) ; et grâce également à cette *dakṣiṇā* il reprend possession, au bout du compte, de son corps profane.

La question des honoraires est évoquée, avec plus ou moins d'ampleur, dans tous les textes qui traitent des sacrifices solennels. En revanche, ce qui est particulier à l'offrande de *soma*, et plus précisément à sa forme archétypique dite *agniṣṭoma*, c'est que la relation entre sacrifiants et officiants y fait l'objet d'une explicitation supplémentaire, effectuée par un rite introductif du sacrifice proprement dit : le rite du *tānūnaptra*⁶.

Sa raison d'être est d'affirmer que le sacrifiant et les officiants qui s'apprentent à entrer ensemble dans cette aventure qu'est le sacrifice sont bien décidés à être loyaux entre eux et qu'ils ne cherchent pas à se nuire. Un simple serment ne suffit pas. Il faut en outre des gestes qui symbolisent l'entente pour la rendre effective⁷.

Avant que le *tānūnaptra* ne commence à lieu le rite de réception du *soma* : les tiges de *soma*, enveloppées dans un linge de manière à former des ballots placés sur un chariot, sont amenées vers l'aire sacrificielle. Le *soma*, le roi Soma, est accueilli comme un hôte par tout un cérémonial d'hospitalité (*ātithya*)⁸ fort

6. Sur l'*agniṣṭoma* en général, voir CALAND-HENRY 1906. Pour ce qui concerne le *tānūnaptra*, vol. I : 61 sq. Voir aussi HILLEBRANDT 1897 : 127.

7. Autre geste symbolisant l'alliance, l'*uparavāmarśana* (ŚB III 5, 4, 16 ; références aux Śrauta-Sūtra dans CALAND-HENRY 1906 : 101) : un des innombrables rites préparatoires de l'*agniṣṭoma* consiste pour l'officiant *adhvaryu* et le sacrifiant à enfoncer leur bras droit dans les « trous de résonance » (*uparava*) ménagés dans le sol, sur le terrain du sacrifice, et à faire en sorte que leurs mains droites se touchent, par une galerie transversale qui doit joindre les trous. Pendant cet attouchement (*āmarśana*), ils ont ce dialogue (se parlant à travers ces conduits) : « Sacrifiant, dit l'*adhvaryu*, qu'y a-t-il là ? — Le bonheur (*bhadram*), répond le sacrifiant. — Qu'il nous soit commun à nous deux, dit alors l'*adhvaryu* à voix basse. »

8. CALAND-HENRY 1906 : 53-60. Voir aussi LÉVI 1966 : 170.

complexe, qui se termine par une offrande de beurre clarifié. De cette masse de beurre subsiste un résidu, et c'est dans le traitement de ce résidu que consiste le *tānūnaptra*. En voici les principales étapes : 1) l'officiant *adhvaryu*⁹ se fait apporter un bassin de laiton ou un gobelet de bois, qu'il pose sur l'autel (*vedi*). Tout le beurre de l'offrande d'hospitalité qui était resté dans la cuiller appelée *dhruvā* est transvasé par l'*adhvaryu* dans ce bassin ou ce gobelet, en cinq puisées. Ce transvasement s'accompagne de la récitation de formules : « Pour le seigneur d'ici, je te puise ; pour le seigneur d'alentour, je te puise ; pour Tanūnapāt, je te puise ; dans l'habileté, pour le très robuste, je te puise. » 2) Une fois le beurre recueilli dans le bassin ou le gobelet, tous les officiants et le sacrifiant le touchent ensemble en récitant : « Tu es l'objet inattaqué, inattaquable, la vigueur des dieux ; l'objet qui garde de la malédiction ; l'objet que la malédiction ne peut atteindre. » 3) Le sacrifiant prie chacun des officiants de l'inviter : « Adhvaryu, invite-moi... », etc. Les officiants répondent chacun à son tour : « Tu es invité... » Puis le sacrifiant renifle par trois fois le beurre qui vient d'être ainsi touché par tous, et récite : « Dans Prajāpati, dans l'esprit, je te déverse... » Ou bien l'*adhvaryu* verse ce beurre dans le « lait d'abstinence » qui sera l'unique nourriture du sacrifiant pendant la période de jeûne et de consécration (*dīkṣā*)¹⁰ qui va s'ouvrir pour lui. 4) Après quoi, l'*adhvaryu* fait apporter de l'eau bouillante (*madantī*)¹¹ et tous les participants, ensemble, la touchent. On se servira ensuite de cette eau pour asperger les tiges de *soma*, de manière à les faire se gonfler.

Telles sont, en résumé, les instructions que donnent sur le *tānūnaptra* les « (recueils d') aphorismes sur le rituel solennel » : ces Śrauta-Sūtra, considérés par la tradition comme des annexes du Veda, enseignent en grand détail, mais sans les assortir de justification ou d'interprétation, les règles pour l'exécution du sacrifice. Ces manuels nous aident cependant à saisir la fonction de ce rite en nous indiquant que vers la fin du sacrifice sōmique, juste avant le bain terminal (*avabhr̥tha*), « ceux qui ont pris part au *tānūnaptra* défont leur alliance en récitant cette strophe :

9. L'*adhvaryu* est, dans l'équipe des officiants, celui qui est plus spécialement chargé de la récitation murmurée des formules du Yajur-Veda, et aussi de la partie gestuelle du sacrifice. Il est presque constamment en mouvement sur l'aire sacrificielle, ce qui explique son nom qui dérive du mot *adhvan* « cheminement ». Cf. MINARD 1949 : § 467.

10. Ample monographie sur la *dīkṣā* dans GONDA 1965 : 314-462.

11. Sur le rôle de l'eau dans les serments, et plus particulièrement dans cette phase du *tānūnaptra*, LÜDERS 1959 : 29.

“... maître de la loi, maître de la vérité, nous défaisons notre alliance”¹² ». Ce qui prend fin maintenant, et qui avait été établi par le *tānūnaptra*, est donc bien une alliance, une amitié instituée (*sakhya*).

On aura remarqué que le sacrifiant incorpore, soit en le buvant, soit en l’ingérant par le souffle, le beurre qui porte la trace de l’attouchement de tous et qui est, pour ainsi dire, le support matériel de leur entente¹³. L’alliance est donc orientée, dissymétrique : elle se fait au profit de celui qui est le véritable sujet du sacrifice, à savoir le sacrifiant. Mais quand celui-ci invite les officiants à l’inviter, il provoque une sorte de renversement des rôles fondamentaux : c’est en effet le sacrifiant, maître du sacrifice (*yajñapati*) qui, lorsqu’il projette d’offrir un sacrifice, convoque les officiants et les engage à officier pour lui. La cérémonie du *tānūnaptra* comporte donc des aspects, des moments d’égalité : le patron demande à être enrôlé dans l’équipe des travailleurs, et le pacte d’amitié est conclu entre des partenaires qui occupent, pour l’occasion, des positions identiques. Mais avant même que la cérémonie d’alliance ne se termine, la répartition des tâches et des statuts entre officiants d’un côté, sacrifiant de l’autre, est réaffirmée.

Parmi les formules prononcées par l’*adhvaryu* tandis qu’il procède aux transvasements de beurre fondu, il en est une qui contient une invocation à Tanūnapāt. La mention de cette divinité dans le déroulement même du rite rend possible, et même inévitable, une connexion (*nidāna*)¹⁴ entre la cérémonie du *tānūnaptra* et la figure de Tanūnapāt, c’est-à-dire qu’elle permet de rapporter le rite à un mythe d’origine. Cette connexion, bien entendu, n’est pas explicite dans les Śrauta-Sūtra, puisque ces textes, on l’a vu, ne contiennent pratiquement rien d’autre que des injonctions sur la manière de faire, mais elle est fort bien mise en lumière, dans les Brāhmaṇa, ces textes où les docteurs védiques cherchent non pas à décrire les rites, mais à déployer toute leur signification symbolique.

La connexion entre le *tānūnaptra* et Tanūnapāt est d’abord un fait de langue : *tānūnaptra* signifie « ce qui a rapport à, ou dérive de Tanūnapāt ». Tanūnapāt, à son tour, est un des noms ou un des aspects d’Agni. Mais il est aussi identifié parfois à Vāyu,

12. Cf. CALAND-HENRY 1906 : II, 391.

13. Cf. OLDENBERG 1923 : 332.

14. Sur la notion de *nidāna*, voir l’étude de L. Renou, « Connexion en védique, cause en bouddhique », reprise dans RENO 1978 : 151.

dieu du vent. Ce terme signifie proprement « fils (ou plus généralement : descendant) du corps », c'est-à-dire, pensons-nous, « fils de son propre corps », donc : « fils de soi-même¹⁵ ». Autoformé, issu de sa propre personne, Tanūnapāt préfigure par conséquent le *svayambhū* « né de soi-même » du védisme tardif : on sait que ce qualificatif s'applique à diverses divinités, avant tout au dieu cosmogonique Prajāpati, mais aussi à Manu, le « courroux » personnifié¹⁶. De fait le terme *tanū* désigne généralement en védique le corps propre : si bien que tout en se distinguant d'*ātman* comme le « corps » se distingue de l'« âme », il peut aussi lui être équivalent, puisque l'un et l'autre vocables s'emploient pour nommer la partie centrale de la personne par opposition aux membres, le tout par opposition aux parties, et que l'un et l'autre fonctionnent comme pronom réfléchi, « soi-même »¹⁷.

Agni, si souvent présenté comme le dieu fils par excellence, né de ces deux parents que sont les bois de friction, ou bien encore de cette mère ou de cette matrice qu'est pour lui la masse des eaux (il est *apām napāt*), est donc aussi, paradoxalement, un dieu qui est à lui-même son propre géniteur.

Quant à la doctrine qui fait de Tanūnapāt un aspect du dieu Vāyu, elle est moins aisée à justifier, mais les textes qui en font état tirent vigoureusement parti de cette identification : le vent est homogène au souffle individuel (*prāṇa*) ; les projets que forme l'homme dans son esprit (*manas*) passent dans son souffle, qui se mêle au vent, et c'est ainsi que le dieu du vent connaît ce qui est dans l'esprit de l'homme¹⁸.

Mais que Tanūnapāt soit Agni ou Vāyu, ce qui importe pour nous, c'est de savoir pourquoi il est le dieu éponyme du rite du *tānūnaptra*. La réponse est dans le mythe d'origine de ce rite, tel

15. Sur le dieu Tanūnapāt, BERGAIGNE 1883 : 93 sq. ; HILLEBRANDT 1927 : I 121 sq. ; KEITH 1925 : 138 et 166 ; GONDA 1957 : 57 sq. La *Bṛhad-devatā* II 26 sq. enseigne que Tanūnapāt est l'Agni terrestre, petit-fils (tel est en effet le sens strict de *napāt*) de l'Agni céleste, lequel a pour nom *tanū* ; l'Agni de l'espace intermédiaire est donc le père de ce Tanūnapāt. Selon Bergaigne, Tanūnapāt est Agni en tant qu'il est « le propre fils (du père) », par opposition à Agni Mātariśvan « formé dans une mère ». Ainsi interprété, *tanūnapāt* présente la même structure que le composé *ātmaja* qui en sanscrit classique signifie « fils légitime », littéralement « né de la propre personne (d'Ego, son père) ».

Parmi les étymologies des auteurs indiens, celles que propose Yāska, *Nirukta* V 2, sont des fantaisies. Celle d'AitB II 4 en revanche s'efforce de ne pas trop déformer le mot qu'elle prétend gloser : *prāṇo vai tanūnapāt sa hi tanvaḥ pāti*, « Tanūnapāt en vérité est souffle car il protège (*pāti*) les corps (*tanvaḥ*). »

16. Cf. chapitre 8 du présent volume.

17. Sur *tanū* pronom réfléchi, DELBRÜCK 1888 : 208 ; RENOU 1952 : 231.

18. ŚB III 4, 2, 5.

qu'il est relaté dans les Brāhmaṇa : les hommes, quand ils font le *tānūnaptra* sacrificiel, imitent les dieux qui, dans les temps originaires, ont conclu entre eux une alliance. D'autre part, ils ont fait cette alliance pour sauver leur propre *tanū*, la personne, le corps de chacun d'eux¹⁹.

Mais en vérité le thème des *tanū* intervient dans le mythe d'une façon bien plus insistante et plus complexe que ne le disent explicitement les Brāhmaṇa et les commentaires.

Voici, résumées, les différentes versions de ce mythe²⁰.

1. Śatapatha-Brāhmaṇa III 4, 2, 1 sq.

Les dieux, incapables de s'entendre, se séparent en quatre groupes. Profitant de leur discorde, leurs ennemis, Asura et Rakṣasa, se glissent entre eux. Les dieux décident de faire un accord. « Cédons à la prééminence de l'un d'entre nous. » C'est Indra qu'ils désignent comme leur chef. Pour que ce pacte soit durable à jamais, les dieux découpent et mettent ensemble (*sam-ava-DO*) leur *tanū* favorites, leurs « pouvoirs » (*dhāman*)²¹ bien-aimés. Avec cette imprécation : « Qu'il soit éloigné de nous, dispersé (*viṣvan*), celui d'entre nous qui transgresserait ce pacte. Le témoin sera Tanūnapāt. En tant qu'il est le Vent, Tanūnapāt pénètre le souffle et l'esprit des créatures (*prajā* : les dieux en font partie). Ce pacte, les dieux ne le transgressent pas. Que seraient-ils, en effet, s'ils le transgressaient ? Ils diraient le faux (*anṛta*). Or s'il est une observance que pratiquent les dieux, c'est le vrai (*satya*). C'est pour cela que leur victoire est invincible, de même que leur gloire. De même, sa victoire est invincible, et sa gloire, celui qui, sachant ainsi, dit la vérité. Or ce *tānūnaptra* (que les hommes célèbrent présentement) est, par connexion (*nidānena*), cela (c'est-à-dire : cet accord entre les dieux). Les dieux prélevèrent sur eux et mirent ensemble leurs corps favoris, leurs pouvoirs bien-aimés. C'est pourquoi on ne doit pas faire une entente avec tout un chacun, de crainte que ses corps favoris, ses pouvoirs bien-aimés ne se trouvent mélangés. Mais celui avec qui on a fait une entente, celui-là, il ne faut pas le tromper... Ces corps favoris, ces pouvoirs bien-aimés, que les dieux avaient prélevés sur eux et mis ensemble, ils les déposèrent (*saṃ-ni-DHĀ*) chez Indra. Indra, en vérité, est celui qui brûle là-haut. Et certes, il ne brûlait

19. AitB I 24.

20. Cf. LÉVI 1898 : 73 et n. 1 ; 127 et n. 4.

21. Sur *dhāman*, fréquemment associé à *tanū*, GONDA 1967 : 63, 68, 72 sq.

pas, à l'origine ; mais de même que maintenant tout le reste est obscur, de même était-il alors (obscur lui aussi). Et c'est par cette énergie (provenant des corps divins mis en dépôt auprès de lui) qu'il brûle. C'est pourquoi si plusieurs hommes acquièrent la consécration (*dīkṣā*) (pour entreprendre, en tant que sacrificants, un même sacrifice), il faut que le beurre du *tānūnaptra*, après qu'on y aura mêlé le lait d'abstinence (qui sera la nourriture du consacré), soit donné au maître de maison, car c'est lui, parmi ces hommes, qui représente Indra... Or ces corps favoris et ces pouvoirs bien-aimés, les dieux, quand ils les eurent découpés et mis ensemble, ils les travaillèrent ensemble, et cela devint l'accord (*sāman*)²². »

2. *Taittirīya-Saṃhitā VI 2, 2, 1 sq.*

« Dieux et Asura étaient en conflit. Les dieux étaient divisés. Ne voulant pas accepter la supériorité d'un sur un autre, ils se séparèrent en cinq groupes... Ils réfléchirent : "Nos ennemis, les Asura, tirent avantage de notre division. Prélevons sur nous et mettons ensemble en dépôt ces corps qui nous sont chers. De ces corps il sera séparé, celui qui le premier parmi nous sera hostile à quelque autre." »

3. *Maitrāyaṇī-Saṃhitā III 7, 10*

Les dieux, ne se soumettant pas à l'autorité les uns des autres, se séparent en quatre groupes. Puis ils constituent un bloc commun des corps bien-aimés qu'ils prélèvent sur chacun d'eux et qu'ils déposent dans le soleil là-haut. « C'est pourquoi le soleil brûle très ardemment. C'est pourquoi c'est avec le soleil comme divinité qu'on fait toutes les puisées de *soma* »... « Il ne faut pas tromper un compagnon de *tānūnaptra*, ... ce serait user de tromperie envers son corps bien-aimé. »

22. *sāman* signifie d'une part « accord », « apaisement », d'autre part « mélodie », d'autre part encore, « essence ». C'est une question débattue de savoir s'il s'agit d'homonymes ou d'acceptions diverses d'un mot qui est fondamentalement un. Cf. MINARD 1956 : § 715a et 807a. Le sens d'« accord » s'impose ici. Mais les autres valeurs sont peut-être présentes elles aussi : puisqu'il s'agit de ce à quoi les dieux tiennent le plus, cette masse de corps forme ce qu'il y a en eux d'essentiel, ce qui est le plus eux-mêmes. Le texte dit plus loin que ce *sāman* est *satya*, qu'il est vérité. Le sens « mélodie » est plausible également : en AitB VIII 12, il est dit que le trône d'Indra est fait de pièces qui sont des *sāman* et qui, de fait, portent des noms de compositions musicales. Les *tanū* des dieux, si elles ne constituent pas ici son trône, sont le signe de sa suprématie et la cause de sa splendeur.

4. *Aitareya-Brāhmaṇa I 24*

Les dieux viennent de remporter une victoire sur les Asura. Ils les ont délogés successivement de toutes leurs forteresses. Mais ils craignent que les adversaires ne profitent de la discorde qui règne chez eux. Ils se réunissent par affinités, pour délibérer, et forment ainsi quatre groupes. Ils décident tous de mettre leurs corps les plus précieux (*priyatamās tanvaḥ*) en dépôt dans la maison de Varuṇa : celui qui transgresserait leur accord, celui qui essaierait d'apporter le trouble parmi eux, celui-là ne pourrait se réunir (*sam-GAM*) à ces corps bien-aimés.

Entre ces versions, les différences, on le voit, sont nombreuses et importantes : avant de s'unifier, les dieux sont divisés en cinq groupes selon la *Taittirīya-Saṃhitā*, en quatre groupes selon les autres textes. Seul le *Śatapatha-Brāhmaṇa* enseigne que le pacte des dieux a pour témoin Tanūnapāt. Les corps bien-aimés des dieux sont déposés chez Indra, et lui donnent sa splendeur, selon ce même *Brāhmaṇa*. Les autres textes disent que cette masse constitue la brillance du soleil, ou bien affirment (comme *Kāṭhaka-Saṃhitā* XXIV 9) l'identité d'Indra et du soleil, ou bien encore font de la maison de Varuṇa le lieu de ce dépôt. Le motif de cette union, être forts pour empêcher les Asura de triompher, n'est pas explicite dans tous les textes, et cette union ne prend pas nécessairement la forme de la soumission à un chef unique. Ce qui est commun à toutes les versions, c'est le simple schéma que voici : les dieux sont désunis ; ils décident de s'unir ; pour que cette union se réalise, ils admettent que chacun prélèvera — sur la masse des corps qui lui appartiennent — ceux qui lui sont le plus chers, et que les corps ainsi détachés seront mis ensemble quelque part, formant une sorte de dépôt. Si, à présent, nous prenons en compte les développements propres à certaines versions seulement, nous pouvons ajouter à ce schéma que le pacte est assorti de sanctions ; celui d'entre les dieux qui viendrait à tromper les autres serait non seulement mis à l'écart par ses partenaires mais encore dispersé, privé de la possibilité de se réunir à ces corps très chers qu'il a mis en dépôt auprès des corps très chers des autres dieux. Comment faut-il comprendre l'expression *priyās tanvaḥ*, « les corps bien-aimés » et *priyatamās tanvaḥ*, « les corps les plus chers » ? « These bodies which are dear to us », traduit Keith (*ad TS*). Delbrück rend le superlatif par « unsere liebsten Personen » (*ad AitB*)²³. Ces *tanū* font-elles partie de la personne même du dieu,

23. DELBRÜCK 1888 : 565.

ou s'agit-il des *tanū* d'êtres qui lui sont chers mais sont distincts de lui ? Sāyaṇa, dans son commentaire à *Aitareya-Brahmaṇa*, va dans le sens de cette deuxième interprétation : ces corps sont ceux des enfants et des femmes des dieux ; ils deviennent des captifs, des otages. Mais Sylvain Lévi traduit (ou plutôt glose) le superlatif par : « nos corps sont ce que nous avons de plus cher ²⁴ », ce qui implique, semble-t-il, qu'ayant mis leurs corps en dépôt, les dieux sont désormais incorporels. En vérité, il faut prendre garde que *priya*, en védique, ne signifie pas seulement « cher ». Tout comme *philos* chez Homère lorsque ce terme qualifie des parties du corps ou des objets intimement liés au corps en vient à prendre la valeur d'un possessif réfléchi, *priya* peut avoir le sens de « personnel », « qui appartient en propre » ²⁵. Substantivé, le neutre pluriel *priyāni* s'emploie pour désigner les parties intimes du corps. L'expression *priyās tanvaḥ* renvoie aux corps propres de chacun des dieux ²⁶, et le superlatif, dans la formule *yā eva na imāḥ priyatamās tanvaḥ* d'AitB I 24 est à comprendre : « Nos corps que voici qui sont le plus nous-mêmes. » Si telle est bien la valeur de *priya*, le pluriel d'une part, le superlatif de l'autre sont des indices que chaque dieu est constitué de plusieurs corps ²⁷. C'est là un fait qu'Oldenberg ²⁸, notamment, a bien mis en lumière, et c'est un trait essentiel du polythéisme indien : les dieux, certes, sont nombreux (ou en nombre indéfini), mais surtout chacun d'eux est multiple. Les différents corps d'un même dieu tantôt se séparent, tantôt se réunissent, comme on le voit surtout dans la mythologie d'Agni, mais aussi d'Indra et de Prajāpati ²⁹. La coexistence entre ces différents corps est parfois un problème et il faut une sorte de contrat d'amitié pour le régler. C'est ainsi que nous sommes tentés d'interpréter ce vers difficile de la *Ṛk-Saṃhitā*, X 8, 4 cd, bien que le nom du corps (d'Agni), ici, soit au singulier :

24. LÉVI 1966 : 73.

25. Sur *priya* au sens de « appartenant en propre » selon un sémantisme comparable à celui de *philos* en grec homérique, cf. SCHELLER 1959 et THIEME 1971 : I, 214-226 ; voir aussi RENOUEV XVI : 86 (ad RS I 162, 16).

26. En MS I 7, 2 on voit que les dieux, avant de partir combattre les Asura, laissent à la garde d'Agni « leurs corps bien-aimés ». D'après KRICK 1982 : 540, ces corps sont les troupeaux et les possessions villageoises ; c'est ce que le texte même affirme un peu plus loin. Mais Hertha Krick remarque très justement, *ibid.* n. 1470, se référant au *tānūnaptra* : « Cela signifie aussi que les corps des dieux sont devenus un tout indivisible, fait de feu, ou encore qu'Agni a part à la nature de tous les dieux. » La version qu'on trouve en SB II 2, 3, 2 de ce même récit lui donne raison.

27. La notion de *tanū* « corps », dans sa relation avec *rūpa* « forme » et *nāma* « nom » est étudiée de façon pénétrante par OLDENBERG 1919 : 99-104.

28. Cf. OLDENBERG 1919 : 102.

29. Cf. LÉVI 1898 : 37.

*ṛtāya saptā dadhiṣe padāni
janāyan mitrām tanvè svāyai*

que Thieme traduit : « Thou, (Fire) hast put down (= established) the seven steps for truth (cf. Lüders's explanation), generating Contract for thy own body³⁰. » Renou : « Pour (le bénéfice de) l'Ordre, tu as assumé les sept pas (de l'amitié) engendrant (ainsi) un pacte (avec les humains) pour toi-même³¹. » A la différence de Geldner qui traduit *mitram* par « Freund » (Agni fait du *ṛta* son ami), Renou et Thieme s'accordent pour voir dans *mitra* le Contrat. Mais en introduisant les hommes comme partenaires d'Agni dans ce contrat, Renou fait une adjonction arbitraire au texte, et Thieme, de son côté, ne s'explique pas sur ce Contrat engendré par Agni et qui concerne son propre corps. Il y a un contrat, selon nous, pour le corps d'Agni, c'est-à-dire pour lui donner un corps cohérent, c'est-à-dire encore pour donner cohésion à sa multiplicité corporelle³².

Dans le cas du *tānūnaptra* divin (s'il est permis d'appeler ainsi le pacte passé entre les dieux qui sert de modèle à l'amitié sacrificielle entre les hommes), le contrat entre les dieux a pour condition la distance que chaque dieu établit entre soi et ses corps, ou plutôt entre ses différents corps, ceux qu'il garde en activité auprès de lui et ceux dont il se sépare. Pour m'associer aux autres, je me dissocie de moi : j'ai, matériellement, quelque chose en commun avec les autres, c'est cette partie de moi dont je me prive et que je mélange à ces parties d'eux-mêmes dont mes partenaires, tout comme moi, se sont dépossédés. Mais ces corps éloignés sont désormais objet de désir : le dieu tend à se réunir (*saṃ GAM*) à ses *tanū* et c'est l'espoir de les rejoindre, de se réunifier, qui le détermine à respecter le pacte qui le lie aux autres. Il faut croire que cet espoir a un sens puisque ce dont précisément il est menacé, aux termes mêmes du pacte, c'est d'être à jamais exclu, en cas de transgression, de ces retrouvailles avec soi-même.

Les individus, en l'occurrence, forment un groupe, non par la vertu d'un lien qui les unirait directement les uns aux autres, ni même par l'obéissance à un chef commun, mais par la tension qui porte chacun d'eux à se réunir à cette partie de lui-même qu'il a détachée de lui pour la mettre dans le trésor commun.

30. THIEME 1957 : 49. Sur les « sept pas » qui marquent le serment d'amitié et qui, dans le rituel classique, font partie de la cérémonie du mariage, voir KANE II 1 : 534 ; LÜDERS 1959 : I 39 sq. ; THIEME 1957 : 82, n. 58 a.

31. RENOUE EVP XIV : 7.

32. RENOUE EVP XIV : 108 sq., ad RS X 16, 4. Le mot *tanū* au pluriel, fait-il remarquer, renvoie aux « trois corps favorables d'Agni III 20, 2 ».

Le lecteur moderne ne peut s'empêcher de s'interroger : à quelles conditions et avec quelles conséquences le dieu retrouvera-t-il ses corps bien-aimés ? Ce qui le menace, s'il transgresse le pacte, c'est que devienne définitive la séparation d'avec ses *tanū*, séparation qui est aussi son lot tant qu'il est fidèle à l'alliance. Faut-il imaginer que viendra un temps où, la coalition contre les Asura n'étant plus nécessaire, chacun ira reprendre le bien qu'il a déposé comme gage ? Le groupe cesserait d'exister en même temps que se réaliserait, pour chacun des partenaires, l'unité fusionnelle avec soi-même. Le lien politique serait dissous. Une situation de ce genre est évoquée en *Jaiminīya-Brāhmaṇa* : « Les dieux, se préparant à la bataille contre les Asura, dirent : ... "Mettons à l'écart (*apa-ni-Dhā*) le bien qui nous est cher (*vāmaṃ vasu*)" ... or, c'était le bétail... Revenus victorieux, ils allèrent vers leur bien, qui était devenu un... ils ne s'y reconnaissaient pas, ils étaient incapables de distinguer ce qui appartenait à chacun. Ils dirent : "Partageons", mais ne purent s'accorder sur le partage... "Demandons à Prajāpati (de décider)." Prajāpati leur dit : "Cela qui vous est cher vous est commun à tous... ne faites pas de partage." »³³ »

Les termes employés par nos textes nous permettent de voir, si nous y prêtons attention, ce qu'est la structure de groupe des dieux : un centre resplendissant, inerte et dense, fait de l'amas des corps divins mis ensemble en dépôt, travaillés et mélangés de façon à former un harmonieux soleil, et une périphérie d'éléments coordonnés, mais distincts, actifs puisque ce sont des dieux qui combattent des Asura, mais obscurs puisque la brillance de chacun est allée se fondre dans la brillance de tous.

On a maintes fois comparé le *tānūnaptra* divin à un contrat social³⁴. Cette comparaison est légitime si, par contrat social, on entend la décision que prennent des individus de former un groupe. Mais si nous pensons à la société, et plus particulièrement à la société indienne, en termes de division du travail, de complémentarité, de systèmes de statuts, de hiérarchie, il est clair que le pacte des dieux n'est pas le mythe d'origine de la société. Ce qu'enseigne le *tānūnaptra*, dans sa belle abstraction, c'est la façon dont se constitue le lien politique à l'état pur : comment faire un groupe ? Comment faire qu'il dure ? C'est là tout.

On remarquera que si le *tānūnaptra* traite du corps (*tanū*) des dieux, c'est-à-dire des parties contractantes, il ne glisse pas vers ce

33. JB I 138. Cf. CALAND 1919 : 39 sq.

34. Ainsi LÉVI 1966 : 73.

que Judith Schlanger appelle la métaphore de l'organisme³⁵ et ne décrit pas le groupe ainsi formé comme un corps dont les individus ou groupes d'individus seraient les membres.

Les mythes védiques sur la formation de la société, avec ses hiérarchies et ses institutions, témoignent en général d'une toute autre vision des choses. La société est contemporaine du cosmos : l'un et l'autre sont produits par le démembrement sacrificiel d'un immense corps primordial, celui du Puruṣa³⁶ : de la bouche du Puruṣa naît la classe des brahmanes, de même que de son regard naît le soleil.

Certains textes, cependant, présentent la mise en place de la société, de la société divine tout au moins, comme un événement distinct de la genèse et comme l'œuvre de ceux-là mêmes qui sont destinés à en faire partie. Mais en ce cas, la structure à laquelle on aboutit ne résulte pas d'un pacte mais d'une compétition qui a pour enjeu la maîtrise du sacrifice. Un exemple de ces récits est le mythe d'origine du sacrifice royal nommé *vājapeya* tel qu'il est exposé dans le *Śatapatha-Brāhmaṇa*³⁷.

Voici les principales étapes de la narration : les dieux et les Asura sont en rivalité ; ils cherchent à s'emparer des techniques du sacrifice. Par outrecuidance (*atimāna*), parce qu'ils ne voient pas à qui d'autre qu'eux-mêmes ils pourraient offrir des sacrifices, les Asura font oblation chacun dans sa propre bouche ; ils échouent. Les dieux, en revanche, font oblation entre eux, chacun dans la bouche d'un autre. Cette réciprocité fait bon effet, et Prajāpati, le dieu-sacrifice, se donne à eux. Mais c'est alors la fin de la réciprocité : chacun des dieux réclame pour lui-même la possession du sacrifice. Pour sortir de cette situation, les dieux organisent une course : au vainqueur reviendra la maîtrise du corps de Prajāpati. C'est le dieu brahmane par excellence, Bṛhaspati, maître de la parole sacrée, qui l'emporte, grâce à l'aide de Savitṛ, le dieu « incitateur ». Ayant gagné Prajāpati, il gagne toute chose, « car Prajāpati est toute chose », et il offre un sacrifice qui se révélera

35. SCHLANGER 1971. Sur ces métaphores appliquées à la société dans le monde moderne cf. p. 166-174. Sur la notion de *corpus rei publicae*, cf. ARENDT 1961 : 64.

36. RS X 90. De ce que les corps des dieux ne constituent pas, dans le *tānūnaptra*, une société en forme de corps, il ne faudrait pas conclure que la pensée védique refuse la métaphore organique : tout au contraire. C'est en tant qu'exception que le schéma du *tānūnaptra* est remarquable. Renou souligne à juste titre la « tendance fréquente à assimiler les éléments cosmiques, rituels ou humains aux "membres"... ces équivalences impliquent qu'au point de départ l'objet exalté a été considéré comme un Homme, comme un géant cosmique » (RENOU 1955 : 437 n. 2). Cf. aussi RENOU EVP II : 21 ; MINARD 1956 : § 918 ; MUS 1968 : 539-563, notamment 543 et 556.

37. ŚB V 1, 1, 1 sq.

être le *vājapeya*. Indra, le dieu *ṣṣatriya*, l'imité : il offre lui aussi le *vājapeya*, et par ce sacrifice devient lui aussi possesseur de Prajāpati, et, tout comme Bṛhaspati, il s'élève, signe de cette souveraineté, vers la région du haut, le zénith. C'est pourquoi, parmi les hommes, brahmanes et *ṣṣatriya*, lorsqu'ils veulent accéder à une certaine forme de prééminence, doivent célébrer le *vājapeya*, cérémonie qui comporte, du reste, en commémoration du concours que les dieux avaient organisé, une course de chars (dont il est bien entendu que le vainqueur ne saurait être que le sacrifiant lui-même)³⁸. « En vérité, le *vājapeya* est le sacrifice qui appartient en propre aux brahmanes, puisque Bṛhaspati l'a exécuté : car Bṛhaspati, c'est le *brahman* (l'essence, la nature propre de la classe brahmanique), et de même le brahmane (humain) est le *brahman*. Mais le *vājapeya* est aussi le sacrifice qui appartient en propre à la classe des rois (*rājanya*), puisque Indra l'a exécuté : car Indra est le *ṣṣatra* (l'essence, la nature propre de la classe des *ṣṣatriya*) et de même l'homme de la classe royale est le *ṣṣatra*. »

Brahmanes et *ṣṣatriya* sont-ils pour autant égaux ? Non certes, car le seul vainqueur véritable, dans la course instituée par les dieux, c'est Bṛhaspati. C'est parce que Bṛhaspati est arrivé le premier et qu'il a conquis Prajāpati qu'il peut ensuite offrir le sacrifice qui désormais sera le *vājapeya*. Indra, au contraire, parvient à la souveraineté parce qu'il exécute le *vājapeya* à la suite et à l'imitation de Bṛhaspati³⁹. L'égalité dans le *vājapeya* n'est que secondaire ; Bṛhaspati conservera toujours cette supériorité qu'est l'antériorité. C'est des brahmanes, ou, du moins,

38. Il faut ici distinguer soigneusement entre le rite lui-même tel que nous le font connaître les Śrauta-Sūtra et la façon dont le présente le *Satapatha-Brāhmaṇa* pour fonder et illustrer sa doctrine. Le véritable rituel de la consécration royale, c'est le *rājasūya* : il est réservé aux *ṣṣatriya*. Mais parce que le *vājapeya* peut être célébré aussi par les brahmanes, notre texte fait de ce rite de bien moindre envergure un moyen d'accéder à la souveraineté suprême. Cf. EGGELING 1894 : XXIII sq. HEESTERMAN 1957 : 133-139 met en lumière le symbolisme de la course circulaire du char : renouvellement de l'année, réactivation de la fécondité cosmique. DUMÉZIL 1975 : 115-160 étudie le *vājapeya* en relation avec les deux autres rituels de consécration royale, *rājasūya* et *aśvamedha*, et montre comment chacun d'eux a pour fonction de conférer au roi une forme spécifique de souveraineté, liée à chacun des trois cercles concentriques de l'appartenance sociale.

39. Le *brahman* n'est pas seulement antérieur au *ṣṣatra*, il en est aussi l'origine et la matrice (*yoni*), ainsi qu'il est dit explicitement en TB III 7, 7, 1 et ŚB XII 7, 3, 12 (cf. GONDA 1965 : 356). Assertions enfermées ici dans des formules rituelles mais reprises et utilisées comme argument en BĀU I 4, 11 sq., pour rendre compte de ce paradoxe essentiel de la stratification sociale : le *varṇa* des brahmanes et celui des *ṣṣatriya* sont chacun supérieur à l'autre ; et la suprématie (*paramatā*) est en quelque sorte la spécificité des *ṣṣatriya*. Mais au fond la véritable supériorité — qui est priorité — appartient au *varṇa* brahmanique.

du *brahman*, que les *kṣatriya* tiennent leur aptitude à gagner la souveraineté et à régner sur la société. Tel est le principe de l'organisation sociale : une hiérarchie sans cesse réaffirmée, à l'œuvre lors même que ses manifestations paraissent ambiguës. A cela s'oppose le pur groupement politique dont le *tānūnaptra* divin nous offre le schéma : des égaux, pour s'unir les uns aux autres, se détachent d'eux-mêmes, et se constituent en un tout en mettant ensemble des fragments de leurs êtres scindés.

Les dieux n'ont pas d'ombre

Remarques sur la langue secrète des dieux dans l'Inde ancienne

La princesse Damayantī et le roi Nala¹ sont épris l'un de l'autre. Pourtant, ils ne se sont jamais vus. C'est un amour par ouï-dire : à force d'entendre célébrer la beauté et les charmes de Damayantī, Nala s'est persuadé qu'il ne peut vivre s'il n'en fait pas sa femme. De même, c'est parce qu'un cygne merveilleux lui a détaillé les perfections de Nala que Damayantī est désormais « hors d'elle-même, toute en Nala ». La princesse se languit, et le roi son père voit bien qu'elle est malade d'amour et qu'il faut la marier. Et pour que les vœux de Damayanti soient plus sûrement comblés, le roi choisit (entre les huit formes canoniques du mariage indien) la procédure dite de la « préférence personnelle » (*svayamvara*) : on convoque les prétendants et la jeune fille, dans la foule ainsi assemblée, désigne celui qu'elle veut pour époux.

Mais dans le cas de Damayantī, une difficulté inattendue surgit : quatre des plus grands dieux du panthéon brahmanique, Indra, Agni, Yama et Varuṇa, sont eux aussi amoureux de la princesse. Hasard, naïveté, ou cruelle volonté de mise à l'épreuve, c'est Nala qu'ils chargent d'être leur porte-parole (avant que la cérémonie ne commence). Ils lui donnent les moyens magiques de pénétrer dans le gynécée pour annoncer à Damayantī qu'elle a l'honneur d'être désirée de quatre immortels, et que lors de son *svayamvara*, c'est entre ces quatre qu'il lui faudra choisir. Tout en exécutant fidèlement son office d'entremetteur, Nala donne à

1. Les aventures de Nala et Damayantī sont un récit dans ce récit qu'est la grande Épopée indienne, le *Mahābhārata* (chap. 52 à 79 du livre III dans l'édition de Bombay). Voir *La Légende de Nala et Damayantī*, traduite avec introduction, notes et vocabulaire, par Sylvain LÉVI, Paris, Bossard, coll. « Les Classiques de l'Orient », 1920.

Damayantī de nouvelles raisons de l'aimer : oui, l'homme qu'elle voit enfin est bien le prince charmant qu'elle imaginait, c'est lui qu'elle veut et que décidément elle préfère à tout autre, dieu ou mortel. Nala, de son côté, bien qu'il tâche de s'effacer derrière les dieux dont il est le messager, ne peut renoncer à conquérir Damayantī pour lui-même. Les dieux comprennent alors qu'ils n'ont qu'un moyen de séduire Damayantī : prendre l'apparence de Nala. Aussi bien, quand arrive le jour de la cérémonie, Damayantī voit se dresser devant elle cinq exemplaires de son bien-aimé. Comment reconnaître parmi eux le Nala authentique, le Nala mortel dont elle devra toucher le vêtement pour le désigner comme l'époux de son choix ?

Elle a recours à ce procédé quasi magique qu'on appelle « acte de vérité », qui consiste à faire de la vérité des paroles qu'on énonce une force à laquelle les dieux ne peuvent pas ne pas se plier² : « S'il est vrai qu'après avoir entendu le discours du cygne, j'ai choisi Nala pour mon époux, s'il est vrai que d'esprit et de cœur je n'ai commis aucun péché, s'il est vrai que j'ai fait le vœu d'adorer Nala, que les dieux me le fassent voir. » Aussitôt, les dieux doivent exaucer Damayantī, car elle a dit vrai. Ils font voir ce qui distingue l'original mortel de ses copies divines : Nala apparaît comme un homme fatigué par le long chemin qu'il vient de faire, couvert de sueur et de poussière ; ses guirlandes de fleurs sont fanées, il cligne des yeux sous le soleil et surtout son corps est doublé par l'ombre qu'il projette. Au contraire, les dieux flottent légèrement au-dessus du sol, leurs guirlandes sont fraîches, leurs vêtements nets de toute poussière, leurs yeux soutiennent grands ouverts la lumière du soleil, ils n'ont point d'ombre³.

Telle est, en l'occurrence, la faiblesse des dieux : ils sont totalement clairs. Quand ils ne peuvent faire autrement que de révéler leur nature, ce qu'ils manifestent, c'est leur affinité avec la lumière du soleil : elle ne les altère pas, elle ne les brûle pas, ils

2. Sur l'« acte de vérité », cf. BROWN 1973.

3. Sur les caractéristiques physiques des dieux dans les Épopées, voir HOPKINS 1915 : 57. Déjà dans les hymnes védiques il est dit que les dieux n'éprouvent pas le besoin de fermer les yeux : mais c'est une façon d'indiquer qu'ils n'ont jamais sommeil, qu'ils sont toujours vigilants. Ainsi RS II 27, 9 : *āsvapnajo animiṣā ādabdhāḥ* « (vous êtes, ô dieux) libres de sommeil, libres du clignement des yeux, intrompables » (cf. RENU EVP V : 103).

Projeter une ombre est la marque des mortels vivants. Perdre son ombre ou son reflet est le signe qu'on va mourir, qu'on est déjà comme mort (autres références chez KEITH 1925 : 404). Ainsi TS VI 6, 7, 2 ; en AS XIII 1, 56 est proférée contre l'impie cette menace : « Toi que voici, j'arrache ta racine ; tu ne projetteras plus d'ombre » : *tāsyā vṛścāmi te mūlaṃ nā chāyāṃ karavō 'param*.

ne doivent pas s'en abriter, la matière de leur corps n'est pas pour elle l'obstacle qui engendre (et que dénonce) l'ombre portée.

La clarté est aussi ce qui caractérise le langage des dieux. Ils sont véridiques⁴ (bien que les mythes ne manquent pas qui nous les montrent en train de mentir). C'est moins un trait de leur nature morale que de la langue dont ils se servent : langue sanscrite, langue parfaite ; le signe de cette perfection est la transparence. D'une part, les vocables sont totalement adéquats à leur référent ; d'autre part, les mécanismes de la construction des mots fonctionnent sans mystère : adjectifs et substantifs dérivent toujours régulièrement des racines verbales auxquelles ils se rattachent. La forme d'un mot est donc doublement motivée : par sa relation évidente à l'objet qu'elle nomme ; par son étymologie, immédiatement visible⁵. C'est le sanscrit des dieux, langue traversée de lumière.

Il faut croire que cette absolue transparence a quelque chose de douloureux et d'angoissant. En effet, l'idée que nous nous faisons de ce qu'est à l'origine le sanscrit limpide des immortels, nous la déduisons des efforts qu'ils font pour la troubler. De très nombreux passages des Brāhmaṇa nous expliquent que la forme originelle de tel ou tel mot a été modifiée légèrement, de façon à devenir une forme occulte, « car les dieux aiment l'occulte » (*paro'kṣakāmā hi devāḥ*) et « détestent ce qui se donne à voir clairement » (ils sont *pratyakṣadviṣaḥ*)...⁶. C'est ainsi, apprenons-nous, que le dieu Indra s'appelle en vérité Indha, c'est-à-dire « allumeur », nom directement dérivé du radical verbal INDH « allumer, brûler », et justifié par une certaine fonction d'embrasement qui est dévolue à cette divinité⁷. Mais les dieux ont voulu créer des zones d'ombre dans leur langue, se constituer une sorte de langue obscurcie et secrète dont eux seuls connaîtraient les mystères : aussi ont-ils masqué le mécanisme simple et régulier qui permet de tirer Indha du radical INDH et,

4. ŚB III 4, 2, 8 : « Il est une règle unique que suivent les dieux, c'est la vérité », *ekām ha vai devā vratām caranti satyām evā*.

5. Le *Nirukta* de Yāska (I 12-14) pose la question : dans la langue du Veda, les noms (c'est-à-dire les substantifs et les adjectifs) sont-ils tous étymologisables ? Après avoir présenté les différents arguments de la thèse adverse, Yāska répond positivement : « les noms sont issus de verbes », *nāmāny ākhyātātāni*. Cf. RUEGG 1959 : 24 sq.

6. Sur *paro'kṣa* « hors la vue, occulte » et son antonyme *pratyakṣa* « s'offrir à la vue, intelligible », voir la note de KEITH 1909 : 232 n. 14 ad AitA II 4, 3 ; OLDENBERG 1919 : 220 sq. ; MINARD 1949 : § 468 et 1956 : § 864 b et 935 a. Keith voit dans cet obscurcissement des mots par les dieux une sorte de jeu : les dieux ont besoin de s'amuser.

7. ŚB VI 1, 1, 2. Passage parallèle BĀU IV 2, 2.

par un brouillage de phonèmes, ils font surgir le nom Indra. Ils ont ainsi rendu opaque un vocable transparent ; ils ont mis en place un élément d'un langage qui est leur domaine réservé⁸ et qui ne se confond pas avec le sanscrit universel qui est aussi celui que parlent les hommes. Les dieux sont en manque de mystère : ils veulent se rendre mystérieux pour acquérir de la consistance ; du moins font-ils en sorte que leurs mots deviennent consistants, épais, substantiels, par le mystère qu'ils y introduisent en les déformant. Que le thème des textes des Brāhmaṇa soit le désir qu'ont les dieux de faire des mystères, bien plutôt que la recherche du rapport véritable entre forme pure et forme altérée d'un mot, c'est ce que montre, me semble-t-il, l'aisance désinvolte avec laquelle on passe d'un etymon à l'autre, selon les besoins de la narration. Ainsi le nom Indra, expliqué en *Śatapatha-Brāhmaṇa* comme une déformation ésotérique d'Indha, est présenté ailleurs comme une forme comprimée d'un terme *idaṃdra*, « qui a vu cela ». En effet, dit le récit étimologique, « aussitôt né, Indra regarda autour de lui et vit un homme qui n'était autre que le *brahman* (c'est-à-dire l'Absolu), dans toute son extension ; il dit alors : "Je l'ai vu." C'est pourquoi il a pour nom *idaṃdra*, "qui a vu cela". C'est là son nom. Et lui qui est *Idaṃdra*, on l'appelle Indra de manière occulte, car les dieux aiment l'occulte⁹ ». L'analyse étymologique d'un mot se réalise sous les espèces de ses mythes d'origine, qui peuvent être multiples et incompatibles entre eux. La forme Indra fait partie de l'argot obscur des dieux ; elle est la transposition de deux formes, pour le moins, de la langue claire.

De même, le nom véritable d'Agni est *Agri*¹⁰, qui dérive des formes adverbiales *agram*, « en avant », ou *agre*, « en premier lieu ». Agni est en effet le premier-né des dieux ; il est aussi, parmi les dieux, celui qui va de l'avant : à ce titre, il est l'éclaireur, l'explorateur des dieux et du culte brahmaniques, et donc de la civilisation qu'ils expriment ; il est le feu dévorant qui ouvre des espaces dans la jungle et trace les chemins par lesquels les conquérants Ārya, venus du nord-ouest, s'enfoncent vers l'est et

8. Cf. GONDA 1970 : 81. « Les dieux aiment le secret et sont ennemis de la présentation directe (intelligible). Cette assertion implique que les dieux aiment à se servir entre eux d'un vocabulaire qui n'est pas intelligible à la plupart des hommes. Ils veulent garder secret le nom des êtres et des objets importants. Une caractéristique frappante de ce qu'on appelle langage secret, destiné à ne pas être compris des étrangers, est la substitution, l'adjonction ou l'altération d'un ou plusieurs sons... »

9. Passages parallèles AitĀ II 4, 3 ; AitU III 13 sq.

10. ŚB VI 1, 1, 11.

le sud du continent indien. Les étapes de cette pénétration millénaire sont marquées par des stations d'Agni, c'est-à-dire d'Agri devenu Agni par la volonté d'ésotérisme des dieux¹¹.

Mais le processus n'affecte pas les seuls noms propres. Voici par exemple le quasi-mythe qui relate la formation du nom de la « sueur », *sveda* : « En vérité, il n'y avait ici au commencement que le *brahman* né de lui-même, rien d'autre. Il regarda : “Je suis un grand être, prodigieux, moi qui suis seul. Allons, il faut que je construisse, à partir de moi-même, un deuxième dieu, grand comme moi.” Il se fatigua, s'échauffa de ferveur ascétique et d'austérités... et sur son front vint un liquide, une humidité. Il en fut tout joyeux et dit. “J'ai trouvé (*avidam*) un grand être prodigieux, facile (ou : bon) à trouver (*suveda*).” Et alors, parce qu'il dit : “J'ai trouvé un grand être prodigieux, *suveda*” cela devint *suveda*. Et cela, qui est *suveda*, on l'appelle, de façon occulte, *sveda*, car les dieux aiment l'occulte et haïssent ce qui est manifeste¹². »

Autre exemple : les briques qui servent à l'édification de l'autel du feu portent des noms. L'une d'elles s'appelle *ati-chandas* « hypermètre », parce que sa mise en place est liée à la récitation d'un vers hypermètre. Mais en fait ce nom est un nom occulte, destiné à satisfaire ce goût qu'ont les dieux pour l'ésotérique. Son nom originel est *atti-chandas* « mange-mètres » (*atti*, « il mange »), ce qui explique aussi qu'elle soit comparée, dans ce même texte, à un ventre¹³.

Autre exemple encore : la phase préliminaire du sacrifice, au cours de laquelle a lieu la consécration du sacrifiant, porte le nom de *dīkṣā*. L'homme qui passe par cette épreuve est donc un « consacré », ou « initié », *dīkṣita*. Originellement, dit le récit mythique, ce nom est *dhikṣita*, qui s'analyse en *dhi* « pensée » et *kṣita* « qui a fait résidence » : l'initié est « celui qui a fait résidence dans la pensée », car l'homme qui se prépare ainsi au sacrifice « a pour domicile la meilleure des pensées » (*śreṣṭhāṃ dhiyaṃ kṣiyati*). Mais les dieux aiment l'occulte et « cet homme qui, pourtant est *dhikṣita*, on l'appelle de façon occulte *dīkṣita*¹⁴ ».

Il arrive qu'en changeant de forme le mot change aussi de sens. Un processus plus complexe se dessine, que l'on peut saisir dans le mythe d'origine d'un des noms de l'« homme », *mānuṣa* : le

11. *Ibid.*, I 4, 1, 10-17.

12. *GopB* I 1, 1.

13. *ŚB* VIII 6, 2, 13. Cf. MINARD 1956 : § 864 b.

14. *GopB* I 3, 19.

dieu cosmogonique Prajāpati est pris de désir pour sa fille, l'Aurore. Elle le fuit, prenant l'aspect d'une biche, mais lui, sous la forme d'un daim, la poursuit toujours, au grand scandale des autres dieux qui cherchent parmi eux qui pourrait l'arrêter et le châtier : ne trouvant personne, ils fabriquent, en assemblant les formes les plus terrifiantes de chacun d'eux, un nouveau dieu, Rudra, qui se charge de la besogne et décoche contre Prajāpati une flèche à trois pointes. Blessé, Prajāpati laisse échapper son sperme : il y en a une telle abondance que c'est un lac de sperme qui se forme. « Et les dieux, alors, s'exclament : "C'est le sperme de Prajāpati, il ne faut pas qu'il s'abîme ! (*mā duṣat*). » Parce que les dieux dirent *mā duṣat*, ce lac de sperme reçut le nom de *māduṣa*. » Mais « les dieux aiment l'occulte » : *māduṣa* se change en *mānuṣa*, et ce mot en vient à signifier « humain, homme »¹⁵. Ce qu'il y a de commun au lac formé par le sperme de Prajāpati et au corps des hommes, c'est que l'un et l'autre ne doivent pas être gâtés ou abîmés. Le commentateur Sāyaṇa enseigne que parmi les hommes, ceux qui doivent être honorés à l'égal des dieux (les brahmanes) sont, tout comme les dieux, amis de ce qui est occulte : il ne leur plaît pas d'être appelés par leur nom originel, celui qu'ils tiennent de leurs parents ; ce qu'ils veulent, c'est être appelés d'un nom rendu ésotérique par le fait qu'il n'est pas originel, mais adopté secondairement, par exemple : « Maître », « Monsieur le Professeur »...¹⁶.

Ces remarques de Sāyaṇa mettent en évidence le paradoxe du procédé d'altération auquel se complaisent les dieux. Le mot qui résulte de la déformation inspirée par le désir d'ésotérisme n'est pas occulte au sens où il appartiendrait à la langue d'un groupe fermé. Au contraire, c'est le mot ainsi faussé qui fait partie du langage ordinaire : tout le monde dit Indra, et non Indha ; Agni et non Agri ; *dīkṣita* et non *dhīkṣita* (tout le monde peut dire Monsieur le Professeur, seuls quelques familiers savent que le nom que cet homme a reçu à sa naissance est Devadatta) ; et c'est bien plutôt la forme transparente qui prend le statut de vérité à (re)découvrir, de savoir possédé par le petit nombre. Le jargon est

15. AitB III 33.

16. Sāyaṇa commente à peu près dans les mêmes termes, avec la même conclusion générale, TB I 5, 9, 1. Il s'agit dans ce dernier texte du mot *iṣṭi* « oblation (de substance végétale) ». Le Brāhmaṇa explique que ce mot devrait être *eṣṭi*, car il désigne ce grâce à quoi les dieux ont pu mener à bien leur « recherche » *anv-eṣaṇa* ; *iṣṭi* est donc, enseigne le Brāhmaṇa, une déformation volontaire, opérée par les dieux. Sāyaṇa est embarrassé. Il remarque que même si on part de la racine EṢ « chercher », *iṣṭi-* est le dérivé correct, et que cette forme coïncide avec *iṣṭi* au sens d'« oblation » dérivé de YAJ « sacrifier ».

devenu langue commune, les vocables innocents et intacts sont devenus des secrets¹⁷.

L'élément occulte dans ces mots devenus familiers, il ne faut pas le chercher dans les conditions de l'énonciation, mais dans leur structure interne : il y a du non-intelligible, du non-nécessaire dans le rapport entre la forme et le sens du mot tel qu'il est désormais constitué. Mais cet obscurcissement est le fait d'une volonté insistante d'occultation. Le *paro'kṣa* dont se délectent les dieux, ce n'est pas qu'ils sont seuls à connaître le jargon, c'est qu'ils sont seuls à savoir que c'est un jargon et à connaître la distorsion qui a permis de tirer la forme enténébrée de la forme claire. Le secret des dieux est le secret de la fabrication-déformation d'un produit qui partout est en usage. Les dieux y trouvent-ils vraiment leur compte, peuvent-ils se satisfaire de ce secret si ténu ? N'est-ce pas pour les dieux un pis-aller, une façon de s'accommoder d'un échec ? Si les hommes utilisent dans les échanges humains aussi bien que dans les discours qu'ils adressent aux divinités les vocables ésotériques des dieux, c'est signe que les dieux n'ont pas les moyens de se constituer en une société secrète, marquée par l'usage d'une langue secrète. Les dieux entre eux n'ont pas de conversation, leurs dialogues ne sont pas assez serrés pour pouvoir leur donner le plaisir de la connivence ésotérique : ils ne peuvent jouir de leurs mots secrets que s'ils les entendent proférés par les hommes : mais pour cela, il faut que ces mots ne soient plus vraiment secrets, que le secret ait été déplacé.

La doctrine indienne du sacrifice donne à connaître, avec bien plus de netteté, une situation analogue.

Entre les hommes et les dieux, dans l'Inde brahmanique, se tient le sacrifice : tiers incommode, puisqu'il interdit l'intimité de la fusion mystique, mais indispensable et inévitable puisque c'est la machinerie sacrificielle qui met les dieux et les hommes en communication, tout en maintenant entre eux le bon écart, la bonne distance (à la façon de l'étai cosmique, *skambha*, qui assure la cohésion du monde parce qu'il fait tenir ensemble, mais séparés, le ciel et la terre). Or ce dispositif qui fait que le groupe des hommes et le groupe des dieux sont à la fois joints et disjoints par le sacrifice est le résultat d'une construction qui n'est pas originelle. Avant que cette répartition n'ait été établie, le sacrifice a été, entre les dieux et les hommes, l'objet d'une rivalité : les dieux ont conquis ou découvert la science des procédures sacrificielles, et ils

17. PB XXII 10, 3 : « Ce qui est clair pour les hommes est mystérieux pour les dieux, ce qui est mystérieux pour les hommes est clair pour les dieux. »

veulent empêcher les hommes d'accéder à cette connaissance, car ils veulent être les seuls à jouir de la félicité que procure le sacrifice, à savoir le monde céleste. Mais ils échouent, parce qu'il y a parmi les hommes des êtres doués d'une vision surnaturelle, les *ṛṣi*, qui ont eu la révélation du Veda principalement, mais aussi des rites sacrificiels que la récitation du Veda rend efficaces.

Et c'est l'histoire de cet échec des dieux à demeurer les propriétaires exclusifs du sacrifice que relatent plusieurs mythes des Brāhmaṇa : « Par le sacrifice, les dieux s'élevèrent tout droit jusqu'au monde céleste. Ils eurent peur : "Quand ils auront vu ce ciel, qui est nôtre, les hommes et les *ṛṣi* nous suivront à la trace." Ils firent un obstacle (*ayopayan*) avec le poteau sacrificiel ; et c'est pour cette raison que le poteau s'appelle *yūpa*. Ils (redescendirent), le fixèrent la pointe en bas, et (ensuite) ils s'élevèrent (à nouveau) tout droit (jusqu'au ciel). Les hommes et les *ṛṣi* arrivèrent au lieu où les dieux avaient fait leur sacrifice. "Cherchons ce qui pourrait être un indice du sacrifice." Ils ne trouvèrent que le poteau, fiché la pointe en bas. Ils perçurent que par ce poteau les dieux avaient bloqué le (chemin du) sacrifice. Ils creusèrent pour le déterrer, et le redressèrent, la pointe vers le haut. Alors ils purent voir (où était) le monde céleste. Si (dans le sacrifice offert maintenant par les hommes) le poteau est dressé la pointe vers le haut, c'est pour reconnaître le (chemin du) sacrifice, pour révéler (dans quelle direction est) le monde céleste¹⁸. » Le jeu étymologique porte sur le nom du poteau, *yūpa* : explicitement on le fait dériver ici du verbe YUP entendu au sens de « obstruer » (*ayopayan* « ils firent obstacle » en est la forme du causatif imparfait), mais demeurent perceptibles, à l'arrière-plan, deux autres radicaux, homophones entre eux, mais de significations opposées : YU « unir » et YU « séparer »¹⁹ et telles sont bien les fonctions de ce poteau : servir de passage de la terre vers le monde céleste quand il est dressé la pointe en haut, empêcher cette jonction quand il est fiché en terre, pointe vers le bas. A vrai dire, le sens propre du causatif de YUP n'est pas « faire obstacle », mais « disperser », « faire disparaître les traces », et cette valeur

18. AitB II 1. On reprend ici, avec de très légères modifications, la traduction de LÉVI 1966 : 85.

19. WHITNEY 1885 : 133 range *yūpa* sous la racine verbale YUP. Mayrhofer rejette, après Kuiper, cette étymologie traditionnelle et rattache ce nom à la racine YU « unir, lier ». Il faut aussi prendre garde que dans les échanges d'énigmes (*brahmodya*) inclus dans la liturgie védique, les deux officiants antagonistes sont placés de part et d'autre de ce poteau *yūpa* qui a justement pour fonction, en l'occurrence, de les séparer. Cf. RENOU 1978 : 95 et 114.

est bien mise en évidence dans une version parallèle du même récit étiologique : « C'est par le sacrifice que les dieux ont conquis cette conquête qui est leur conquête. Ils se dirent : "Comment faire pour rendre impossible aux hommes l'ascension vers ce bien qui est le nôtre ?" Ils sucèrent le suc du sacrifice comme feraient des abeilles pour sucer le miel, et quand ils eurent ainsi tiré tout le lait du sacrifice, ils prirent le poteau du sacrifice, ils s'en servirent pour effacer la trace du sacrifice et ils disparurent ²⁰. »

C'est aussi par la volonté qu'ont les dieux de mettre à l'envers les instruments de leur sacrifice (pour désorienter les hommes ?) que s'explique la forme si étrange de l'arbre *banyan*, dont le nom sanscrit est *nyagrodha* « qui pousse vers le bas » : arbre inverse, ou plutôt arbre circulaire en lequel s'abolit la distinction du haut et du bas, puisque de ses branches aériennes sortent des rameaux qui se dirigent vers le sol où ils s'enracinent (en sorte que le tronc principal s'entoure de troncs secondaires qui sont autant de légères colonnes). Les dieux avaient offert un sacrifice ; avant de quitter leur terrain sacrificiel pour s'élever jusqu'au monde céleste, ils renversèrent les gobelets qui avaient contenu la part de *soma* destinée à chaque officiant. Ces gobelets renversés devinrent les arbres *nyagrodha*, et désormais, dans les sacrifices qu'offrent les hommes, les gobelets doivent être faits en bois de *nyagrodha*. En réalité, le mot propre est *nyagroha*, car l'expression « croître vers le bas » est *nyag rohati*. Mais puisque les dieux aiment l'occulte, une forme obscurcie de *nyagroha*, à savoir *nyagrodha*, s'est accréditée ²¹. Du reste, ce sont les pousses et les fruits du banyan que doivent manger le roi et les autres membres de la classe des guerriers (*kṣatriya*) dans le sacrifice : le *soma* proprement dit est réservé aux brahmanes. Pour les *kṣatriya*, le banyan est l'équivalent ésotérique (*paro'kṣam*) du *soma* ²².

Les efforts des dieux pour empêcher les hommes d'accéder au monde céleste par le sacrifice n'ont qu'un effet de retardement. En fin de compte, les dieux s'arrangent avec les hommes. De mauvaise grâce, puisqu'il leur arrive encore de vouloir faire échouer les

20. ŚB III 1, 4, 3. Cf. LÉVI 1966 : 84.

21. AitB VII 30. KRICK 1982 : 177 n. 452.

22. AitB VII 31 ; VIII 16. Cf. HILLEBRANDT 1927 : t. 1, 245. Données textuelles et iconographiques sur le *nyagrodha*, VIENNOT 1954 : 32 sq. Sur le symbolisme cosmique de l'arbre inversé, dans le Veda, à rattacher à celui du vase céleste dont l'ouverture est dirigée vers la terre, KUIPER 1983 : 36-39 ; 139 ; 142. Dans les hymnes védiques, les énoncés paradoxaux qui présentent les choses sens dessus dessous, inversant les rapports spatiaux, temporels, de parenté sont la marque de la parole « sacrée » dont usent les officiants rivaux dans leurs joutes ; plus ils sont mystérieux, dit GELDNER ad RS X 32, 3, plus ils ont chance de plaire aux dieux.

sacrifices offerts par les hommes en les dérégulant, en les faisant s'égarer, en envoyant même des démons pour affaiblir le sacrifiant²³. Mais ce sont là vestiges d'une situation périmée. Les hommes ayant percé les secrets du sacrifice sont désormais les associés des dieux : aux hommes revient la fonction d'offrir l'oblation, aux dieux celle de la consommer, alors que dans l'état initial, les dieux, maîtrisant la totalité du sacrifice, cumulaient les deux rôles²⁴. Pour les dieux comme pour les hommes, le fruit qui résulte de l'opération sacrificielle est en principe identique : c'est l'immortalité et le séjour dans le monde céleste. Toutefois les modalités de la jouissance ne sont pas les mêmes. C'est que la Mort proteste : « La Mort dit aux dieux : "Alors tous les hommes vont, par le même moyen, devenir immortels, et alors quelle part est-ce que j'aurai ?" Les dieux dirent : "Que personne après nous ne devienne immortel avec son corps ! Tu prendras le corps comme ta part, et alors, dépouillé du corps, on deviendra immortel²⁵ !" » Pendant le sacrifice, décrit dans certains textes comme un voyage aller et retour²⁶, le mortel s'élève jusqu'au ciel et connaît un moment d'immortalité, puis redescend sur terre, mais après avoir marqué dans le monde là-haut la place qu'il y occupera lorsqu'il aura donné à la Mort sa part. Immortalité différée, donc, pour les hommes. Mais de leur côté, les dieux, dans le système qui fait d'eux les partenaires des hommes, et non plus leurs rivaux, ne peuvent subsister en tant que dieux qu'à la faveur du sacrifice. Bien mieux, ils n'ont de sens et de raison d'être qu'en tant que destinataires de l'oblation, c'est-à-dire en tant qu'ils sont un des termes de la relation sacrificielle. Tout ce que l'on peut dire des dieux, font remarquer les philosophes ritualistes, c'est que l'acte sacrificiel serait incomplet sans eux, et la phrase qui formule le sacrifice serait lacunaire, s'il lui manquait ce complément, le nom de celui vers lequel va l'oblation²⁷.

Le secret du sacrifice a donc bel et bien échappé aux dieux. En admettant de partager ce savoir, ils ont accepté que soit profondément transformée la réalité qu'il est censé instaurer. Pas

23. JB II 419-429, § 168 de l'anthologie de CALAND.

24. Les rivaux les plus redoutables des dieux ne sont pas les hommes, mais les démons Asura. Un des éléments de la victoire des dieux sur les Asura est que ceux-ci faisaient oblation chacun dans sa propre bouche. Les dieux, au contraire, ont perçu qu'ils devaient faire oblation les uns aux autres. Cf. ŚB V 1, 1, 1 sq. et LÉVI 1966 : 84. Voir chapitre 11 du présent volume.

25. ŚB X 4, 3, 9. LÉVI 1966 : 85.

26. Cf. MALAMOU *in* BIARDEAU et MALAMOU, 1976 : 191-194. Voir aussi LÉVI 1966 : 88.

27. Cf. *Sābara-bhāṣya ad Jaiminīya-Sūtra* IX 1, 6-10.

plus dans le sacrifice que dans la langue, les dieux ne sont en mesure de rester seuls avec leur secret et de lui faire jouer le rôle qu'ils lui assignent. Le mystère, certes, n'est pas aboli, mais il vient se fixer ailleurs que là où les dieux voulaient le placer : tel est du moins le sentiment qu'éprouve le lecteur de textes, quand il essaie de relier ensemble et d'interpréter les récits épars, parfois répétitifs, parfois hétérogènes, qui parlent de la passion des dieux pour l'occulte.

Aussi bien, c'est indépendamment de son rapport aux dieux que s'affirme, dans les textes védiques, l'exaltation du Mystère. Exaltation qui, comme toujours dans le Veda, va fort loin, puisqu'elle aboutit à la formation d'une entité à la fois abstraite et mythique, l'Occultation (*Tirodhā*), que l'hymne de l'*Atharva-Veda* VIII, 10 décrit comme une figure de cette force divine mystérieuse appelée *Virāj* : la *Virāj*, animée d'un mouvement ascensionnel, passe de monde en monde, s'arrête chez les démons, puis chez les Pères (les ancêtres humains), puis chez les hommes, puis chez les dieux, puis chez les Gandharva. Enfin, elle arrive chez « les autres » (*itara-jana*), qui l'appellent : « Ô toi, Occultation, viens ! » L'un de ces « autres » se met à la traire (car cette Occultation-*Virāj* est de quelque manière une vache), et c'est l'occasion pour notre hymne d'énoncer une formule dont il faut bien remarquer qu'elle est d'une grande justesse, truisme, plutôt que galimatias : « De l'Occultation, les Autres tirent leur subsistance²⁸. » Les Autres cesseraient en effet d'être des Autres s'il était mis fin complètement à leur Occultation.

En constituant leur lexique secret, les dieux (et les hommes à leur suite) ont fait en sorte que le clair donne naissance à l'obscur. L'obscur, devenant usuel et familier, devient aussi l'immédiat, cependant que le clair, masqué et protégé par l'obscur, devient étrange et lointain. Ce qui fonde la nouvelle relation entre le clair original et l'obscur présent, c'est la déformation que les dieux ou les hommes ont fait subir au clair : déformation, altération, c'est-à-dire introduction d'une fausseté. La forme claire originelle tout comme la forme obscurcie à laquelle on aboutit sont l'une et l'autre vraies, chacune à sa manière : mais l'une et l'autre dérivent, avec le statut qui est désormais le leur, de cette fausseté constitutive. En ce sens, la fausseté est la racine des vérités.

Nous sommes habitués à penser que ce qui fait l'objet d'un secret, c'est ou bien une vérité, ou bien le vide²⁹. Quel sens

28. AS VIII 10, 28 : *tām tirodhām itarajanā ūpa jīvanti*.

29. Voir, par exemple, DESCOMBES 1977 : 27-31.

pourrait avoir en effet la notion d'un mensonge non proféré, non formulé, d'un mensonge qu'on s'interdirait de dire de crainte de violer un secret en l'énonçant ? Or voici qu'un texte védique, en associant de manière à les rendre indiscernables les idées de mensonge et de fausseté (le sanscrit *anṛtā* signifie l'un et l'autre), parvient à articuler ce paradoxe, au moyen d'une comparaison bien filée : la parole est un arbre. « La fleur et le fruit de la parole, c'est quand on dit le vrai (*satya*). Et la racine de la parole, c'est la fausseté-mensonge. De même qu'un arbre dont les racines sont exposées (au jour, à l'air) se dessèche et périt, de même l'homme qui dit la fausseté-mensonge fait que les racines de son être sont exposées, visibles : il se dessèche et périt ³⁰. » La vérité s'épanouit dans la lumière, à condition que le mensonge qui la nourrit demeure enfoui dans les ténèbres de la terre.

L'idée vient tout naturellement à l'esprit de voir dans cet amour de l'occulte que les Indiens attribuent à leurs dieux un aspect de la vigoureuse et multiforme spéculation sur l'énigme qui est au centre de la pensée védique ³¹. Pourtant, on est surtout frappé par les différences que l'Inde nous apprend à discerner entre le secret et l'énigme. Le secret des dieux (quand il prétend se constituer autour de la langue tout au moins) est un artifice : il procède de la volonté non de protéger un mystère, mais d'en créer un. Il agit bizarrement, crée des situations étranges qui échappent au contrôle de ceux qui, justement, l'ont « secrété ». L'énigme au contraire est là, d'emblée, de toute éternité, vraie intrinsèquement. Et elle tire sa force de la tension interrogative qu'elle suscite. Elle porte non sur la forme et l'histoire des mots (ou des rites), mais sur leur aptitude à se déployer simultanément sur plusieurs registres de sens, également valides. Béance de la question, écart entre les significations superposées : l'énigme est faite de cet entre-deux suspensif dont on pressent bien qu'il n'est pas destiné à être comblé. Il n'y a pas un mot de l'énigme. Les dieux ordinaires du brahmanisme, nous les voyons dans la posture de gardiens (maladroits) de leurs secrets. Mais c'est un dieu différent, ce Prajāpati que la spéculation des Brāhmaṇa identifie au *brahman*, essence de la parole et du silence, qui est porteur de l'énigme, qui est énigme : car il a pour nom ultime *kaḥ*, le pronom interrogatif « qui ? ». Énigme perpétuée : quand on interroge sur son nom, la réponse n'est que l'écho de la question.

30. AitĀ II 3, 6.

31. Sur l'énigme, son rôle dans le déroulement des sacrifices et la place qu'elle occupe dans la pensée des poètes védiques, RENOU 1978 : 11-20 ; 44-57 ; 59-65 ; 83-116.

Briques et mots

Observations sur le corps des dieux dans l'Inde védique

« Autrefois, les dieux et les hommes, et aussi les Pères¹, buvaient ensemble (au sacrifice) : c'était leur banquet commun. Jadis on les voyait, quand ils venaient au banquet ; aujourd'hui, ils y assistent encore, mais invisibles². » Tel est l'enseignement des Brāhmaṇa, ces « Traités du sacrifice » qui forment l'essentiel de la littérature védique tardive. Comme presque toujours dans le Veda, l'évocation du temps passé tourne court : nous n'en saurons pas plus sur ce que pouvaient être les relations entre les dieux et les hommes avant la loi qui régit l'aujourd'hui des Brāhmaṇa ; ni sur les raisons et les étapes du changement³. Tout au plus avons-nous des ébauches de récits, qui s'ajustent entre eux tant bien que mal et montrent combien les dieux redoutent d'être vus. Cette crainte les habitait déjà dans les temps originaires quand vivaient sur la terre des hommes aux pouvoirs surnaturels, les ṛṣi⁴, qui, ayant eu la vision du Veda, le transposaient en mots et le faisaient connaître aux autres hommes. « Les ṛṣi ne voyaient

1. Les Pères sont les trépassés qui, ayant reçu les rites funéraires, ont accédé au statut d'ancêtres, ou de Mânes. Ils forment une classe d'êtres, au même titre que les dieux et les hommes vivants.

2. ŚB III 6, 2, 26. Ce passage est cité dans LÉVI 1966 : 81. Nous reprenons, en la modifiant légèrement, la traduction de S. Lévi.

3. Les Purāṇa, qui exposent les mythes de l'hindouisme postvédique, enseignent que les dieux étaient visibles dans le premier âge du cycle cosmique, et qu'il n'y avait pas alors d'images ni de temples. Dans le deuxième et le troisième, il y avait à la fois vision directe et image. Dans le quatrième, qui est le nôtre, il n'y a plus que des images. Cf. *Viṣṇudharmottaramahāpurāṇa*, III 93, 1 sq.

4. Humains, les ṛṣi (le terme signifie « voyant », selon une étymologie traditionnelle en Inde) sont à certains égards supérieurs aux dieux. Le Veda se divise en recueils ou groupes de textes attribués à tel ou tel ṛṣi ou telle famille de ṛṣi.

pas Indra⁵ de leurs yeux. Seul Vasiṣṭha avait ce pouvoir. Indra prit peur : « Il va enseigner aux autres ṛṣi le moyen de me voir. » Il dit : « Je t'enseignerai un savoir grâce auquel les générations se succéderont en te choisissant toujours comme prêtre-préposé⁶. Mais ne va pas enseigner aux autres ṛṣi le moyen de me connaître⁷. » Les Anciens cependant avaient bon espoir : « Quand ils voulaient voir Indra, ils offraient le (sacrifice dit) *vaniṣṭhusava*, pensant : « Quand il sera rassasié, Indra se manifestera à nos yeux, et nous lui dirons nos désirs⁸. » » Quoi qu'il puisse en être du passé, pour les auteurs des Brāhmaṇa, l'humanité présente ne saurait voir les dieux avec les yeux du corps. « (Le dieu) Rudra⁹, celui qui est nommé l'Unique..., on ne le voit pas, on s'en souvient par la méditation¹⁰. » Du reste, c'est un trait de caractère permanent des dieux : ils aiment le secret. Ils ont tellement le goût du mystère qu'ils s'efforcent même d'obscurcir le langage, de substituer aux vocables transparents dont l'étymologie est évidente une sorte de jargon fait de mots rendus opaques par l'altération de quelque phonème¹¹.

Présents au sacrifice, les dieux n'ont pas à être représentés. Et puisque c'est leur volonté que d'être « hors la vue », « autrement que pour la vue » (*paro 'kṣa*), il n'y a pas lieu de fabriquer des objets qui, occupant un morceau d'espace, auraient pour fonction d'ajouter une visibilité factice à ces êtres divins qui sont là en personne, au moment de l'oblation, si on leur a adressé comme il convient la formule d'invite¹².

L'Inde du Veda est donc « aniconique ». Sans doute, nulle règle, nul récit ne viennent enseigner qu'il est interdit de fabriquer des images divines. Mais c'est un fait que l'Inde védique ne nous a laissé aucun vestige qui témoignerait de l'existence d'effigies, sculptées ou peintes : absence qui ne tient pas au hasard, ou à la fragilité des matériaux ; c'est le silence des textes qui lui donne

5. De tous les dieux du panthéon védique, Indra est le plus anthropomorphe et celui auquel on peut le mieux assigner une sorte de biographie consistant en la liste de ses exploits. Parmi les dieux, c'est un roi et un héros guerrier. Il est le patron de la classe des *kṣatriya*.

6. Le prêtre-préposé (*purohita*) est un brahmane que le roi « met en avant » : une sorte de chapelain.

7. KS XXXVII 17. Cf. KRICK 1975 : 62.

8. BaudhŚS XVIII 40 sq. Cf. KRICK 1975.

9. Rudra est le dieu qui prend sur lui la violence du sacrifice.

10. TĀ I 12, 1 : *yá éko rúdra úcyate... smaryáte na ca dṛṣyate*.

11. Voir chapitre 12 du présent volume.

12. Les dieux doivent venir au sacrifice. Cependant, le feu est celui qui élève jusqu'à eux l'oblation. Telles sont les deux manières d'imaginer le déplacement qui a pour effet de mettre en contact les hommes, ou les choses humaines, et les dieux.

toute sa signification. Le corpus védique, en effet, augmenté de ce « membre (auxiliaire) du Veda » que constitue la masse des « aphorismes sur le rituel ¹³ », ne nous laisse rien ignorer des procédures et du symbolisme des différentes formes de sacrifice. Or, dans cette énorme accumulation d'hymnes, de prières, de narrations étiologiques et d'injonctions portant sur les moindres détails du culte, il n'est pour ainsi dire jamais fait mention d'objets qui figureraient les dieux.

Il nous faudra nuancer et préciser cette assertion, et tenter aussi de démontrer que dans la mythologie, le rituel et la théologie védiques, l'aniconisme fait partie d'une théorie générale de la corporéité divine. Mais auparavant nous devons mettre en lumière le contraste entre cette absence d'effigies (et de temples, et de sanctuaires fixes) que l'on remarque dans le védisme et l'extravagante profusion d'idoles qui caractérise la forme de religion qui lui fait suite, sans rupture brusque ni réforme proclamée : l'hindouisme, tel qu'il se dessine dans les Épopées ¹⁴ et se déploie dans les Purāṇa ¹⁵, tel aussi qu'il demeure, n'ayant rien perdu de sa vitalité ni de ses traits principaux, dans l'Inde d'aujourd'hui. Le culte hindou, en effet, c'est avant tout la *pūjā*, le service et l'adoration de l'image d'une divinité, image effectivement présente sous les yeux du dévot : il semble que la *pūjā*, ainsi entendue, ait d'abord eu sa place dans les cérémonies domestiques, puis qu'elle ait été amenée, à partir du VII^e siècle de notre ère, pour le moins, à former le moment essentiel des cérémonies publiques, dans les temples ¹⁶. La théologie hindoue peut être définie comme une réflexion sur la *pūjā* : quelle est la nature de ce dieu qu'un objet matériel, fabriqué par l'homme, peut à la fois représenter et contenir ? Comment les gestes, les regards, les paroles, les offrandes adressées par le dévot à cette statue ou ce tableau peuvent-ils atteindre le dieu lui-même ?

Le sanscrit dispose de deux termes pour nommer l'idole en tant que telle : *pratimā*, l'image conçue comme réplique, portrait ou reflet ¹⁷ ; *mūrti*, forme corporelle enfermée dans des limites, figée,

13. Les autres « membres du Veda » (*vedāṅga*) sont la Phonétique, la Grammaire, l'Étymologie, la Poétique et la Science des astres. A la différence du « corps » du Veda, ce ne sont pas des textes révélés, mais des œuvres humaines.

14. Le *Mahābhārata* et le *Rāmāyaṇa*.

15. Les Purāṇa (« Antiquités ») sont d'énormes compilations de mythes et de cosmogonies et forment les textes sacrés de l'hindouisme. Leur composition s'échelonne entre le IV^e et le XV^e siècle de notre ère.

16. Sur le culte des images, voir les pages lumineuses et denses de L. RENOU 1978 : 157-163 (chapitre qui reproduit un article de 1951). Voir aussi KANE II, 2 : 712 sq.

17. Littéralement : mesure correspondante.

présence condensée, mouvement arrêté¹⁸. Ces deux vocables, pris en eux-mêmes, signalent, chacun à sa manière, une distance entre l'idole et le dieu : la *pratimā* n'est que la copie d'un original inaccessible ; dans la *mūrti* se coagule l'insaisissable fluidité divine. De fait, les doctrinaires enseignent que l'image ne nous donne des dieux qu'un « savoir inférieur ». Mais ce n'est pas tant le mode de connaissance qui est en cause : ce sont les dieux eux-mêmes qui ont une réalité inférieure, qui se manifeste dans l'image, et une réalité supérieure, irreprésentable et, en vérité, indéfinissable et illimitée. Les images elles-mêmes sont hiérarchisées¹⁹, de façon à pouvoir suggérer, tout au moins, ou assumer par convention cela même qui les transcende : dans la secte viṣṇuite des Vaikhānasa²⁰, par exemple, on a d'une part une image *sakala* « consistant en parties », c'est-à-dire composite, ce qui est une façon de dire matérielle, et analysable : on peut la transporter en procession, et elle représente (et contient) le dieu Viṣṇu dans la variété de ses manifestations ; et, d'autre part, une image *niṣkala* « sans parties », c'est-à-dire indivisible et indifférenciée, et qui « est » le dieu illimité, omniprésent, réalité ineffable et impossible à percevoir, un nom pour l'Absolu ; cette image *niṣkala* est immobile, fixée pour toujours dans le sanctuaire le plus sacré du temple. Le culte offert à l'une et à l'autre image n'est pas le même, et requiert, chez le dévot, des qualifications différentes, et s'accompagne de formules de prière appropriées à ces deux aspects ou ces deux niveaux de réalité de la divinité. Tandis que le dieu réside en permanence dans l'image fixe « sans partie », il faut à chaque fois des invocations et des rites particuliers pour l'amener à prendre place dans son image mobile « avec parties », pour le temps de la *pūjā* : une fois celle-ci terminée, en effet, on invite le dieu à quitter l'image mobile et à rejoindre son Soi absolu dans l'image fixe qui est son réceptacle et sa matérialisation. Mais quel que soit son statut hiérarchique, l'image divine est traitée comme étant, sous une forme ou sous une autre, la personne même (une des personnes...) du dieu : cela se marque dans le processus de sa fabrication, et dans le déroulement du culte.

Après que l'image a été façonnée (des prescriptions très rigoureuses fixent les mesures de chaque partie de son corps), on

18. L'adjectif *mūrka* « stupide » dérive de la même racine que *mūrti*. Les linguistes proposent, avec hésitation, de rattacher à un même radical indo-européen ces formes sanscrites et le substantif grec *brōtos* « sang coagulé ». Cf. CHANTRAINE 1968 : 198 ; MAYRHOFER 1956-1976 : s.v. *mūrchatī*.

19. Cf. GONDA 1970 : 78 sq.

20. Cf. GOUDRIAAN 1965 : 161 sq.

exécute le « dessillement » (*akṣy-unmeṣaṇa*), rite d'ouverture des yeux qui a pour effet d'animer la statue et de lui infuser la vie même d'un dieu²¹ : désormais les dévots auront en face d'eux un corps divin doué d'organes sensoriels, capable donc de percevoir par l'ouïe, le toucher, le goût et l'odorat ce que lui offrent les fidèles, mais aussi et surtout de faire rayonner sur eux ses regards. Désormais le culte ne consistera pas seulement à apporter au dieu des ingrédients à absorber ; il faudra aussi le baigner, l'emmener se coucher, lui faire rejoindre, le cas échéant, pour un accouplement à la fois cérémoniel et discret, la statue d'une divinité de l'autre sexe. Bien mieux, l'image divine peut être douée d'une sorte de personnalité juridique : les traités de droit hindou s'efforcent de définir les modalités selon lesquelles la statue d'un dieu peut être considérée comme la propriétaire des richesses qui s'accumulent ou circulent dans le temple²².

Qu'elle soit inamovible ou transportable, l'image est nécessairement prise pour toujours dans une posture unique. Les théoriciens et les artistes hindous ne se résignent pas à cette immobilité contrainte. Ils enseignent qu'il faut, pour devenir sculpteur ou peintre, d'abord passer par l'apprentissage du chant, puis de la musique instrumentale, enfin se familiariser avec les techniques de la danse²³ : façon de dire, semble-t-il, que tous les arts ont en commun le mouvement et le rythme. Une fois à l'œuvre, le peintre ou le sculpteur s'efforce, en fixant une image, de restituer le mouvement (sauf, bien entendu, s'il s'agit au contraire de figurer la divinité immobile et impassible, Viṣṇu couché ou Śiva en posture de méditation yogique), et, en même temps, de suggérer l'ubiquité et la multiplicité des « aspects » du dieu : il dote l'image de plusieurs paires de bras, et, parfois, de plusieurs têtes. Mais le désir de produire un effet dynamique est à la fois canalisé et soutenu par le didactisme statique des symboles : à chaque paire de bras, à chaque tête correspond un « pouvoir » bien déterminé qui a sa place dans les énumérations que fournissent les textes²⁴. Ces remarques valent surtout pour les images anthropomorphes qui sont, du reste, la règle : les mensurations enseignées par les manuels s'appliquent à un corps humain parfait, et c'est très généralement avec une silhouette et

21. GOUDRIAAN 1965 : 174 sq.

22. Cf. KANE II 2 : 911. Voir *Sābara-bhāṣya ad Jaimini-sūtra*, IX 1, 7, où se trouve discutée l'*ārthapatya* des dieux, leur qualité de « maîtres de richesses ».

23. Cf. *Viṣṇudharmottaramahāpurāṇa*, III 2, 1-8, et l'étude qu'a faite de ce texte Stella KRAMRISCH 1928.

24. *Ibid.*, III 85.

des attributs humains que l'on décrit ou représente les dieux et les déesses. Notons cependant que plusieurs des avatars de Viṣṇu sont des animaux (la Tortue, le Poisson, le Sanglier, le Cheval) ou des mixtes (l'Homme-Lion) et qu'un des dieux les plus populaires de l'hindouisme, Gaṇeśa, a une tête d'éléphant posée sur un corps d'homme obèse : il n'est pas rare qu'il soit pourvu de plusieurs paires de bras, de plusieurs têtes et de plusieurs trompes pour une seule tête²⁵.

Pour être perçu par le dévot, le corps d'un dieu ne doit pas toujours s'inscrire dans la matière. S'il a atteint un certain degré de perfection, s'il a maîtrisé les techniques appropriées du recueillement et de la méditation, le dévot peut faire advenir dans son esprit une image qu'il aura d'abord choisie parmi toutes les *mūrti* possibles ou connues ; il supplie le dieu de bien vouloir se couler dans cette *mūrti* mentale, après quoi il la construit peu à peu en récitant à voix haute ou silencieusement, dans la séquence qui convient, les formules et prières qui correspondent aux différentes parties du corps divin et ont le pouvoir de les faire apparaître. En même temps, il se sera transfiguré lui-même de manière à être un digne réceptacle de la divinité. Mieux, le corps du dévot devient une *mūrti* à laquelle le dieu insuffle sa propre vie : cette « mise en place des souffles » divins (*prāṇa-pratiṣṭhā*) dans la statue vivante est le point d'aboutissement de ce processus de construction mentale et correspond au moment de l'« ouverture des yeux » dans la construction de la statue de matière²⁶. Le corps du dieu vient donc se prendre dans le corps du dévot. C'est le symétrique de la *bhakti*, élan fusionnel qui porte le dévot à aimer la divinité (conçue comme une personne elle-même capable d'amour) au point de « prendre part » à cette divinité, c'est-à-dire en fait d'en devenir une partie, de se donner à elle au point d'aller se perdre en elle²⁷.

Revenons au Veda. L'aniconisme n'y est pas absolu. Les textes nous donnent à connaître une cérémonie qui fait l'objet d'un

25. Le dieu Śiva a de plus pour image le *liṅga*, « phallus », emblème souvent très stylisé, parfois orné de visages à son extrémité. Cf. RAO 1916 : III, 1, 55-102. L'hindouisme connaît aussi des images « nées d'elles-mêmes » (*svayambhū*) : pierres ou rochers dans quoi on décide de reconnaître l'effigie d'une divinité, et à laquelle on rend culte.

26. Pour la construction et l'adoration de l'image mentale dans les *āgama* śivaïtes, voir le chapitre III du *Mrgendrāgama*, *Section des rites et section du comportement...*, édité par R.N. Bhatt, Pondichéry, 1962 ; traduction, introduction et notes par H. BRUNNER-LACHAUX, Pondichéry, 1985.

27. Sur la *bhakti*, voir, parmi d'innombrables études, A.-M. ESNOUL in RENOU-FILLIOZAT 1947 : § 1343-§ 1357. On se reportera aussi à BIARDEAU 1981 : 98-124.

enseignement ésotérique (imparti « dans la forêt ») et qui consiste en la confection, l'adoration accompagnée d'une offrande de lait chaud, puis la destruction d'un objet appelé le Grand Homme (*mahā-vīra*) : ce personnage, invoqué comme un dieu suprême assimilé au soleil et comme un souverain, est figuré par trois récipients d'argile superposés, dessinant grossièrement un homme assis, dans la position dite « du lotus » ; un trait important du rite est que ces trois bols doivent être portés à incandescence (d'où le nom de cette cérémonie, *pravargya* « ce qu'il faut échauffer ») en sorte de ne pouvoir être regardés fixement. L'anthropomorphisme de cette icône est expressément souligné²⁸. Quant à la destruction finale, elle est précédée d'un bizarre réarrangement : les ustensiles et ingrédients du culte (cuillers, récipients, balai, paille, lait caillé) sont disposés sur l'autel de manière à figurer un corps humain²⁹, et les trois pots constitutifs du Grand Homme ne sont alors que des éléments de cette espèce de puzzle³⁰. Cette résorption d'une image divine dans le schéma d'un corps d'homme nous amène à évoquer d'autres cas d'iconisme dans le Veda : la statuette d'or placée à la base de la structure de briques dite « Empilement du Feu » ; c'est l'image de l'homme par excellence, c'est-à-dire d'abord du sacrificiant, maître d'œuvre de cette cérémonie sacrificielle que constitue, nous le verrons plus loin, l'édification de cette forme d'autel³¹ ; c'est parce que le sacrificiant est secondairement identifié aux dieux Agni et Prajāpati que la statuette est dite représenter aussi ces deux divinités (elles-mêmes du reste identifiées l'une à l'autre dans cette cérémonie). Autre forme d'image, très rudimentaire celle-là : le *prastara* ; c'est un bouquet d'herbe qui lui aussi figure le sacrificiant et qui, après avoir été manipulé comme une sorte de poupée par les prêtres officiant pendant les opérations sacrificielles, est jeté finalement dans le feu ; il s'agit d'effectuer la transformation progressive du sacrificiant en oblation, et de montrer que de même que l'oblation, versée dans le feu, est emportée jusqu'aux dieux, de même cette touffe d'herbe, qui est « l'autre personne » (*ītara ātmā*) du sacrificiant, précède le sacrificiant lui-même sur le chemin qu'il suivra après la mort pour gagner le ciel³². Ces deux exemples montrent que, dans le culte

28. Cf. J.A.B. VAN BUITENEN 1968 : 5, 11. Interprétation trifonctionnelle des trois récipients chez DUMÉZIL 1971 : 352.

29. Cf. J.A.B. VAN BUITENEN 1968 : 130.

30. Cf. ĀpŚS XV 15.

31. Sur cet « homme d'or », ŚB VIII 4, 1, 14-45. Cf. STAAL, 1983, I : 65.

32. ŚB I 8, 3, 11-19.

védique, ce qui donne lieu à fabrication de simulacres, c'est l'homme-sacrifiant, qui pourtant est là bien présent avec son corps visible sur le terrain du sacrifice. Les dieux en revanche n'admettent pas d'être reproduits. C'est ce qu'exprime la secte des Vaikhānasa, qui pratique à la fois la forme védique du culte et la forme hindouiste, en disant que le culte ancien est *amūrta*, sans image, tandis que le culte nouveau est *samūrta*, avec image³³.

Que savons-nous, dans ces conditions, du corps des dieux védiques ? Il faut, pensons-nous, distinguer dans ce panthéon les dieux qui sont le thème d'une mythologie, à qui l'on attribue des pouvoirs ou des zones d'action spécifiques, à qui l'on adresse prières et offrandes, mais qui n'interviennent pas autrement dans le culte, et d'autre part des dieux qui ont cette particularité d'être le véhicule de l'oblation — c'est le cas d'Agni, dieu du feu —, de se confondre avec une des matières de l'oblation — c'est le cas de Soma —, ou enfin d'être le dieu-sacrifice, le sacrifice divinisé — c'est le cas de Prajāpati³⁴. Ces trois dieux ont donc, au même titre que les autres figures du panthéon, des corps que les textes nous incitent à imaginer, mais ils ont en outre une matérialité qui leur est propre : le corps matériel d'Agni, ce sont les différents feux allumés sur le terrain du sacrifice, et *agni* est aussi un nom commun qui signifie « feu »³⁵ ; le corps matériel du dieu Soma, c'est le végétal du même nom ; on écrase les tiges pour en extraire un jus qui une fois filtré, « clarifié », est un breuvage aux vertus enivrantes et peut-être hallucinogènes, oblation très goûtée des dieux pour qui elle est liqueur d'immortalité ; le corps matériel de Prajāpati, enfin, c'est, d'une part, la somme de tous les actes, de toutes les paroles et de toutes les substances qui constituent le sacrifice, et, d'autre part, de façon plus étroite et plus concrète, cette superposition de cinq couches de briques dont nous avons parlé plus haut et sur laquelle nous reviendrons : l'Empilement du Feu. Il arrive même, dans le cas de Soma-*soma*, que la plante soit décrite comme le *śarīra* du dieu : or ce terme désigne le corps purement matériel en tant qu'il est distinct de l'esprit ou de l'âme

33. RENOU EVP VI : 17.

34. ŚB IV 5, 5, 1. Cf. LEVI 1966 : tout le chapitre 1.

35. Distinction entre le feu comme élément et le dieu du feu matérialisé dans le feu sacrificiel : quand on commence un sacrifice, on fait « venir en avant » le feu ; quand le sacrifice est terminé, on fait « remonter le dieu dans son lieu de naissance », qui n'est autre que les deux bois de friction d'où on l'avait fait « descendre » — c'est-à-dire qu'on l'éteint. Ce qui demeurerait allumé serait comme un feu de cuisine ordinaire. Cf. ApSS XXIV 4, 22 (voir SBE XXX, p. 393 sq., et la note de Max Müller), et TS III 4, 10, 5. Voir aussi KRICK 1982 : 201 sq. et n. 504.

(alors que le sanscrit védique emploie d'ordinaire, pour nommer le corps des dieux et des hommes vivants, le terme *tanū*, qui, en fait, se réfère à la personne tout entière)³⁶, quand les pierres écrasent les tiges de *soma*, c'est seulement le *śarīra* du dieu Soma qui est frappé; son corps animé et véritablement divin, mais comme tel inaccessible aux regards des hommes (nous sommes tentés de dire: son corps mythologique, distinct de son corps rituel), il faut savoir qu'il est « un faucon terrifiant³⁷ ». La plante *soma* est donc le corps visible d'un dieu qui, parce qu'il est un dieu, échappe à la vue. C'est pour rendre manifeste cette invisibilité, enseignent les théologiens, qu'il est prescrit d'envelopper d'un linge des tiges de *soma*: certes, Soma est un embryon qui doit être protégé par une enveloppe, mais il y a aussi cette raison générale que « les dieux sont cachés pour les hommes »; or « ce qui est enveloppé est caché. C'est pourquoi on enveloppe (les tiges de *soma*)³⁸ ».

Le cas de Prajāpati est plus difficile. Ce qui, sur le terrain du sacrifice, est son corps ne consiste pas en une substance désignée par un nom commun identique au nom propre du dieu lui-même. Pour comprendre la relation entre Prajāpati et le corps de briques que lui construisent les hommes, il est nécessaire de se reporter à la mythologie. Prajāpati, le « Seigneur des créatures », apparaît dans le védisme de la deuxième période — celui des traités de théologie sacrificielle — comme le grand dieu cosmogonique. Il a une forte tendance à faire des autres dieux autant de variations sur un même thème: sa propre personne³⁹. La création du monde par Prajāpati n'est pas l'objet d'une narration suivie et cohérente, mais fournit la trame d'innombrables récits partiels, orientés toujours vers un but bien défini: la justification d'un rite, d'une habitude, d'un trait de l'organisation du cosmos, de la société ou du corps humain. Toutefois, quand le Veda entreprend de donner la raison d'être de ce rite très long et très complexe qu'est l'Empilement du Feu, le discours se fait plus abondant et plus soutenu⁴⁰. L'ensemble de la cérémonie et chacun de ses

36. Sur la valeur de *tanū* en védique, OLDENBERG 1919: 99-102.

37. ŚB III 3, 4, 15. Faire offrande de la matière *soma*, c'est mettre le corps de ce dieu en état de rejoindre son être non corporel. Cf. PB I 1,2: « Que le dieu aille vers le dieu, que le *soma* aille vers (le) *soma* le long du chemin de rectitude. »

38. ŚB III 3, 4, 6.

39. Exemple parmi tant, TB I 6, 4, 1: Prajāpati est le dieu Savitar (l'Incitateur) quand il émet les créatures; il est Varuṇa quand il faut les punir de leur arrogance.

40. Les livres VI à X de ŚB lui sont entièrement consacrés: soit plus de six cents pages dans la traduction d'Eggeling.

détails sont décrits et commentés de manière à montrer que cette structure de briques est à la fois le symbole et la confirmation d'une genèse dont l'événement essentiel est la construction d'un temps articulé, succession d'unités discrètes susceptibles d'être groupées en séquences régulières : occasion, pour les théologiens védiques, d'une intense réflexion sur le continu et le discontinu⁴¹, suscitée aussi par l'enchaînement et l'emboîtement des différents segments de la suite sacrificielle.

Le motif mythique peut se ramener au schéma que voici. Prajāpati est pris de désir : « Puissé-je devenir multiple ! » Il se travaille, s'échauffe et finit par émettre les créatures, et tout d'abord les dieux. Mais cet effort l'a épuisé. Il gît, vidé et disloqué, menacé par la mort et porteur de mort pour les êtres qui viennent de sortir de lui : le temps qui règne alors est une sorte d'« année » homogène qui ne fait qu'entraîner vers leur destruction tous les vivants⁴². Prajāpati veut se reconstituer en réabsorbant les créatures. Il veut la multiplicité en lui, non hors de lui. « Comment puis-je faire revenir ces êtres dans mon corps ? Comment puis-je être à nouveau le corps de tous ces êtres⁴³ ? » Il s'adresse à Agni : « Reconstitue-moi. » Et la récompense qu'il promet à Agni, si le dieu Feu accepte de refaire son créateur en se réintroduisant en lui et en amenant les autres dieux à faire de même, est que les dieux et les hommes reconnaîtront en Prajāpati le fils d'Agni et qu'ils l'appelleront Agni. L'Empilement du Feu est cette œuvre accomplie par Agni pour déférer au désir de Prajāpati condensé et fragmenté en briques de glaise, il donne une nouvelle consistance et une nouvelle structure au corps de Prajāpati. C'est pourquoi cet édifice de briques, qui est Prajāpati, porte dans son nom une référence au Feu⁴⁴. « Voici donc que le père est aussi le fils ; puisqu'il a créé Agni, il est le père d'Agni ; puisque Agni l'a reconstitué, Agni est le père de Prajāpati⁴⁵. » Les briques sont réparties en cinq strates superposées mais séparées par des couches de terre meuble : les cinq couches de briques sont les parties (le sanscrit dit : les personnes corporelles, *tanū*) devenues immortelles de Prajāpati, esprit, parole, souffle, œil, oreille, tandis que les couches de terre meuble sont ses *tanū* restées mortelles : poils, peau, chairs, os, moelle⁴⁶. Les couches de briques sont en outre

41. Voir SILBURN 1955 : tout le chapitre II.

42. ŚB X 4, 3, 2.

43. ŚB X 4, 2, 2 *sq.*

44. ŚB VI 1, 2, 13.

45. ŚB VI 1, 2, 26.

46. ŚB X 1, 3, 4.

les orient : les quatre points cardinaux plus le zénith. Et surtout elles sont les cinq saisons de l'année indienne⁴⁷. Il y a des briques pour chacun des « instants » de l'année ; quinze « instants » par jour, autant par nuit ; et d'autres briques qui correspondent à chaque jour et chaque nuit : ces dernières sont groupées en vingt-quatre ensembles de trente (vingt-quatre demi-mois dans l'année, chacun d'eux consistant en quinze périodes diurnes, quinze périodes nocturnes) ; chacun de ces demi-mois est lui aussi un « corps » de Prajāpati⁴⁸. Cette année coextensive au corps ou plutôt à la série des corps du créateur ainsi recréé n'est plus le temps chargé de mort, mais un cycle ritualisé par son rythme même, générateur d'une immortalité immédiate pour les dieux, différée pour les hommes (ceux du moins qui savent édifier à leur tour l'autel du Feu et connaissent la signification de ce qu'ils font)⁴⁹.

Nous n'avons donné qu'un aperçu très sommaire du symbolisme de l'Empilement du Feu. Les textes développent à l'infini les raisonnements interprétatifs sur le nombre des couches et des briques ; ils tissent tout un réseau de justifications croisées pour expliquer la forme et la taille des briques, le nom qu'on leur donne, l'ordre dans lequel elles sont posées, la différence entre celles dont la mise en place s'accompagne de récitation de formules et celles qu'on manipule en silence et qui ne sont que des « remplisseuses d'espace ». Retenons du moins quelques principes affirmés avec force et qui nous éclairent sur l'idée qu'on se fait, en Inde védique, du corps des dieux. Chaque brique est une oblation⁵⁰ ; édifier cette structure de briques, c'est exécuter un acte sacrificiel, qui a pour matière oblatoire le feu ; tandis que le corps initial du dieu est un corps promis à éparpillement, un corps-victime, et, comme tel, créateur de sacrifice⁵¹, son corps reconstitué, en revanche, est

47. ŚB VI 1, 2, 17 sq.

48. ŚB X 4, 2, 3 sq. Ce n'est pas du premier coup que Prajāpati parvient à se diviser de la bonne manière. Les vingt-quatre corps qu'il finit par se donner sont des *vyūha*, des arrangements résultant de la dislocation et du réaménagement d'un donné préexistant. Dans l'hindouisme, ce terme désigne « les émanations successives et en même temps les parties de la nature essentielle de Dieu » (GONDA 1970 : 50). Voir aussi MINARD 1949 : § 238a.

49. ŚB X 4, 3, 9.

50. « Brique » se dit *iṣṭakā*. Les auteurs des Brāhmaṇa décomposent le mot en *iṣṭa*, qu'ils interprètent comme le participe passé du verbe signifiant « offrir en oblation », et *ka*, terme auquel ils attribuent le sens de « bonheur ». Cf. ŚB VI 1, 2, 23 sq.

51. ŚB II 1, 8, 2 sq. Prajāpati donne sa personne à dévorer aux dieux qu'il vient de créer. « Mais après s'être donné, il émet de lui une image (*pratimā*) de sa personne : c'est le sacrifice. Par le sacrifice (c'est-à-dire par la victime qui lui sert de substitut), il racheta sa personne. » Cf. LÉVI 1966 : 130.

créé par le sacrifice, puisqu'il est fait des oblations qu'on introduit en lui, autrement dit des dieux qui ont accepté sinon de s'abolir en lui, du moins de se laisser « dévorer » par lui⁵². Le rite effectué par les hommes n'est pas un moyen de donner tant bien que mal une image de ce qui s'est passé chez les dieux. L'autel de briques n'est pas seulement la copie d'un original qui serait le corps authentique de Prajāpati : c'est dans le mythe déjà qu'a lieu la transmutation par laquelle le Feu d'une part, les éléments du temps d'autre part se sont matérialisés en briques⁵³. Il faut savoir aussi que cet étagement de briques qui a pour structure Prajāpati et pour substance le feu solidifié a la forme générale d'un oiseau aux ailes déployées, qui n'est autre que Soma : le corps immatériel de ce dieu, celui qui, à la différence de son corps végétal, ne se laisse pas voir des hommes, se révèle cependant dans le plan donné au corps construit de Prajāpati⁵⁴.

Un autre système d'interprétation est énoncé dans nos textes : les différentes parties du corps de ce Prajāpati-Agni-Soma (sa tête, son cou, sa colonne vertébrale, ses ailes, ses genoux, etc.) sont le siège d'une divinité du panthéon, mais aussi — et cela est fondamental — d'un élément du Veda, et plus précisément d'un des schémas métriques à l'œuvre dans la poésie védique : par exemple, l'abdomen est la place réservée au dieu Indra, et le lieu du mètre appelé *triṣṭubh* (strophe de quatre vers de onze syllabes) ; or il existe un symbolisme des schémas métriques, extrêmement élaboré et très fréquemment invoqué⁵⁵. Les auteurs de nos textes ont même décelé, dans le corps de briques, le lieu où viennent se loger les vers irréguliers, rendus imparfaits par une syllabe en trop ou en moins : ce sont toutes les imperfections de l'édifice, résultant des erreurs par excès ou par défaut qu'on a pu commettre en comptant ou mesurant les briques quand on exécutait l'Empilement⁵⁶.

Du reste, et précisément parce que l'autel n'est pas à proprement parler une effigie, on trouve, comme on s'y attend, cette

52. PB XXI 2, 1.

53. ŚB VI 1, 2, 22 ; X 4, 2, 1 sq.

54. ŚB X 2, 1, 1-11. L'identité Agni-Prajāpati est maintes fois affirmée explicitement. Elle est en vérité le dogme central de ce rite. En revanche, l'idée que l'oiseau (le *syena*) dont l'autel imite la forme est lui-même identique à Soma est une conclusion que l'on peut tirer avec KEITH 1914 : CCXXVI, d'indices fournis par les hymnes : Soma et l'Oiseau qui transporte le *soma* sont indiscernables. Cf. HILLEBRANDT 1927 : I 315.

55. Dans l'hindouisme, des idées analogues ont cours : l'oiseau Garuda a pour corps les cinq éléments (terre...), et ses ailes sont le *chandasa*, c'est-à-dire l'ensemble des mètres védiques. Cf. GOUDRIAAN 1965 : 19.

56. ŚB X 3, 2, 1 sq.

interrogation : comment Agni, divinité polymorphe et mobile, peut-il être contenu dans une construction fixe ? Que savons-nous des « véritables » dimensions du dieu ? Réponse, ou plutôt refus de répondre : « Toi seul, ô Agni, tu te connais. Tu es celui que tu es. C'est toi-même qui t'édifiais (pendant que nous empilions les briques) ⁵⁷. »

Ces motifs que nous venons de dégager en étudiant le rite de l'Empilement du Feu, à savoir : que le corps du dieu est composite ; qu'il est construit par les rites et que, d'une certaine façon, il consiste en rites ; que les mots du Veda, et, plus abstraitement, les rythmes de la poésie védique, sont eux aussi la substance du corps divin, tous ces thèmes, nous les retrouvons dans bien d'autres récits concernant ceux que nous avons nommés les dieux sacrificiels : Prajāpati, Soma, Agni. Et ils ne sont pas absents non plus des mythes relatifs aux autres dieux. Voici quelques exemples. Le rituel connaît un ensemble de sacrifices quadrimestriels, suite de fêtes dont le total s'étend sur un an, mais qui sont marquées surtout par leur phase initiale, qui coïncide avec le début du printemps, de la saison des pluies et de l'hiver ⁵⁸. Ces sacrifices consistent en oblations très diverses, adressées à un grand nombre de dieux. Mais Prajāpati les absorbe toutes, et les utilise pour façonner successivement les différentes parties de son propre corps : son bras droit, le pouce et les autres doigts de sa main droite, son poignet, son coude, sa jambe droite, ses orteils, etc. Les textes parfois mettent en lumière une analogie entre telle offrande (ou plutôt le nom qu'elle porte) et la partie du corps qu'elle sert à constituer. Ainsi l'oblation *kraīḍina*, destinée aux dieux du vent qui forment l'escorte d'Indra, devient le pénis de Prajāpati : c'est que nous avons affaire à un dérivé de la racine *krīḍ*, « jouer » ; or c'est avec son pénis que l'homme goûte le plaisir ludique ⁵⁹. Notons au passage que cette manière de faire implique que Prajāpati préexiste, sous forme d'énergie ou de vouloir, à son propre corps (puisque c'est lui-même ici qui entreprend de se faire), et d'autre part que le rite, l'institution rituelle, précède également (puisque'elle la détermine) la formation du corps divin.

Autre façon pour Prajāpati de se constituer en un temps qu'il faut placer avant même la genèse : ce sont les *ṛṣi* (les voyants destinés à recevoir la révélation védique) qui créent d'abord sept

57. TB III 10, 3 : *tvám evá tvám vettha yò 'si só 'si tvám evá tvám acaīṣiḥ*.

58. ŚB XI 5, 2, 1 sq.

59. ŚB XI 5, 2, 4.

« hommes » (*puruṣa*) distincts, puis décident de les rassembler de manière à faire un « homme » unique : mais cet « homme » est aussi un oiseau, puisque deux des *puruṣa* initiaux servent à lui faire deux ailes⁶⁰. Au bout du compte, le texte qui contient ce récit nous ramène à l'Empilement du Feu. Il s'agit en effet d'expliquer pourquoi la partie centrale de l'autel a la forme d'un carré dont le côté mesure sept fois la taille de cet « homme » par excellence qu'est le sacrificiant⁶¹ : le corps de briques de Prajāpati garde ainsi la trace de ce que fut la naissance première de ce dieu : un conglomérat de sept « hommes ».

Le dieu Rudra a un mode de formation similaire. Indignés par la passion incestueuse qui pousse Prajāpati à poursuivre sa fille, l'Aurore, les autres dieux cherchent parmi eux qui serait capable de le punir. Nul n'est en mesure de se charger de cette tâche. Ils prélèvent donc, chacun sur sa propre personne, ceux de leurs corps qui sont les plus terrifiants, et en font une masse unique qui devient Rudra⁶² : celui-là aura la force et la cruauté nécessaires pour transpercer Prajāpati, et il se spécialisera dans la partie violente du sacrifice, et notamment dans la blessure qu'inflige au corps de la victime le couteau du dépeceur⁶³.

Plusieurs corps donc se juxtaposent pour en former un seul, sans que soit effacée la marque de son origine composite. Symétriquement, un même dieu se donne plusieurs corps distincts et joue de cette multiplicité⁶⁴. D'une manière générale, il est bien entendu, dans le védisme tardif, que « toutes les divinités et de même toutes les oblations qu'on leur apporte sont des corps de Prajāpati⁶⁵ ». Mais plus spécifiquement nous voyons Soma se distribuer en trois corps, qu'il place séparément dans chacun des

60. ŚB VI 1, 1, 1 *sq.* et X 2, 2, 1 *sq.*

61. Le sacrificiant humain est la réplique du *Puruṣa*, de l'Homme Cosmique célébré en RS X 90. D'autre part, le sacrifice, comme on l'a vu, est maintes fois comparé à un homme, par exemple ŚB I 3, 2, 1 ; III 5, 3, 1 *sq.* ; TS VI 2, 11, 1 *sq.* Cette métaphore prend appui sur le fait que le corps du sacrificiant sert de module à plusieurs constructions sacrificielles : par exemple, le poteau auquel on attache la victime (dans le cas d'un sacrifice comportant immolation d'un animal) a pour hauteur la taille du sacrificiant quand il a les bras levés. Cf. MS III 9, 2 ; ApSS VII 3, 6.

62. AitB III 33 ; ŚB I 7, 4, 1. Parce qu'il est ainsi « devenu » Rudra, ce dieu est aussi appelé *Bhūta* « Devenu ».

63. ŚB I 7, 4, 9.

64. Voir OLDENBERG 1919 : 101 *sq.*

65. ŚB XII 6, 1, 1. Il y a une certaine manière de sélectionner et d'énumérer les oblations qui aboutit au chiffre trente-trois. Dans le polythéisme védique, ce chiffre est aussi celui qui rend compte, le plus généralement, de la multiplicité des dieux ; Prajāpati est alors le trente-quatrième élément qui s'ajoute à la série et l'englobe tout entière.

trois mondes (ciel, espace intermédiaire, terre) pour éviter d'être tout entier nourriture sacrificielle pour les dieux : en quoi, du reste, il échoue ⁶⁶.

Les dieux qui présentent les exemples les plus nets et les plus nombreux de cette polysémie (hasardons ce néologisme) sont Agni et Indra. Bien entendu, le nombre des corps attribués à chacune de ces deux divinités n'est pas fixe : il varie en fonction des prescriptions d'ordre rituel que le texte se propose d'établir ou d'illustrer.

Agni a deux corps : celui qui transporte les oblations destinées aux dieux, et celui qui transporte les oblations destinées aux Pères ⁶⁷. Mais il en a trois dans cette strophe du *Ṛg-Veda*, déjà, où sont célébrés tous les aspects triples de ce dieu : « Ô Agni, trois sont tes forces victorieuses, trois tes séjours communs, trois tes langues, nombreuses tes langues, ô dieu né de l'Ordre sacré, trois aussi tes corps agréés par les dieux... ⁶⁸. » A la lumière du commentaire de Sāyaṇa, et surtout des textes védiques plus tardifs que le *Ṛg-Veda*, mais qui utilisent, dans des contextes plus clairs, les mêmes expressions, on peut voir à quelles réalités triples du rituel se réfèrent les différentes formes de la triplicité d'Agni. Ses trois corps sont énumérés dans une liste canonique, dont il est fait état notamment à propos du rite d'installation des feux sacrificiels ⁶⁹ : il faut alors procéder aux *tanūhavis*, « oblations aux corps » (d'Agni), son « corps purifié », son « corps purifiant », son « corps brillant ». Les théologiens védiques ne manquent pas de rattacher ce rite à un mythe : « Quand Agni passa du monde des dieux à celui des hommes, il se dit : je ne dois pas passer chez les hommes avec toute ma personne. Il répartit ses trois corps que voici dans les trois mondes... Les *ṛṣi* s'en aperçurent et offrirent ces (trois) oblations... » Ainsi les hommes, quand ils installent solennellement leurs feux sacrificiels, sont-ils assurés d'avoir mis en place un Agni entier et non mutilé ⁷⁰. Mais si, reprenant le texte du *Ṛg-Veda*, nous relions la strophe des trois corps d'Agni à celle qui lui fait suite, un autre sens se déploie : « Nombreuses sont les formes-altérantes des (dieux) faiseurs de formes-altérantes qu'ils ont assemblées en toi... ⁷¹. » Ces formes-altérantes sont les *māyā* : ce terme, promis à une grande fortune

66. ŚB III 9, 4, 12 sq.

67. KS XXXVI 13.

68. RS III 20, 2. Nous reprenons ici la traduction de RENOU EVP XII : 64.

69. Cf. KEITH, note *ad* KauṣB I 1 ; KRICK 1982 : 335 sq.

70. ŚB II 2, 1, 13 sq.

71. RS X 20, 2.

dans la spéculation et la culture indiennes, comme on sait, ne signifie pas ici nécessairement ou uniquement « illusion ». Il se réfère à la capacité qu'ont les dieux de créer pour eux-mêmes et chez autrui des identités plurielles et aussi bien à leur pouvoir de structurer le réel⁷² donc, de toute manière, de produire du multiple. De fait, les trois corps d'Agni peuvent se révéler comme étant six, ou sept fois sept, etc.⁷³.

Ce serait une erreur que de voir seulement dans les discours sur les corps multiples une manière imagée de parler des différentes spécialités d'un même dieu, de ses zones d'action, des procédés variés par lesquels il manifeste sa puissance. Les auteurs védiques, dans les recueils d'hymnes aussi bien que dans les traités théologico-rituels, nous donnent à connaître des situations dans lesquelles la relation entre les corps d'Agni (ou de tel autre dieu) implique justement qu'ils soient autonomes : Agni tout entier est la somme de ses corps, mais chacun de ses corps est par lui-même une personne. On évoque des querelles entre deux Agni, et on enseigne les formules qu'il faut prononcer pour les réconcilier et les réunir : « Soyez unis tous deux, accordez-vous, soyez aimants, rayonnants, bienveillants, résidant ensemble pour manger et boire. J'ai mis ensemble vos esprits, ensemble vos rites, ensemble vos pensées⁷⁴. » Cette exhortation, qui évoque celle qu'on adresse aux nouveaux époux, concerne deux Agni perçus l'un et l'autre comme des mâles. En même temps qu'on les met d'accord, il faut veiller à ce qu'ils demeurent distincts, car leur bonne entente symbolise et garantit tout à la fois celle qui doit régner entre les brahmanes et les guerriers *kṣatriya* : unis, certes, mais non confondus⁷⁵. Un autre texte nous montre Agni Jātavedas jaloux d'Agni Vaiśvānara, qui seul est entretenu (en tant que feu) par le brahmane et qui seul, pour cette raison, participe (en tant que dieu) à la création continue des mondes. Agni Jātavedas se gonfle, s'accroît, se fait remarquer de l'épouse du brahmane, qui persuade son mari de changer d'Agni. Finalement les deux Agni concluent un arrangement⁷⁶.

72. Cf. RENOU 1978 : 132-140 (« Les origines de la notion de *māyā* dans la spéculation indienne »). Voir aussi, dans l'immense littérature sur la *māyā*, l'ouvrage de J. GONDA, *Four Studies in the Language of the Veda* (chapitre IV : « The "original" sense and the etymology of skt. *māyā* »), 1959 : 119-193.

73. MS I 6, 7. Voir dans BERGAIGNE 1878-1883 le chapitre « L'arithmétique mythologique », II 114-156.

74. Ces formules sont VS XII 57-60. Le rite est enseigné et commenté ŚB VIII 1, 1, 38.

75. TS V 2, 4, 1.

76. GopB I 2, 20 ; ŚB I 4, 1, 10 sq. Cf. KRICK 1982 : 338 sq.

Quant à Indra, lorsque les dieux lui demandent de devenir leur chef pour vaincre les démons Asura et qu'ils lui disent : « Tu es de nous tous le plus vaillant », il rétorque : « Je possède les trois corps que voici. Ils sont vaillants. Il vous faut les satisfaire (tous les trois); alors vous viendrez à bout des Asura ⁷⁷. » Et, bien entendu, l'énumération qui suit introduit une instruction sur une séquence de trois offrandes qui constitue le sacrifice nommé « le victorieux ». Indra est d'autre part un des dieux les plus doués de *māyā*. « Forme après forme, il intensifie son être, il crée des *māyā* tout autour de son corps ⁷⁸. » Enfin, le mythe d'origine ou plutôt le mythe modèle du rite dit *tānūnaptra* (destiné à fonder l'alliance entre le sacrifiant et les prêtres officiants au moment où ils s'engagent ensemble dans cette aventure pleine de risques : le sacrifice) n'est intelligible que si la personne de chaque dieu est faite de plusieurs corps : pour combattre les Asura, les dieux qui, jusqu'alors, les affrontaient en ordre dispersé, décident de s'unir ; et pour que leur union soit solide, chacun d'eux met en dépôt, ou en gage, auprès de l'un d'entre eux, institué gardien de leur serment, « ceux de ses corps qui lui sont les plus chers ». Celui qui manquerait à la solidarité ainsi établie s'exposerait à ne jamais se réunir à « ses corps très chers ». L'adjectif « cher » a la même valeur ici, et dans bien d'autres passages analogues, que *philos* chez Homère : c'est un adjectif possessif ; les corps très chers d'un dieu sont les corps qui sont le plus lui-même ⁷⁹. Les dieux donnent aussi leurs « corps très chers » à garder à l'un d'entre eux, un des Agni, en l'occurrence, lorsqu'ils se préparent à partir en campagne contre les Asura. « Si nous sommes victorieux, disent-ils, nous viendrons les reprendre. Si nous sommes vaincus, nous irons nous réfugier auprès d'eux ⁸⁰. »

Ces corps multiples, séparables, dans lesquels se fragmente une même personne divine, et d'autre part ces corps composites, produits d'un collage, que savons-nous de leur apparence physique ⁸¹ ? Les détails que l'on peut saisir, au détour des textes, donnent à penser (comme dans l'hindouisme postvédique, ainsi qu'on l'a vu plus haut) que la norme ou du moins la tendance prédominante est l'anthropomorphisme : quand Indra est qualifié

77. TS II 4, 2, 1.

78. RS III 53, 8.

79. Voir chapitre 11 du présent volume.

80. KS VIII 15.

81. Louis Renou montre avec force comment ces « formes protéiques diffuses », et les « traits dynamiques » que le Veda assigne à ses dieux « préparent à merveille la débauche sculpturale des âges postérieurs », RENO 1978 : 161.

de taureau, c'est une manière de faire ressortir sa force et sa virilité, mais les éléments de description concrète le font apparaître avec un corps d'homme : il est question de son bras droit, plus fort que son bras gauche, de son ventre, de sa barbe, de ses cuisses. Il se laisse lier aux testicules par son fils Kutsa⁸². On entrevoit, image fugitive, la silhouette de Viṣṇu debout, la tête appuyée sur son arc bandé⁸³. Une sorte de litanie, adressée à divers ingrédients du sacrifice et notamment aux jonchées d'herbe qu'on étale sur le terrain, évoque le giron et la peau de la déesse Aditi, les mains d'or de Savitar, le chignon de Viṣṇu⁸⁴. Quand Rudra, ayant transpercé Prajāpati, présente aux autres dieux la partie blessée de ce corps divin, prototype de celui de la victime sacrificielle, le dieu Bhaga a les yeux brûlés, et devient aveugle, et le dieu Pūṣan, qui essaie de la manger, s'y casse les dents⁸⁵. Au regard de Prajāpati, cependant, les dieux, ses créatures, ont une beauté parfaite, puisqu'en les contemplant il est tellement ému qu'il laisse jaillir son sperme⁸⁶. Il a du reste la même réaction quand il voit sa propre image reflétée dans les eaux⁸⁷.

Mais les hommes, pour exalter la beauté des dieux (et surtout de l'Aurore, une des rares divinités féminines du védisme), ne disposent que des formules obscures, et même énigmatiques, du Veda lui-même. Qu'il invoque les dieux, qu'il les fasse parler, ou qu'il parle d'eux, le Veda n'en dit pas assez pour donner à l'imagination des visions cohérentes de la forme corporelle des dieux. L'esprit oscille constamment entre la représentation des objets qui sont, sur l'aire sacrificielle, le corps matériel des dieux, et les formes mouvantes de leur corps proprement divin, esquissées seulement par les mots du texte.

Les dieux, qui n'ont pas de demeure fixe, n'ont pas non plus d'enveloppe corporelle. Ce qui les contient véritablement, c'est ce qu'on appelle leurs *dhāman*, leurs « *dhāman* très chers » : position (au sens de « poser » et d'« être posé »), situation, statut, et, secondairement, séjour, telles sont les significations de ce terme, que Louis Renou rend encore par « lieu géométrique d'interférences⁸⁸ ». Le dieu est situé dans les institutions qu'il instaure.

82. PB IX 2, 22.

83. ŚB XIV 1, 1, 1.

84. TS I 1, 2-11.

85. ŚB I 7, 4, 9.

86. ŚB VI 2, 2, 6.

87. GopB I 1, 3. Cf. GONDA 1969 : 15 n. 19.

88. RENOUE EVP IX : 11, n. 1. Voir aussi, du même auteur, « Les éléments védiques dans le vocabulaire du sanskrit classique », 1939 : 363 sq., et GONDA, 1967.

Sa puissance, sa nature, son lieu propre, son essence, sa structure (autant de traductions possibles pour ce mot), il ne faut pas les chercher ailleurs que dans sa loi, c'est-à-dire dans la manière dont il manifeste l'ordre cosmique (le *ṛta*)⁸⁹.

En sorte que ce qu'il y a de plus consistant, de plus concret et de plus individualisé dans le corps des dieux, ce sont les paroles védiques. Le Veda lui-même ne se lasse pas de le répéter : « Le corps très cher » d'Agni, ce sont les schémas métriques de la poésie sacrée⁹⁰. Après sa victoire sur Vṛtra, Indra disparaît : il ne subsiste que dans un certain mètre védique⁹¹. Où sont les dieux ? « Dans le firmament suprême, nous dit le *R̥g-Veda*, (c'est-à-dire) dans la syllabe-indestructible de la strophe⁹². » Malgré les mythes d'origine qui imputent à des dieux préexistants la découverte de certains rites et de l'usage rituel de certaines paroles védiques, les parties doctrinales du Veda l'affirment sans ambiguïté : « C'est le sacrifice, qui en se déployant (tandis qu'on l'exécute), devient continuellement les divinités que voici⁹³. » La parole védique, en revanche, est créée : elle a fait l'objet de révélations de plusieurs types, elle a des formes concentrées et des formes développées, mais en elle-même, elle n'a jamais eu de commencement. La première façon de penser l'Absolu, dans l'Inde, c'est de le percevoir comme la quintessence de la parole védique : c'est là le sens premier de *brahman*.

Une école philosophique indienne s'est attachée à mettre en système les indications que donne le Veda sur le corps des dieux. C'est la *Pūrva-Mīmāṃsā*, « exégèse première », doctrine de ceux que l'on pourrait appeler les extrémistes de l'orthodoxie. Elle se fonde sur une interprétation du Veda qui pose comme principe que le Veda créé est intégralement vrai, mais distingue dans le Veda une partie essentielle, l'ensemble des injonctions concernant les rites, et une partie secondaire, faite de discours destinés à stimuler l'imagination et l'affectivité des hommes, et à les inciter à exécuter les rites : dans cette partie secondaire est inclus tout ce qui se dit des dieux. En fait, les dieux n'existent qu'en fonction du sacrifice,

89. Les mots ont eux aussi leur « *dhāman* bien-aimé ». Ainsi l'exclamation rituelle *vaṣaṭ* : par elle-même, elle ne signifie rien. Il faut la « perfectionner » et la délimiter en lui donnant un champ sémantique qui sera son *dhāman* ; pour cela, il faut lui accoler deux mots dont le sens est « force » et « puissance », et qui sont eux-mêmes « les deux corps très chers » de *vaṣaṭ*. AitB III 8. Cf. GONDA 1967 : 68.

90. TS V 2, 4, 1.

91. AitB III 15. Cf. KRICK 1975 : 55.

92. RS I 164, 39.

93. ŚB IV 5, 7, 3 : *sá eṣā yajñás tāyāmāna etá evá devatā bhāvann eti*.

à l'intérieur du sacrifice. La divinité, par rapport au sacrifice, est un facteur subordonné, une sorte de moyen : pour que le sacrifice soit complet, il faut qu'il y ait aussi une divinité, un destinataire de l'oblation. Mais ce n'est pas la divinité qui produit les résultats du sacrifice ; c'est une force qui émane du sacrifice lui-même. Ce qui compte, dans un dieu, c'est son nom : la formule d'offrande doit comporter le nom exact de la divinité ; le sacrifice serait inopérant si la divinité était invoquée par un nom qui tout en étant le sien n'est pas celui que prescrit le Veda dans cette circonstance précise. A l'adversaire qui objecte que dans ces conditions la divinité n'est rien d'autre qu'un mot, le philosophe de la Mīmāṃsā répond : « Ce n'est pas là, certes, quelque chose que nous ayons à réfuter. Cette idée ne contredit pas notre doctrine. Elle confirme ce que nous disons : il ne faut pas employer un nom pour un autre⁹⁴. »

En décrivant la façon dont les dieux composent leur personne et la fragmentent, en montrant que c'est le sacrifice qui les forme et la parole védique qui leur donne réalité, le Veda, texte sacré qui ne parle que de rites et de dieux, oriente, paradoxalement, la spéculation indienne vers cette forme d'athéisme qu'enseigne la Pūrva-Mīmāṃsā⁹⁵. En réaction contre cette théologie qui a pour thème l'éclatement et l'exténuation des dieux et qui abolit la transcendance des dieux par rapport aux rites et aux mots, l'hindouisme classique, procédant à une grandiose remythologisation, donne vie à des idoles, divinités qui témoignent

94. Śābara *ad Jaimini-Sūtra*, X 4, 23 (fin). La doctrine sur la nature des dieux est exposée en IX 1, 1 à 10. Traduction anglaise du *Śābara-Bhāṣya* par Ganganatha Jha, 3 vol., Baroda, 1973-1974.

95. Au contraire des tenants de la Pūrva-Mīmāṃsā, les Vedāntin (qui s'appuient sur les Upaniṣad, la partie ultime du Veda, considérée par eux comme son point d'aboutissement, la « fin » — *anta* — vers laquelle il tend) reconnaissent aux dieux une réalité, relative certes mais non purement verbale : les dieux, comme les hommes, sont des êtres corporels, doués de désir, et notamment capables de désirer connaître l'Absolu. Ils sont présents en personne au sacrifice, et possèdent une infinité de corps, ce qui explique qu'un même dieu puisse assister à tous les sacrifices qu'on lui offre en divers lieux au même moment. Cette aptitude à avoir plusieurs corps n'a rien, disent ces philosophes, qui doivent nous surprendre : on la constate bien chez des hommes aux pouvoirs surnaturels, tels les *yogin*, ou dans ce personnage appelé Śaumbhari. Cf. *Brahma-Sūtra*, I 3, 26 *sq.*, avec les commentaires de Śaṅkara et de Rāmānuja (trad. anglaise THIBAUT 1904).

aux hommes leur amour en se laissant voir, nourrir et aimer ⁹⁶. Ou bien — et cette autre voie se combine fort bien avec la précédente —, en élaborant la théorie de la *māyā* comme illusion, l'hindouisme fera disparaître le discours sur le peu de consistance des dieux dans un discours plus ample sur la non-réalité du multiple.

96. C'est par bienveillance pour les hommes, pour leur permettre de satisfaire leur amour dévotionnel, que Viṣṇu condescend à prendre corps dans une image. Cf. *Viṣṇudharmottaramahāpurāṇa* III 108.

Exégèse de rites Exégèse de textes

« Counting is funny. »

Gertrude STEIN, *Look at Me
Now and Here I Am.*

Structure du sacrifice de douze jours

Pour classer les sacrifices dont la matière oblatoire est le *soma*, la méthode la plus appropriée (celle qui convient le mieux, en tout cas, au travail spéculatif des auteurs des Brāhmaṇa) est de considérer leur durée : les traités védiques de rituel solennel (Srauta-Śūtra)¹ distinguent, parmi les cérémonies sômiques (*somasamsthā*), celles qui ne durent qu'un jour (*ekāha*); celles « qui consistent en jours » (*ahīna*), entendons : entre deux et douze jours ; enfin les « sessions sacrificielles » (*sattra*), qui durent douze jours au moins, un an au plus².

Ce n'est pas à dire que dans le cas des *ekāha* toutes les opérations soient concentrées en une seule journée : mais, si on fait abstraction des préparatifs et des prolongements, un jour unique est consacré à ce qui est l'acte essentiel de ce sacrifice, à savoir le pressurage (*savana*) des tiges de *soma* (ce pressurage se fait en trois séances, le matin, à midi et le soir). Il y a plusieurs formes

1. Cf. GONDA 1977 : 488-545 (Bibliographie).

2. Cf. HILLEBRANDT 1897 : §§ 68 ; 75 ; 79. KANE 1941 : 1213 sq. RENOU 1954 : 24 ; 53 ; 156. Ce dernier ouvrage, en forme de lexique, contient des définitions détaillées de tous les termes techniques (dans le domaine du rituel) que nous utilisons ici.

d'*ekāha* : toutes dérivent d'un même type (*prakṛti*), le sacrifice dit *agniṣṭoma*³.

Les différents *ahīna* et les différents *sattra* se distinguent entre eux par la façon dont les jours qui les constituent se distribuent en séries qui se suivent ou s'emboîtent. Mais les *sattra* ont une autre structure que les cérémonies sômiques plus brèves : dans une session de longue durée, la distinction entre sacrifiant et officiants s'abolit ; chacun des participants humains a les deux rôles, ce qui implique que tous reçoivent la consécration (*dikṣā*) réservée d'ordinaire au sacrifiant ; seuls les brahmanes peuvent y être présents, puisque c'est une règle que seuls les brahmanes sont habilités à officier (tandis que, dans les autres sacrifices, peut être sacrifiant quiconque appartient à l'un des trois premiers *varṇa*)⁴.

Le *dvādaśāha*, sacrifice de douze jours, a ceci de particulier qu'il est le plus long des *ahīna* ou le plus bref des *sattra* et qu'il peut donc être exécuté selon l'une ou l'autre formule. Voici la configuration que forment ces douze jours, selon AitB IV 23 à V 22 (où ce *dvādaśāha* est traité en *sattra*)⁵ : le premier et le douzième jour sont des *atirātra*, c'est-à-dire des cérémonies qui « débordent sur la nuit » et comportent une veillée nocturne consacrée à la récitation d'hymnes, l'absorption plus ou moins orgiaque (selon Eggeling)⁶ de liqueur sômique et l'immolation d'un bouc à Sarasvatī, déesse de la Parole. Ces deux extrémités du rite sont comme les ailes d'un oiseau dont les deux yeux seraient les deuxième et onzième jours, et le corps l'ensemble des autres, soit la série des huit jours restants (AitB IV 23, où se dessine aussi un schéma de mythe d'origine de ce rite). Ces « deux yeux » sont des journées assimilées à un des *agniṣṭoma*, cependant que les huit journées centrales relèvent d'une variante dite *ukthya* (sauf pour la troisième d'entre elles, c'est-à-dire la cinquième de la série complète, qui appartient au type *ṣoḍaśin*).

Autre découpage : laissant de côté les deux *atirātra* des extrémités, on considère les dix autres jours comme un *daśarātra* (littéralement : « ensemble de dix nuits ». On compte volontiers par nuits, bien qu'en fait il s'agisse de périodes diurnes), dans lequel on reconnaît : a) trois séries de trois jours (trois *trirātra*) ; b) le dixième jour, que met à part non seulement sa position mais encore son contenu. A leur tour, les trois *trirātra* se répartissent

3. Mythe d'origine de l'*agniṣṭoma* TS VII 1, 1. Analyse de ce sacrifice dans CALAND-HENRY 1906-1907.

4. Cf. HILLEBRANDT 1897 : § 79 ; KANE 1941 ; 1133-1203.

5. KEITH 1920 : 55.

6. EGGELING 1894 : XVII.

en deux plus un : les deux premiers forment conjointement le *prṣṭhya-ṣaḍaha*, ensemble de six jours caractérisés par un type particulier de récitation, dit *prṣṭha-stotra*, cependant que les trois jours du troisième *trirātra* portent le nom de *chandoma*.

Des images viennent illustrer la relation entre les six jours du *prṣṭhya-ṣaḍaha*, les trois *chandoma* et le dixième jour : le *prṣṭhya-ṣaḍaha*, nous est-il dit AitB V 22, est comme une bouche, dont les *chandoma* seraient la langue, le palais et les dents, et le dixième jour ce grâce à quoi ce qu'on dit est articulé et grâce à quoi, aussi, on distingue le doux du non-doux. Ou bien, les *prṣṭhya-ṣaḍaha*, ce serait les narines, les *chandoma* ce qui est à l'intérieur des narines, et le dixième jour ce qui permet de faire la différence entre les odeurs. Ou bien encore : le *prṣṭhya-ṣaḍaha* est l'œil ; les *chandoma*, le noir de l'œil, et le dixième jour ce par quoi on voit, la pupille. Ce qu'on peut trouver déconcertant, dans ces comparaisons, c'est que les six premiers jours sont présentés comme ce qui englobe, et non comme ce qui précède les quatre suivants : le *prṣṭhya-ṣaḍaha* est une partie qui est en même temps le tout. On rencontre plus fréquemment la situation symétrique : le tout obtenu au terme d'une accumulation de parties est à son tour compté comme une partie supplémentaire (ainsi l'année est faite de dix-huit éléments : douze mois, cinq saisons, plus l'année elle-même⁷ ; la Parole, *vāc*, est faite de quatre parties, c'est-à-dire quatre syllabes, les trois du mot *akṣara* qui lui-même signifie « syllabe », et la syllabe du mot *vāc*⁸).

Dans le cas de ce sacrifice sômique de douze jours, ou plutôt des dix jours qui en forment la partie centrale, cet arrangement en $[(3 + 3) + 3] + 1$, de même que la glose qui montre avec insistance que les 3 + 1 derniers jours sont à la fois ajoutés et inhérents aux (3 + 3) du début, concourent à rendre compte du jeu des ressemblances et des différences entre ces journées. Le rite, pris dans son ensemble, est un ; il est fait, bien sûr, d'éléments distincts et divers⁹, qui préparent l'unité finale par leur aptitude à entrer dans des combinaisons partielles multiples. Chacune des trois journées du deuxième *trirātra* répète, mais non sur tous les points, il s'en faut, chacune des trois journées correspondantes du premier *trirātra*. Le troisième *trirātra* répète dans sa structure, mais avec de fortes différences dans le contenu, ce qui est commun aux deux premiers. Enfin, le dixième jour, par toute une série de

7. ŚB VIII 4, 1, 13. Cf. OLDENBERG 1919 : 49.

8. ŚB VI 3, 1, 43. Cf. chapitre 6 du présent volume.

9. Sur les notions d'unité et de distinction dans la pensée indienne et le rôle qu'elles jouent dans les spéculations sur le rituel védique, voir le très remarquable article de J.M. VERPOORTEN 1977.

traits, et d'abord par son unicité même, est tout à fait à part, bien qu'il soit aussi le point d'aboutissement du processus : pour dire les choses d'emblée, l'*Aitareya-Brāhmaṇa* ne parle des neuf premiers jours que pour signaler ou décrire les récitations de textes qui leur sont propres, et passe sous silence la partie gestuelle, tandis qu'au dixième jour, c'est l'action qui occupe le devant de la scène.

Les nombres et leurs symptômes

Nous raisonnons sur les répétitions et les différences parce que la terminologie du rituel les désigne, mais nous serions bien vite arrêtés si nous n'étions portés en avant par le travail d'exégèse des *Brāhmaṇa*. Or ce qui frappe, dans la présentation qu'ils font des fêtes sômiques, c'est qu'elle consiste en une analyse qui porte simultanément sur les séquences rituelles, et plus précisément sur l'enchaînement des jours, et sur les textes de la *Ṛk-saṃhitā* qu'ils prescrivent de réciter. Pour faire connaître la trame du rite, pour énoncer et justifier les injonctions auxquelles le sacrifiant et les officiants doivent obéir afin que le sacrifice puisse s'accomplir, les *Brāhmaṇa* sont à eux-mêmes leur propre autorité, et garantissent eux-mêmes la validité des mythes d'origine et des récits de révélation des rites qu'ils exposent. La texture du rite se constitue et se dessine dans le texte même des *Brāhmaṇa* : homogénéité qui n'empêche pas cependant le *Brāhmaṇa* de considérer le rite comme un texte tout fait, donné par avance, et qu'il convient de commenter. Mais il se trouve que le rite même du *dvādaśāha*, tel du moins qu'il est exposé dans l'*Aitareya-Brāhmaṇa* (et dans des passages parallèles tels que PB X à XV), et mis à part ce qui concerne le dixième jour, n'est rien d'autre que la récitation de passages tirés du *Ṛg-Veda*. Chaque journée est caractérisée par un lot de textes ṛgvédiques qui lui est propre, et d'autres traits qui portent sur la manière de les grouper et de les déclamer. Ces textes de la *Ṛk-Saṃhitā* sont évidemment introduits dans le *Brāhmaṇa* à titre de citation, ou mentionnés simplement par un incipit (*pratīka*) qui fonctionne comme une référence. De toute manière, il est clair, dans le discours des *Brāhmaṇa*, que les *mantra* ṛgvédiques sont antérieurs et extérieurs au texte qui les cite et les glose, antérieurs et extérieurs au rite dont ils forment un élément.

L'exégèse du *Brāhmaṇa* consiste à mettre en évidence et à justifier la connexion¹⁰ entre la partie textuelle et la partie

10. OLDENBERG 1919 : 4, a bien montré que cette liaison (*bandhu*) n'est pas une simple mise en correspondance. Elle vise à révéler le sens profond, voire ésotérique, de l'ensemble constitué par les deux éléments ainsi reliés. Ce *bandhu* est, en somme,

gestuelle du rite : voici pour quelle raison ce texte-ci est récité pour accompagner cet acte précisément. C'est là la démarche constante des Brāhmaṇa, et on pourrait même, sans artifice, voir dans l'établissement de ces connexions la raison d'être de ces traités. Dans le développement qui nous occupe, la situation cependant est particulière en ce sens que la partie « gestuelle », extra-textuelle, du rite se réduit à rien, ou, plus exactement, tient tout entière dans le numéro d'ordre de la journée considérée. La question sans cesse posée, celle qui donne son unité à toute la spéculation sur les rites sômiques, *ahīna* ou *sattra*, et notamment à cette exégèse du rite des douze jours que développe l'*Aitareya-Brāhmaṇa*, est celle-ci : dans les hymnes ou fragments d'hymnes récités tel jour, et dans la façon particulière dont on les récite ce jour-là, qu'est-ce qui est en consonance avec le numéro d'ordre de ce jour ? Qu'est-ce qui fait, par exemple, que les strophes RS VIII 89, 3 et 4 sont bien à leur place, dans le rite du premier jour (pour y fournir le texte de la récitation chantée dite *marutvatīya pragātha*) ? Eh bien, c'est que ces strophes contiennent le mot *pra* « en avant », qui est un des indices du « premier » jour, c'est-à-dire, en l'occurrence, une réalisation particulière de la notion de « premier ».

Le *Brāhmaṇa*, pour expliquer le rite, construit une sorte de grille qu'il applique à chacune des journées centrales du *dvādaśāha*. Il y a une grille uniforme pour les six premiers jours, une autre grille pour les trois suivants, identique à la première dans son principe, mais quelque peu différente par le nombre des cases et les rubriques qui leur sont affectées. De cette opération de décodage conduite par le *Brāhmaṇa*, il ressort que chaque journée doit se dérouler de façon à satisfaire à des contraintes du même type, à se conformer à un même schéma, mais qu'elle a une façon qui lui est propre de se couler dans ce moule : sa spécificité est faite de la combinaison d'un certain nombre de traits que le *Brāhmaṇa* nomme *rūpa*, terme que Keith rend par « symbol », et Caland par « characteristic » pour les passages parallèles de *Pañcaviṃśa-Brāhmaṇa* (par exemple X 6, I). Dans son commentaire à AitB, Sāyaṇa glose *rūpa* tantôt par *lakṣaṇa*, tantôt par *liṅga*, sans qu'on puisse voir ce qui motive cette variation. Que s'agit-il, de toute façon, de caractériser, d'indiquer ou de symboliser ? Le jour, répétons-le, en tant qu'il est premier,

un cas particulier du *nidāna*, qui est le lien qui rend possibles les identifications entre entités appartenant à des registres différents. Ainsi, ŚB III 2, 4, 10 affirme que « la Parole, en vertu du *nidāna*, est la vache pour prix de laquelle on achète le *soma* ». Sur le *nidāna*, cf. OLDENBERG 1919 : 117 sq. Sur la relation entre *nidāna* et *upanīṣad*, cf. RENO 1978 : 148-153.

deuxième, etc. Et quels sont les moyens pour y parvenir ? Des traits, des éléments qu'on peut remarquer dans les textes prononcés ce jour-là et qui sont comme des indices, des symptômes et en même temps des figures de ce que le *Brāhmaṇa* veut mettre en évidence, à savoir le nombre associé à ce jour. Il faut prendre garde que le *Brāhmaṇa* se contente de donner la liste des indices et ne nous renseigne pas en général sur la nature de la relation entre le *rūpa* détecté dans le *mantra* et le nombre qu'il est censé indiquer. Si, dans bien des cas, la relation est immédiatement intelligible parce qu'elle se ramène à une analogie toute simple (par exemple, un *rūpa* du premier jour est le fait que dans une strophe la divinité invoquée soit nommée dans le premier vers), il arrive souvent aussi que la correspondance nous échappe et que le *rūpa* ne soit à nos yeux qu'un signe arbitraire : en quoi la présence de la racine verbale YUJ dans une strophe est-elle, comme le veut le *Brāhmaṇa*, un *rūpa* du premier jour et qualifie-t-elle cette strophe pour être récitée le premier jour ? Il faut bien, du reste, que ce processus de « signifiante » (pour emprunter un terme à Benveniste) soit déterminé par plus d'un code, puisque deux *Brāhmaṇa* différents traitant d'un même rite font d'un même élément de *mantra* le *rūpa* de deux jours (c'est-à-dire de deux nombres) différents : la présence du préverbe *ud* « vers le haut » (considéré pour l'occasion comme un synonyme de *ūrdhva* « dressé ») est un *rūpa* du deuxième jour dans l'*Aitareya*, et du troisième jour dans le *Pañcaviṃśa*¹¹. L'*Aitareya*, pour sa part, ne prétend pas que les traits reconnus comme *rūpa* de tel nombre aient cette capacité de façon intrinsèque et permanente ; l'aptitude à être un *rūpa* est liée au moment de l'énonciation : (parce qu'il est) prononcé le premier jour, le préverbe *pra* « en avant » (par exemple), est un *rūpa* de ce premier jour¹². (On ne peut se défendre de l'idée que le fait d'être récité le premier jour n'est pas seulement une condition nécessaire, mais peut-être aussi une condition suffisante pour être un symbole du premier jour : en somme le premier jour se symbolise lui-même. Il en va de même, bien entendu, pour chacun des autres jours. Mais ce qui est tout à fait remarquable, c'est le besoin de symboliser, par tant de moyens cumulés, une donnée de la réalité, un fait objectif inévitable : le rang de tel jour dans la série des jours, le rang de tel nombre dans la série des nombres. On célèbre les cérémonies du premier jour : ce qui fait que ce jour est le premier, ce n'est pas

11. PB X 6, 3.

12. AitB IV 29 : *preti [= pra iti] prathame'hani prathamasyāhno rūpam*.

seulement qu'il n'y en a pas eu d'autre avant lui, et que d'autres suivront, c'est aussi que ce jour-là sont récités des *mantra* qui portent les marques, fort diverses, du *un*, les *rūpa* de ce jour en tant qu'il est premier. Le fait objectif reçoit un supplément de réalité des images qui le reflètent et des signes qui l'annoncent.)

Rituel, figures

Cela dit, la tâche du lecteur, nous semble-t-il, est de réduire autant que faire se peut la part d'arbitraire dans la relation entre le *rūpa* et le nombre auquel on nous dit qu'il renvoie. Une correspondance entre un mot et le nombre qu'il est censé symboliser peut prendre sens lorsqu'on a mis en lumière des médiations, des associations que le texte ne mentionne pas, et qu'il faut chercher dans d'autres contextes : ainsi le mot *vṛṣan* « taureau » est une marque du deuxième jour. Le texte de l'*Aitareya* qui enseigne cela n'en donne pas la raison. Mais il suffit de se rappeler que *vṛṣan* est un qualificatif fréquent d'Indra. Or Indra est expressément désigné comme la divinité qui préside au deuxième jour. Le passage parallèle du *Pañcaviṃśa*¹³ le montre bien, qui reconnaît parmi les *rūpa* du deuxième jour le mot *vṛtra* « ennemi » quand il est associé à des formes de la racine HAN « tuer » : le composé *vṛtrahan*, « tueur de cet ennemi qu'est Vṛtra », est lui-même un des noms d'Indra.

Mais il est temps d'examiner ces *rūpa* d'un peu plus près (sans qu'il puisse être question d'en faire une étude exhaustive).

Chaque journée, définie par son numéro, est caractérisée d'abord par 1) la divinité qui la « véhicule » (*vahati*) ; 2) son *stoma*, c'est-à-dire le nombre et l'agencement des versets contenus dans la cantate en trio, *stotra*, propre à ce jour ; 3) son *sāman*, c'est-à-dire la mélodie sur laquelle se chante le *stotra* ; 4) la forme métrique, *chandas*, qui lui sert d'emblème. (Selon Sāyaṇa, le *stoma*, le *sāman* et le *chandas* sont les « véhicules » de la journée, au même titre que la divinité.)

Il ne faudrait pas conclure de ce signalement placé en tête du développement consacré à chaque journée que, ce jour-là, seule la divinité-véhicule soit invoquée, ni que tous les hymnes et fragments d'hymnes récités aient pour mètre le *chandas* indiqué. Simplement, la journée est placée sous le signe de cette divinité et de ce mètre. Les trois jours de la troisième triade (*chandoma*) n'ont pas de

13. PB X 6, 2. Cf. KauṣB XXII 2.

divinité-véhicule. Chacun d'eux possède non pas un, mais trois *chandās* (les mêmes pour tous les trois).

Après quoi le texte entreprend d'énumérer les *rūpa* propres à ce jour tels qu'ils apparaissent dans les hymnes récités ce jour-là. Ces *rūpa* sont de plusieurs types. Ce sont : 1) des mots, ou des racines verbales (toute forme tirée de la conjugaison de ce verbe vaut comme *rūpa*) ; 2) les temps du verbe : un verbe au futur est un *rūpa* du premier jour ; un verbe au présent, un *rūpa* du deuxième¹⁴ ; un verbe au passé, un *rūpa* du troisième ; 3) un trait de l'ordre des mots : mentionné dans le premier vers d'une strophe, on l'a vu, le nom d'une divinité est un *rūpa* du premier jour ; dans la partie finale, un *rūpa* du troisième jour ; 4) l'évocation de l'un ou l'autre des trois mondes : mentionné dans un hymne du premier jour, le monde d'ici-bas est un *rūpa* du premier jour etc.

« Véhicules » et *rūpa* se disposent aisément dans le tableau à double entrée, ci-après.

L'analyse (mélange de description, d'injonctions et d'explication du symbolisme) que fait l'*Aitareya* se poursuit par l'énumération des hymnes, fragments d'hymnes, combinaisons d'hymnes ou de fragments qu'il convient de réciter. Il y a une liste de genres de composition, fixe et identique pour l'ensemble des six premières journées (*ṣaḍaha*), et une autre liste quelque peu différente, pour les trois jours de la dernière triade. Chaque jour, quelque vingt cases doivent être remplies, au moyen d'une matière textuelle appropriée, spécifique de ce jour, et porteuse des *rūpa* de ce jour. Ainsi, il est enjoint d'exécuter tous les jours, lors du pressurage du matin, quatre compositions du genre *ājya*¹⁵ : pour les *ājya* du premier jour, le texte est fourni par RS I 74 ; pour les *ājya* du deuxième jour, par RS I 12 ; pour les *ājya* du troisième jour, par RS VIII 75, et ainsi de suite. Et si RS I 74 est le texte des *ājya* du premier jour, c'est que cet hymne contient (strophe 1) le préverbe *pra* : or ce préverbe, nous l'avons vu, est un des mots indices du premier jour. Autre exemple : chaque jour est marqué par la récitation d'un hymne aux Ṛbhu : pour remplir cette fonction le premier jour, on choisit RS III 60, parce que cet hymne commence par le mot *iha* « ici », lequel peut être compris (ou plutôt utilisé) comme une désignation du monde d'ici-bas, ce qui est un *rūpa* du premier jour.

14. Le texte parallèle KauṣB XXII 2, plus prolixe, explique que le présent, ici, est ce qu'on a devant les yeux mais n'est pas tangible.

15. Le terme *ājya* signifie « beurre fondu » ; c'est un synonyme de *ghṛta*. Pour le jeu verbal et le récit étimologique qui ont fait de ce mot (ou d'un homonyme, CALAND 1953 : 179) le nom d'un *śāstra* et d'un *stotra*, cf. PB VII 2.

Jour	Divinité	Stoma	Sāman	Chandas	Mots indices	Nom du dieu	PRṢTHYA-ṢAḌAHA			CHANDOMA		
							Monde évoqué	Temps verbal		Monde évoqué	Temps verbal	
1.	Agni	3 × 3 versets	Rathantara	Gāyatrī	<i>ā, pra, YUJ, ratha, āsu, PA</i>	Dans le 1 ^{er} <i>pāda</i>	Ici-bas	Futur		Ici-bas	Futur	
2.	Indra	15	Bṛhat	Triṣṭubh	Absence de <i>ā, pra</i> ; STHĀ <i>ūrdhva, prati, antar, vṛṣan, VṚDH</i>	Dans le <i>pāda</i> central	Espace inter-médiaire	Présent		Espace inter-médiaire	Présent	
3.	Viśve Devāḥ	17	Vairūpa	Jagatī	<i>āsya, anta, RAM, pary-AS, tri</i>	Dans le <i>pāda</i> final	Au-delà	Passé		Au-delà	Passé	
4.	Vāc	21	Vairāja	Anuṣṭubh	Les mêmes que pour le 1 ^{er} jour*	Dans le 1 ^{er} <i>pāda</i>	Ici-bas	Futur		Ici-bas	Futur	
5.	Go	27	Śākvara	Pañkti	Les mêmes que pour le 2 ^e jour*	Dans le <i>pāda</i> central	Espace inter-médiaire	Présent		Espace inter-médiaire	Présent	
6.	Dyu	33	Raivata	Aitchandas	Les mêmes que pour le 3 ^e jour*	Dans le <i>pāda</i> final	Au-delà	Passé		Au-delà	Passé	
7.		24	Bṛhat	Triṣṭubh Jagatī Gāyatrī	Les mêmes que pour le 1 ^{er} jour*	Dans le 1 ^{er} <i>pāda</i>	Ici-bas	Futur		Ici-bas	Futur	
8.		44	Rathantara	Les mêmes que pour le 7 ^e jour	Les mêmes que pour le 2 ^e jour*	Dans le <i>pāda</i> central	Espace inter-médiaire	Présent		Espace inter-médiaire	Présent	
9.		48	Bṛhat	Les mêmes que pour le 7 ^e et le 8 ^e jour	Les mêmes que pour le 3 ^e jour*	Dans le <i>pāda</i> final	Au-delà	Passé		Au-delà	Passé	

* A partir du 4^e, les jours sont affectés d'indices supplémentaires, spécifiques pour chacun d'eux. Ils sont trop nombreux et trop complexes pour être mentionnés dans ce tableau. Nous en traitons plus loin. Il n'y a pas de divinité tutélaire unique propre à chacun des trois jours du *chandoma*.

Mais en vérité, en procédant à cette « lecture symptomale » du rite et des textes, l'*Aitareya-Brāhmaṇa* dégage d'autres *rūpa* que ceux que nous avons mentionnés jusqu'à présent et indiqués dans notre tableau. Ces *rūpa* d'un autre type ont pour support non plus des mots en eux-mêmes (avec leur cortège de synonymes), ou des morphèmes, ou la place des mots dans le vers, mais des tournures, des manières de dire, des « effets », qui relèvent en somme de l'analyse formelle des textes littéraires.

Parmi ces *rūpa*, notons d'abord les différentes sortes de répétition. 1) Le nom d'Agni énoncé deux fois dans l'hymne RS VII 3, qui est récité comme *ājya* du huitième jour¹⁶, est un *rūpa* du huitième jour, en tant que le huitième est le deuxième de la troisième triade, c'est-à-dire un deux *ter*. (Le *Brāhmaṇa* ne manque pas de rappeler, en effet, que le quatrième est un premier *bis*, le septième un premier *ter*¹⁷, le cinquième un deux *bis*, et ainsi de suite.) 2) Le fait que les strophes d'un hymne aient une même finale (*samānodarka*)¹⁸, une sorte de refrain, donc, est un *rūpa* du troisième jour: il en est ainsi des strophes qui concourent à former la composition dite *praūga* du troisième jour, et de l'hymne au Ciel et à la Terre (RS I 185) du sixième jour (trois *bis*), et de l'hymne aux Marut (I 101) récité le neuvième jour (trois *ter*). 3) La réitération (à plus de deux reprises) d'un mot ou d'un groupe de mots dans une même strophe est également un *rūpa* du troisième jour. Le mot ou le groupe de mots sont, selon les termes de l'*Aitareya*, *punar āvṛtta*. 4) Ce qui est *punar ninṛtta*, ce qui est le lieu d'une allitération¹⁹. Répétition, allitération et présence

16. AitB V 18.

17. AitB V 4: *yad dhy eva prathamam ahas tad etat punar yac caturtham*.

Le septième jour est un premier *ter*. Mais il est un recommencement plus novateur que le quatrième jour, soit le premier *bis*, car il inaugure la série des *chandoma* qui fait suite non seulement à la deuxième triade, mais à l'ensemble des deux premières qui forment solidairement le *prṣṭhya-ṣaḍaha*. Avec la triade des *chandoma* nous avons une *extension* du *prṣṭhya-ṣaḍaha*: aussi bien, un des *rūpa* du septième jour, selon KauṣB XXVI 7, est-il le verbe « étendre ».

18. Il faut donc distinguer entre la répétition qui ne consiste qu'en deux occurrences et qui renvoie au nombre deux, et la répétition qui consiste en un nombre indéterminé d'occurrences et qui, étant un signe de la pluralité, renvoie au nombre trois.

19. La répétition, *āvṛtti*, dont il est question ici est donc ce qui correspond à la variété *ubhayāvṛtti* des traités de Poétique: le même mot est répété avec le même sens (tandis que l'*arthāvṛtti* est la répétition de la même idée au moyen de mots différents, et la *padāvṛtti* la répétition du même mot pris en des sens différents). Cf. GEROW 1971: 128. Quant au terme *ninṛtta* « (syllabe) faisant l'objet d'une allitération », il ne semble pas qu'on le rencontre ailleurs que dans la prose védique (l'abstrait *ninṛtti* est attesté en KauṣB XX 4 et XXI 4). L'équivalent, dans le vocabulaire de la poétique, est *anuprāsa* (sur quoi PORCHER 1978: 246-259). Littéralement ce qui est *ninṛtta* est ce qui est « dansé », c'est-à-dire répété comme

du mot *tri* « trois » se combinent en un triple *rūpa* en RS VIII 2, 6 sq., texte récité comme *marutvatīya* du troisième jour : *trāya indrasya sōmāḥ sutāsaḥ santu devāsya / své kṣāye sutapāvnaḥ // trāyaḥ kōśāsa ścotanti tisrās camvāḥ sūpūrnāḥ...* « que trois soma soient pressés pour Indra, le dieu, dans la propre maison du buveur de soma. Trois seaux débordent, trois cuves sont bien pleines... ».

Figurent également parmi les *rūpa* les écarts, excédents ou manques, par rapport à la norme du vers ou de la strophe. Considérons par exemple le cinquième jour : en plus des *rūpa* qui lui reviennent en tant que deuxième jour *bis*, il est signalé par un groupe d'indices qui lui sont propres²⁰. Ce sont des mots qui ont quelque rapport à la vache (dont on sait qu'elle est la divinité de ce jour) : *dugdha* « trait », *ūdhan* « pis », *dhenu* « vache à lait », *prśni* « bigarrée ». De la vache, on passe au bétail en général (*paśu*) : tout ce qui peut se dire des *paśu* et que l'on rencontre dans les textes affectés au cinquième jour peut donc être désigné comme un *rūpa* de ce jour. Or l'adjonction (*adhyāsa*) d'un vers supplémentaire à une strophe relève de la sphère *paśu*. Comment cela ? Le *Brāhmaṇa* ne s'explique pas sur cette liaison entre un fait d'ordre littéraire ou textuel et les attributs du bétail. Mais Sāyaṇa, dans son commentaire, nous tire d'embarras : les *paśu* sont des quadrupèdes, mais quand on énumère (*pariganyate*) leurs parties constitutives il faut *ajouter* à quatre ce *cinquième* qu'est sa tête. C'est ainsi que l'« adjonction » aussi bien que la vache sont des *rūpa* de « cinq ». (L'*ājya* du cinquième jour a pour texte l'hymne RS VI 15, lequel comporte un vers supplémentaire en sa strophe 3.) Nous avons une indication du même type à propos du quatrième jour, qui compte, parmi ses *rūpa*, ce qui est caractérisé par une déficience (*ūna*) ou un surplus (*atirikta*).

un pas dans une danse. Le *rūpa* « allitération » est nécessairement présent dès lors qu'est présent le *rūpa* « répétition ». Sāyaṇa remarque bien, à propos d'AitB V 2, qu'un même texte, RS VI 70, 4, fournit, avec les mêmes mots, les deux *rūpa*. Mais en AitB V 1, le texte de RS VIII 68, 7 est invoqué seulement pour l'allitération que produit la répétition de *tam* dans *tām-tam id rādhasē*. Sāyaṇa commente : le mot *tam*, répété, ressemble à un *tāla* de danse. Et il ajoute, introduisant de son propre chef un nouveau *rūpa* qui est en même temps une justification du terme *ninṛtta* employé par le *Brāhmaṇa* : à la fin de cette strophe VIII 68, 7, nous avons les mots *kṛṣṇāṃ nṛtūḥ* « (lui qui est le souverain) des peuples (lui) le danseur ». Ainsi donc, poursuit-il, nous avons, dans le texte de la Śruti, un mot qui énonce (l'idée de) la danse : c'est la marque de l'allitération-dansée (*ninṛttaval-liṅgam*).

20. Sāyaṇa nomme *viśeṣaliṅga* ou *nūtanāni liṅgāni* les *rūpa* supplémentaires qui caractérisent chaque journée à partir de la quatrième comme étant distincte de celle dont elle est cependant la reprise : le premier *bis* et le premier *ter* ne sont pas exactement identiques au premier, ils ont quelques traits différents, et aussi des traits supplémentaires.

Le *Brāhmaṇa* se contente de donner cette instruction, sans même faire état (à ce qu'il nous semble) d'un texte qui présenterait cette caractéristique. Ici encore, Sāyaṇa, qui n'essaye pas, en l'occurrence, de restituer les maillons de la chaîne symbolique, nous oriente vers les problèmes formels : doit être considéré comme *ūna* l'abrègement d'une syllabe (normalement longue) et comme *atirikta* l'allongement d'une syllabe (normalement brève)²¹.

Tous les *rūpa* dont nous avons parlé jusqu'à présent sont expressément désignés comme tels dans notre texte. Nous aurons à faire un sort à un procédé d'exégèse de l'*Aitareya* lui-même, dont il ne donne pas la formule, qui consiste à lier entre eux deux *rūpa*, et à montrer comment ils s'appellent et s'impliquent l'un l'autre : le verbe *STHĀ* et le substantif *anta* « fin » sont des *rūpa* du neuvième jour (= trois *ter*) ; dans l'hymne RS III 35, qu'il est prescrit de réciter ce jour, figure, dans la première strophe, le verbe *STHĀ* au sens de « se mettre debout (dans un char) » ; or monter sur son char implique qu'on a mis fin à l'action de marcher. Le *rūpa* « fin » est donc entraîné, implicitement, par le *rūpa* *STHĀ* : « car, dit l'*Aitareya*, s'arrêter, c'est une fin » (*anto vai sthitam*). Mais ce même *rūpa* évocateur de la « fin » peut aussi être représenté par un mot qui lui est associé sémantiquement, bien qu'il ne soit pas inscrit dans la liste (n'est-ce pas un *rūpa* de *rūpa* ?) : au neuvième jour encore, l'hymne RS I 103 est récité, avec pour *rūpa*, dans la strophe 1, le mot *anta*, qui n'y figure pas lui-même, mais qui s'y trouve représenté par le mot *parama* « suprême » (car ce qui est suprême est une fin, *anto vai paramam*).

Le troisième jour : multiplicité, fin

Keith, dans l'Introduction qu'il a mise en tête de sa traduction de l'*Aitareya*- et du *Kauṣītaki-Brāhmaṇa* fait remarquer, p. 80, que le mot *bahu* « beaucoup », tel qu'il est employé en AitB V 2, a le sens grammatical de « pluriel ». Ce passage traite du troisième jour et porte sur l'hymne aux Marut RS II 34 : « Versant des flots de *soma*, les Marut à la force agressive. » C'est l'hymne aux Marut. Beaucoup doit être récité. Or beaucoup, c'est la fin ; le

21. De même qu'il y a deux types de répétition, il y a deux sortes d'excédents : l'un, couplé avec le défaut, appartient à la sphère du nombre quatre, l'autre, simple adjonction (sur laquelle on ne porte pas de jugement de valeur), renvoie au cinq, c'est-à-dire au deux *bis*.

troisième jour, c'est la fin. Au troisième jour, c'est un *rūpa* du troisième jour. » Et Sāyaṇa commente : « Il y a quinze strophes. C'est en cela qu'est la multiplicité. La multiplicité vient de ce qu'il s'y trouve beaucoup de dieux à célébrer. Cette multiplicité, par rapport à l'unité et à la dualité, est une fin. C'est pourquoi il y a la marque qui consiste en fin (*antaval liṅgam asti*). »

Il n'est pas certain qu'on doive suivre Keith, bien que la glose de Sāyaṇa nous y invite²². Mais le *bahu* du *Brāhmaṇa*, s'il ne renvoie pas nécessairement aux marques grammaticales de pluriel, est en tout cas une façon de résumer tous les traits de pluralité que contient l'hymne (aussi bien pour la forme que pour le fond), et dont Sāyaṇa n'indique qu'un échantillon. La notion de pluralité est bien nettement dégagée. Pourquoi est-elle associée à la notion de fin ? Parce qu'elle est liée à trois, et que le troisième jour est aussi le dernier de la triade (en sorte que le jour qui fait suite au dernier jour de chaque triade est un nouveau premier jour). Mais il faut examiner dans leur ensemble les *rūpa* du troisième jour. Sont-ils simplement juxtaposés, leur réunion est-elle la convergence fortuite de traditions multiples et fragmentaires ? Ou bien peut-on au contraire trouver quelque cohérence dans leur association ?

Notons d'abord que le troisième jour est le seul qui admette parmi ses *rūpa* le nom de nombre qui lui correspond (ce va-et-vient entre ordinal et cardinal s'observe constamment dans les spéculations brahmaniques sur le symbolisme des nombres) : comme si le *Brāhmaṇa* voulait indiquer que c'est trois qui « fait nombre », et qu'être trois c'est être nombreux. Que « trois » soit l'essence de la pluralité, et puisse être illustré par tout ce qui se désigne comme nombreux, c'est ce que confirme la présence, parmi ses *rūpa* « stylistiques », du refrain (*samānodarka*), de la répétition (*punar āvṛtti*) et de l'allitération (*punar nirṛtti*) : le multiple obtenu par un retour du même. On ne s'étonne donc pas que pour divinité tutélaire le troisième jour ait les *Viśve Devāh*,

22. Nous serions plus assurés que *bahu* a déjà son sens technique de « pluriel » si nous avions aussi, à propos des deux premiers nombres, quelque indication sur l'unité et le singulier, la dualité et le duel. Remarquons cependant que s'agissant de catégories grammaticales, celle de temps verbal, avec ses caractéristiques morphologiques, est parfaitement dégagée et fournit une classe de *rūpa* obligés pour chacune des journées. Keith a montré d'autre part (KEITH 1920 : 80) que les adjectifs *vṛṣan* « mâle » et *yoṣan* « femelle » avaient en AitB VI 3 l'acception « masculin » et « féminin ». Quant à la notion de déclinaison nominale (*vibhakti*), on sait qu'elle se développe à partir de la notion générale de « modification », « fragmentation » : ce sont d'abord les variations « que subit un mot tel qu'*agni* dans divers *mantra* où il figure, identiques par ailleurs ». (RENOU 1945 : 146. Cf. aussi KRICK 1982 : 378 et 520.) Voir *supra*, chapitre 9.

« Tous les dieux » : non pas la totalité des dieux du panthéon, mais un groupe de dieux qui se présentent toujours en masse. Distincts de tous les dieux individuels, les Viśve Devāḥ forment eux-mêmes une masse indistincte, nombreuse mais d'un nombre indéterminé : les Viśve Devāḥ sont parmi les dieux ce que la *viś*, les *vaiśya* sont parmi les hommes²³. Les *vaiśya*, il est vrai, n'apparaissent pas dans la liste de *rūpa* du troisième jour, mais on aura remarqué qu'aucun *varṇa* n'est, dans ce texte, emblème de jour ou de nombre. On s'attend en effet à voir les brahmanes symboliser le premier jour, puisqu'ils sont chronologiquement et hiérarchiquement le premier *varṇa* et que les textes les associent constamment à Agni et à la *gāyatrī*. De même les *kṣatriya*, deuxième *varṇa*, devraient figurer à côté d'Indra, leur dieu, et de la *triṣṭubh*, leur mètre, pour illustrer le deuxième jour (comme, par exemple, en ŚB V 4, 1, 3 à propos du rite de la consécration royale). En fait, ce rite du *dvādaśāha* est extraordinairement fermé sur lui-même, surtout dans sa version *Aitareya*, et les textes qui le décrivent ne convoquent pas la totalité du cosmos, de la société et du corps humain dans leurs séries de correspondances. (La version *Kauṣītaki*, plus proche de la manière habituelle, montre comment on progresse dans la maîtrise des saisons et des points cardinaux à mesure qu'on avance dans la série des journées.)

Peut-on dire, cependant, que les *vaiśya* en tant que tels soient absents des *rūpa* du troisième jour ? Le *Brāhmaṇa* y fait une référence indirecte, nous semble-t-il, en incluant dans ces *rūpa* le verbe RAM qui a le sens de « s'installer pour jouir d'un bien ou d'un lieu ». Aux jours trois *bis* et trois *ter*, RAM a pour substitut STHĀ.

Or par contraste avec les *kṣatriya* qui sont instables, les *vaiśya* sont installés : ce sont, pour reprendre l'expression d'A. Minard, qui l'utilise dans son sens étymologique, les manants²⁴.

Que les individus qui composent la masse soient nombreux, mais en nombre indéterminé, qu'ils soient indistincts, n'entraîne pas qu'ils soient uniformes. Si l'effet de pluralité est obtenu par la

23. L'étymologie qui fait de l'adjectif *viśva* « tout » un dérivé du radical *viś* demeure valide selon nous. Mayrhofer, dans son dictionnaire étymologique, l'adopte (MAYRHOFFER 1968 : 225 sq.). Est *viśva* un tout fait d'une pluralité d'éléments. L'idée de masse plurielle est si bien liée à l'idée de *viś* que l'on voit ce terme appliqué à un autre groupe de dieux, qui pourtant n'ont rien de *vaiśya* : les Marut. Par rapport à Varuṇa, qui est le *kṣatra*, et par rapport à Indra, les Marut, pourtant *kṣatriya* puisqu'ils sont l'escorte d'Indra, sont néanmoins la *viś* en tant que masse de sujets (ŚB II 5, 2, 6 ; 27).

24. MINARD 1956 : § 603 d.

répétition du même, comme dans le cas du refrain et de l'allitération, il peut aussi être atteint par la variété et la dispersion : ce que suggère le nom *vairūpa* « difforme » et « multiforme », que porte la mélodie propre au troisième jour. Du reste, la *viś*, qui est le type même de la masse, a pour marque aussi bien la diversité que la multiplicité. Lors de l'empilement de l'autel du feu (*agnicayana*), les briques multiples qui représentent les *vaiśya*, les mangés, par opposition aux briques uniques qui représentent les *kṣatriya*, les mangeurs (beaucoup de mangés pour un mangeur), sont mises en place avec récitation d'un *mantra* différent pour chacune d'elles : c'est afin que les *vaiśya*, différents les uns des autres, soient plus faibles que les *kṣatriya*, nous dit ŚB VII 7, 2, 2-4.

Au troisième et dernier jour correspond donc le troisième et dernier des *varṇa* habilités à sacrifier : celui des hommes nombreux, à la fois indistincts et divers, et fixés en un lieu. Ces mêmes qualificatifs s'appliquent, oserons-nous dire, à la troupe des Mânes : la mort fait d'eux des êtres de la fin, de l'autre monde, du passé. Ils sont une multitude, une *viś*. Et sans qu'on puisse affirmer qu'ils sont eux-mêmes fixés en un lieu, on doit remarquer que leur approbation est nécessaire aux vivants qui veulent délimiter un *kṣetra* pour s'y installer, selon ce qu'enseigne ŚB VII, 1, 1, 4²⁵.

Le quatrième jour : résidu, recommencement, transcendance

Le quatrième jour se définit par le rang qu'il occupe dans la suite des dix jours qui forment le corps du *dvādasāha* : entre le troisième et le cinquième. C'est là une définition en quelque sorte mécanique. Si on considère les *rūpa* de ce quatrième jour, on constate qu'il est deux autres façons de le décrire : 1) c'est un premier jour *bis*. Le texte même de l'*Aitareya* le souligne avec insistance ; 2) c'est aussi le « plus un » qui vient s'ajouter à l'ensemble formé par les trois jours qui le précèdent, à la fois pour recueillir ses résidus et le porter vers un dépassement. C'est ce dernier aspect du « quatrième » que l'on voudrait ici mettre en évidence.

La divinité qui « véhicule » le quatrième jour est Vāc. Cette figure divine, bien qu'elle soit aussi le langage même, est toujours au-delà des éléments qui la constituent. On accumule les

25. Cf. chapitre 5 du présent volume.

phonèmes, les syllabes, les mots, les vers et les strophes, les formes métriques et les différents types de composition, la Parole reste toujours un but à atteindre. C'est ce qu'enseigne à sa manière l'*Aitareya*, en V 3, au début du développement consacré au quatrième jour, quand il présente la divinité et justifie sa présence (ce qu'il n'y avait pas lieu de faire, apparemment, pour les divinités des jours précédents) : une fois terminés les rites du troisième jour, « les arrangements de versets (*stoma*) et les mètres (*chandasa*) sont pleinement acquis ; cela seulement est laissé comme reste (*ucchiṣyate*) : la Parole ». Et c'est pourquoi on en fait la divinité du quatrième jour. Les parties sont trois, et le tout est lui-même une partie qui est le reste et l'au-delà de ces parties. C'est ce qu'illustre le nom même de la parole, la syllabe unique *vāc*, dans son rapport aux syllabes, les *akṣara*, qui est un mot trisyllabique. « La "syllabe" est trisyllabique (*akṣaram iti tryakṣaram*), la "parole", *vāc*, est une syllabe (*vāg ity akṣaram*). » Le quatrième jour est aux trois précédents ce que la Parole est aux syllabes.

Si la Parole comme divinité-véhicule du quatrième jour est l'exemple typique du tout qui reste à atteindre lorsqu'on a acquis les parties, l'*anuṣṭubh*, en tant que mètre de ce même jour, est une image de l'autre face du reste : le résidu.

Nous avons la chance de posséder un mythe d'origine qui rend compte de la connexion, par la médiation de l'idée de déchet, entre l'*anuṣṭubh* et le « quatrième ». Ce récit étiologique, conté en TS VII 1, 4-6 éclaire l'ensemble des spéculations de l'*Aitareya* sur le rite du *dvādaśāha* et montre bien que ce qui compte, dans la réflexion sur les jours, ce n'est pas qu'il s'agisse de jours, mais qu'on ait affaire à une séquence qui est un cas particulier de la suite des nombres. « Prajāpati désira : "puissé-je procréer." De sa bouche, il émit-en-mesurant la composition en trois fois trois versets. A la suite de quoi fut créé Agni, le mètre *gāyatrī*, la mélodie *rathantara* ; parmi les hommes, le brahmane ; parmi les animaux domestiques, le bouc. C'est pourquoi ils viennent en tête, car ils ont été produits de sa bouche. De sa poitrine et de ses bras, il émit-en-mesurant la composition en quinze versets, à la suite de quoi fut créé le dieu Indra, le mètre *triṣṭubh*, la mélodie *bṛhat* ; parmi les hommes, le *rājanya* ; parmi les animaux domestiques, le bélier. C'est pourquoi ils sont forts, car ils ont été créés de la force. De son milieu, il émit-en-mesurant la composition en dix-sept versets. A la suite de quoi furent créées les divinités Viśve Devāḥ, le mètre *jagatī*, la mélodie *vairūpa* ; parmi les hommes le *vaiśya* ; parmi les animaux domestiques, les vaches. C'est pourquoi ils sont faits pour être mangés, car ils ont été créés du réceptacle de la

nourriture. C'est pourquoi ils sont nombreux, car ils ont été créés à la suite des plus nombreux parmi les dieux. De ses pieds, il émit-en-mesurant la composition en vingt et un versets. Puis fut créé le mètre *anuṣṭubh*, la mélodie *vairāja*; parmi les hommes, le *śūdra*; parmi les animaux domestiques, le cheval. C'est pourquoi ces deux-là, cheval et *śūdra*, sont subordonnés à autrui, c'est pourquoi le *śūdra* n'est pas apte au sacrifice, car il n'a été créé à la suite d'aucun dieu. C'est pourquoi ils dépendent de leurs pieds. » Ici la quatrième étape de la création se distingue des trois précédentes par des traits négatifs : absence de divinité-modèle, incapacité des *śūdra* à sacrifier, non-autonomie. L'étonnant, est que le cheval soit ici l'animal associé à toutes ces déficiences. C'est donc à ce mauvais reste qu'est associé l'*anuṣṭubh*, tandis que dans l'*Aitareya* il accompagne le reste glorieux vers lequel il faut tendre, la Parole. Ces deux acceptions sont combinées dans la notion de *vāstu*, telle que nous la fait connaître ŚB I 7, 3, 18²⁶.

Ce terme, *vāstu*, qui signifie premièrement « site », prend le sens de « rebut » (ce qui est laissé sur place) et désigne en particulier le « rebut » des substances offertes dans le sacrifice. Or ce déchet est utilisé dans l'oblation dite *sviṣṭakṛt* : oblation à Agni *Sviṣṭakṛt*, « qui rend bien offert » (ce qui a été offert dans le sacrifice principal). Cette oblation est un « rebut du sacrifice » (*vāstu vā etād yajñāsya yāt sviṣṭakṛt*), mais sans elle le sacrifice ne serait pas achevé. Or le mètre qui est associé au rite *sviṣṭakṛt* est l'*anuṣṭubh*. Et, dit le texte de ŚB, « l'*anuṣṭubh* est un rebut », *sviṣṭakṛt* également. Si bien qu'en joignant le mètre *anuṣṭubh* à l'oblation *sviṣṭakṛt* « on met rebut sur rebut » (*vāstāv evaitād vāstu dadhāti*). Mais ce déchet, comme on voit, n'est pas destiné à être rejeté : il est nécessaire dans l'opération ultime qui fait du sacrifice un tout accompli.

Le dixième jour n'est pas désigné comme quatrième *ter* dans notre texte, car sa structure est toute différente de celle des autres jours : il n'inaugure pas une nouvelle triade, et il est le jour qui vient s'ajouter, non pas à trois jours, mais à trois triades. Il présente cependant des aspects de « reste » qui l'apparentent au quatrième : ce jour-là, qui est décrit comme une triomphante célébration de Śrī, a pour nom *avivākya* « celui qu'on ne peut blâmer ». C'est-à-dire qu'obligation est faite aux participants de ne pas corriger (et donc de ne pas remarquer) les erreurs qui peuvent se commettre dans le déroulement du rite. En revanche, on récite une prière qui a pour effet de transférer en bloc sur

26. Sur *vāstu*, cf. MINARD 1956 : §§ 846-848.

Prajāpati toutes les imperfections dont on a pu se rendre coupable : « Ce que nous avons fait ici de déficient, ce que nous avons fait d'excessif, que cela aille à notre père Prajāpati²⁷. » Il y a tout lieu de croire que ce sont les erreurs par défaut ou par excès du rite tout entier qui sont ainsi balayées : or ce qui est *ūna* et *atirikta*, nous l'avons vu, est un indice du quatrième jour.

Mais l'ordonnance des textes à réciter ce jour-là suit un tout autre schéma, et notre *Brāhmaṇa* ne procède pas, comme pour les jours précédents, à une énumération des « véhicules » et des *rūpa*. Le *Brahmaṇa* n'avait souci jusqu'alors que des textes récités. Voici que dans le développement consacré au dixième jour sont mentionnés des actes, les allées et venues des officiants autour du feu *āhavanīya*, le geste qu'ils font de tenir ensemble une branche d'*udumbara* pour manifester leur intention de conquérir ensemble le suc et la vigueur du sacrifice, et aussi le mouvement de reptation dont ils accompagnent la récitation des strophes en l'honneur de la reine des serpents, etc. L'action prime la parole : l'heure, ou plutôt le jour, est soit à la parole contenue, retenue, soit à la parole directement explicite (les hymnes et les *mantra*, ici, ne sont pas simplement mentionnés par leur *incipit*, mais donnés avec leur texte complet), le geste n'étant qu'une façon de mimer ce que disent les mots. La connexion entre les deux registres du rite est immédiate : ils se signifient l'un l'autre. Dans le cas des neuf premiers jours, au contraire, les *mantra* ne sont pas ce qui explique le sens d'un acte, ou ce qui est illustré par une série de gestes, ils sont ce qui porte la trace d'un nombre ou (le plus souvent) des représentations qui sont liées à ce nombre.

Les neuf premiers jours d'une part, le dixième de l'autre nous font connaître deux types opposés de la relation entre la partie textuelle et la parti extra-textuelle d'un rite. Ce sont deux formes extrêmes. Le plus souvent, nous sommes dans l'entre-deux. Or ce qui apparaît dans tous les cas, c'est que la raison d'être des *Brāhmaṇa* n'est pas d'expliquer les *mantra* mais de faire l'exégèse des rites. Les commentaires qu'ils sont amenés à faire sur les

27. C'est avec la récitation de cette formule que les sacrificants (multiples puisque nous sommes dans un *sattra*) « relâchent leur parole », c'est-à-dire font entendre leur voix, alors que jusqu'à présent, dans cette phase de la cérémonie, ils l'avaient retenue. Sur la rétention de voix dans le sacrifice, qui peut aller du silence complet à la simple abstention de parole profane, voir RENOU 1978 : 66-80, et notamment 74-79.

mantra ont pour objet d'élucider leur rapport au rite dans lequel ils sont inclus, c'est-à-dire, en fin de compte, d'apporter plus de lumière encore sur le rite. Les hymnes sont fragmentés en *mantra* et souvent les *mantra* ne retiennent l'attention que parce qu'ils renferment un certain mot, un certain morphème, une certaine syllabe, indépendamment du sens général de la phrase : ainsi, le *mantra* RS VII 32, 10 vaut pour le troisième jour parce qu'il contient une forme de verbe *pary-ĀS*, qui est un des *rūpa* de ce jour ; or dans l'hymne, cette forme apparaît, en effet, mais accompagnée d'une négation ! Désarticulés, dispersés, les *mantra* que citent les Brāhmaṇa forment une collection d'éléments divisibles et mobiles bien plus qu'un continuum textuel qui tirerait son sens de l'enchaînement des mots et des phrases : le contraste est complet avec la structure du rite dont les segments s'articulent et se disposent dans le temps selon un ordre fixe.

Louis Renou voyait dans ce traitement que le rituel fait subir aux hymnes des Saṃhitā védiques une des causes de l'étrange destin qui fut celui du Veda dans l'Inde : être vénéré et méconnu. « Le découpage des vieux hymnes en formules ou même en fragments devenus des corps inertes dans la trame liturgique...²⁸ » va de pair avec « la rareté des commentaires, leur insuffisance ». Mais le dommage causé par l'absence d'un véritable travail d'interprétation portant sur le sens du texte védique est en partie compensé par l'attention prêtée à la forme : non seulement aux vocables en tant qu'ils sont une forme de la matière phonique, mais encore aux *rūpa* que l'analyse des ritualistes prend le parti de reconnaître dans les mots et les arrangements de mots. La violence faite au texte par le rite a favorisé et peut-être provoqué la naissance de quelques-unes des disciplines qui font la gloire de l'Inde ancienne : il faut y inclure, pensons-nous, la Poétique.

APPENDICE

Selon Oldenberg (1919 : 47), les formules de salutation adressées à la suite des nombres lors du Sacrifice du Cheval (*ékasmai svāhā...* « salutation à un... », etc., VS XXII 34 repris et développé ŚB XIII 2, 1 à 5) ne doivent pas donner à penser que ces nombres étaient « hypostasiés » et qu'ils étaient en tant que tels

28. RENOUE EVP VI : 76 sq.

objet de spéculation. Ces exclamations, dit-il, ne visent pas « un » ou « deux » pris en eux-mêmes, mais « toutes les entités qui ont la propriété d'être présentes dans le nombre un ou le nombre deux » (« alle die Wesenheiten, welche die Eigenschaft haben in der Einzahl oder Zweizahl da zusein »). La version que donne TS VII 2, 11-20 ne s'accorde pas avec cette interprétation. A la différence de VS et de ŚB, en effet, qui se contentent de prescrire cette formule pour la suite des nombres de 1 à 101 (et ŚB insiste sur la nécessité de progresser d'une unité à chaque fois, et de s'arrêter à 101, « car 100 est le nombre d'années de la vie d'un homme, et 1 est son propre soi »), TS donne successivement plusieurs listes : *a)* la suite des entiers jusqu'à 19, puis de 10 en 10 jusqu'à 99, pour finir par 100 et 200 ; *b)* la suite des impairs jusqu'à 19, puis comme précédemment ; *c)* la suite des pairs jusqu'à 20, puis 98 et 100 ; *d)* les impairs de 3 à 7 ; *e)* de 4 en 4 jusqu'à 20, puis 98 et 100 ; *f)* les dizaines jusqu'à 100 ; *g)* les vingtaines jusqu'à 100 ; *h)* 50, 100, puis les centaines jusqu'à 1 000 ; *i)* les puissances de 10, jusqu'à 10^{12} . Il est difficile de ne pas voir là une sorte d'émerveillement devant les nombres en tant que tels et devant la numération. S'agissant du *dvādasāha*, l'*Aitareya* donne un exemple de ce mouvement qui porte à considérer et célébrer le nombre pour lui-même, exemple qui prend toute sa force quand on compare la démarche de l'*Aitareya* à celle du *Pañcaviṃśa* : pour celui-ci, la période de six jours, dans le rite, est un symbole des six saisons de l'année. Pour l'*Aitareya*, ce n'est pas le nombre qui est un symbole d'autre chose, c'est le nombre lui-même, au contraire, qui est à symboliser et qui, donc, est glorifié. Nous avons, dans ce cas précis du *dvādasāha*, tel qu'il est traité par l'*Aitareya*, une construction différente de celle que l'on voit à l'œuvre constamment dans les Brāhmaṇa et qui consiste à produire des *sampad* « congruences numériques » selon l'expression d'A. Minard (1949 : §§ 201-203) : deux objets sont analogues et peuvent se symboliser l'un l'autre, se substituer l'un à l'autre parce qu'ils sont faits d'un même nombre de parties.

Par cœur

Note sur le jeu de l'amour et de la mémoire dans la poésie de l'Inde ancienne

L'Éros de la mythologie hindoue a pour nom, comme on sait, *Kāma*. Mais dans les textes littéraires, il est très fréquemment appelé aussi *Smara*. Ces deux termes, en sanscrit, ne sont pas exactement équivalents : employé comme nom commun, en effet, *kāma* désigne toute espèce de désir, tandis que *smara* ne se dit que du désir amoureux. Le célèbre *Kāma-sūtra*, « (recueil d') aphorismes sur le *kāma* », expose le savoir sur l'amour, *kāma-śāstra*. Mais, précisément parce qu'il ne traite que du désir amoureux, il peut fort bien être nommé *smara-śāstra*. Voici quelques exemples de noms composés dont le premier terme est *smara* ; ils donneront une idée de ce qu'est le vocabulaire érotique et précieux de la poésie savante sanscrite et des jeux auxquels s'adonnent les collectionneurs de mots : *smara-kūpaka*, « petit puits d'amour », est une manière de nommer le sexe de la femme, tout comme *smara-gr̥ha*, « maison de l'amour », et *smara-mandira*, « temple de l'amour » ; *smara-chattra*, « ombrelle d'amour », désigne le clitoris ; *smara-dhvaja*, « étendard de l'amour », est un nom du sexe de la femme quand il est au neutre, et du sexe de l'homme quand il est au masculin ; *smara-stambha*, « pilier de l'amour », est aussi un nom poétique du phallus ; enfin, *smara-aṅkuśa*, « croc à éléphant de l'amour », est l'ongle : quand le plaisir de l'étreinte parvient à une grande intensité, les amants se griffent.

Mais il se trouve qu'il existe pour *smara* nom commun une acception à première vue toute différente : *smara*, c'est aussi la mémoire. Plus précisément, *smara* est bien attesté avec la double signification « amour » et « mémoire » dans les textes védiques, qui appartiennent à la couche la plus ancienne de la littérature

sanscrite¹. Dans la langue classique, *smara* au sens de « mémoire » cède la place à d'autres dérivés du même radical, *smṛti* et *smaraṇa*. Cependant, tout au long de l'histoire du sanscrit, le sentiment demeure vivace que *smara*, « amour, désir » est inséparable du *smara* « mémoire » à peu près tombé en désuétude (non tout à fait : il subsiste dans le composé *jāti-smara* « souvenir des existences antérieures »). Les lexicographes indiens interprètent sans hésiter *smara* « amour » comme un dérivé de la racine verbale SMAR « se souvenir », et les linguistes modernes n'ont aucune raison de rejeter cette analyse. Les poètes, comme nous allons le voir, trouvent dans cette similitude phonique entre *smara* et les dérivés du verbe SMAR la matière de toute sorte de jeux de mots², superpositions de sens, et systèmes d'échos, si bien que l'Amour et la Mémoire sont traités comme des thèmes qui s'appellent l'un l'autre et se combinent de façon à être chacun une variation de l'autre.

Ici, cependant, nous ne pouvons éviter de poser un problème « psychologique » lié à la question étymologique. Comment faut-il interpréter la double acception de *smara* ? Si on ne peut distribuer en diachronie ces deux signifiés (puisque *smara* a l'une et l'autre acception en védique), ne faut-il pas du moins construire leur hiérarchie ?

Deux parcours sont *a priori* possibles. Essayons de les tracer en marquant les glissements : 1) le sémantisme initial est « mémoire ». L'amour est une forme particulière, ou un développement second, de la mémoire. Je me souviens de X, sur le mode de l'amour. Ma façon de me souvenir de X, c'est de l'aimer. Si j'aime X, c'est parce que je m'en souviens. C'est-à-dire : pour que j'aime X, il faut que la pensée que suscite en moi sa présence ou son absence maintenant s'accompagne du souvenir de sa présence auprès de moi autrefois et que je puisse avoir d'abord le sentiment que X a une place dans mon passé. Si X n'était pas en premier lieu un souvenir, si sa proximité avec moi était tout entière un effet du présent, je ne pourrais pas l'aimer. L'amour est une conséquence de la mémoire, a pour condition nécessaire la mémoire. Bien

1. En védique, *smara* est attesté au sens d'« amour » notamment dans l'hymne AS VI 130. Dans ce texte déjà, ce terme joue avec le verbe SMAR. Ce sont les imprécations d'une femme qui appelle les dieux à infliger le *smara* à l'homme qui l'a dédaignée : « Lancez contre lui le *smara*, faites qu'il souffre comme j'ai souffert. Puisse-t-il, le bien-aimé, se souvenir de moi. Lancez contre lui le *smara*, pour qu'il se souvienne de moi et que moi jamais je ne me souvienne de lui. »

2. Certains de ces jeux de mots ne visent, semble-t-il, qu'à être grossièrement comiques : l'âne, animal fameux pour sa virilité, est appelé *smara-smarya*, « mémorable pour l'amour » : il impressionne Smara lui-même !

entendu, il ne s'agit pas d'accoutumance, de la nécessité d'apprendre à se connaître. Non pas : je connais X depuis longtemps, c'est pourquoi je l'aime, mais : j'ai connu X autrefois, et ce souvenir fait que je l'aime ; 2) cheminement inverse. Le point de départ est *smara* « amour », ou, plus généralement, « attachement ». La formule est donc : j'aime X, j'y pense sans cesse, et maintenant que X n'est pas auprès de moi, je me tourne vers le passé pour éprouver les sensations que j'éprouvais quand X était là. J'ai X dans ma mémoire. La mémoire est déterminée par l'amour. Un être ou un objet ne peut occuper ma mémoire que si je lui suis lié par quelque forme d'attachement.

Dans la mesure, assez réduite, où les lexicographes indiens veulent bien s'expliquer sur la manière dont les significations s'ajustent entre elles, c'est bien sûr vers le premier type d'enchaînement qu'ils s'orientent. C'est la racine verbale qui porte le sens premier, qui est aussi le sens englobant. De SMAR « se rappeler » dérive *smara* qui est « souvenir », avec une nuance « amour », et (faut-il imaginer) la nuance a fini par masquer la tonalité initiale. Le *smara*, c'est ce qui éveille en nous le souvenir de choses... désirables. On voit que cette nuance ne peut être introduite que si le verbe lui-même ne signifie pas purement et simplement « se rappeler », mais plutôt « fixer avec intensité son esprit sur un objet (qui n'est pas matériellement présent) ». Et nous voilà subrepticement entraînés vers la deuxième des hypothèses envisagées. Exemple de ce type de glose : dans le drame intitulé *Mudrārākṣasa*³, le ministre qui a aidé le nouveau roi à s'installer sur le trône après une violente révolution de palais veut connaître l'état de l'opinion publique ; il interroge un homme de la ville : « Le peuple se souvient-il encore du roi déchu ? » Le commentateur explique, renvoyant du reste à un traité de grammaire bien connu, que le verbe SMAR, ici, a la valeur d'« attacher son esprit » ; le « souvenir » dont il est question est une méditation mêlée d'attente nostalgique, et la phrase veut dire : « Le peuple pense-t-il avec amour à son ancien roi ? » D'une façon générale, le verbe SMAR doit souvent être traduit par « méditer sur un objet ou sur un être », surtout dans les textes mystiques ou dévotionnels qui enjoignent au fidèle de « se souvenir » de la divinité, c'est-à-dire, en réalité, de concentrer sur elle sa pensée⁴.

3. *Mudrārākṣasa* de Viśākhadatta, acte I, passage en prose qui fait suite à la strophe 21. Voir la note de KALE *ad loc.*

4. Cf. J.A.B. VAN BUITENEN 1956 : 248, n. 429.

Déjà dans le Veda, il est dit qu'on ne voit pas le dieu, mais qu'on s'en souvient : on l'évoque mentalement, on en a la vision intérieure. Mais d'un autre côté, pour que cette image puisse surgir ou se laisser construire, il faut bien qu'on ait en tête un modèle préexistant, le souvenir d'une perception, à tout le moins le souvenir des règles à suivre pour effectuer cette construction ; de fait, le Veda enseigne que les dieux autrefois, quand ils venaient au sacrifice, se laissaient voir des hommes⁵. Dans cette perspective, donc, l'amour est une réalisation particulière de la mémoire (*smara* « dérive » de SMAR), mais ce processus n'est possible que parce que la mémoire elle-même implique toujours une sorte de désir pour ce dont on se souvient.

Les poètes n'ont pas à répondre aux questions simplificatrices que se posent les historiens des mots et peuvent éviter de se laisser prendre dans ces raisonnements circulaires. Remarquons cependant qu'ils ont une prédilection pour cette idée que l'Amour tire sa force de séduction de ce qu'il est en même temps souvenir de l'Amour. *Smarasi Smara...* « Tu te souviens, Amour... » Cette séquence en écho par quoi débute une strophe du *Kumāra-sambhava* de Kālidāsa est comme le symbole de la réflexion poétique sur l'amour-réminiscence. L'Amour même est invité à se souvenir de ce qu'il fut, en une formule qui donne à comprendre qu'il n'est que pour avoir été. Sous le nom de *smaraṇa*, « souvenir », les théoriciens désignent un des « ornements » de la poésie lyrique et dramatique⁶ : il y a *smaraṇa*, au sens technique, quand je suis amené à me ressouvenir d'un objet qui appartient à mon expérience passée par la perception qui m'est donnée maintenant d'un objet semblable (telle est l'opinion générale. Mais selon certains auteurs, le ressouvenir peut constituer un « ornement », même quand il n'est pas déclenché par une perception actuelle). En fait, cette figure poétique est le plus souvent à sa place dans l'évocation de l'amour nostalgique. Est-ce à dire que l'amour dans son jaillissement premier, le coup de foudre, l'émerveillement de la découverte, ou encore les délices de la jouissance dans l'instant présent sont des thèmes que les poètes sanscrits dédaignent ? Non certes : mais ces moments sans passé ne prennent toute leur saveur que lorsque la pensée fait retour sur eux. Prenons comme exemple *Śakuntalā*, ce drame de Kālidāsa que Barbara Stoler Miller a brillamment analysé dans son *Theater of Memory*⁷ : il commence

5. Cf. chapitre 12 du présent volume.

6. Cf. *Kāvyaṅgī* de Mammaṭa X 52, vol. II, p. 524 de l'édition de Mysore, Oriental Research Institute Series, n° 122, 1977.

7. STOLER MILLER et al. 1984 : 38 sq.

par la première rencontre du roi Duṣyanta avec l'héroïne qui donne son nom à la pièce. Duṣyanta et Śakuntalā s'éprennent immédiatement l'un de l'autre et célèbrent sans tarder un mariage « à la façon des Gandharva » (c'est-à-dire une union qui n'a d'autre motif ni d'autre caution que l'inclination mutuelle). Leur amour n'est donc pas à ce stade une réactivation du passé. Mais ce n'est là qu'une sorte de prologue. Le vrai sujet de la pièce, c'est l'amnésie de Duṣyanta. Il a dû brusquement quitter sa bien-aimée, lui laissant un anneau qu'elle devra lui montrer pour se faire reconnaître de lui quand le moment sera venu pour elle de venir le rejoindre dans son palais. A la suite d'une malédiction, le roi perd le souvenir de cette brève rencontre et Śakuntalā, par malchance, a perdu l'anneau. Confuse, humiliée, indignée de n'être pas reconnue, elle disparaît. La fin de la pièce montre le retour en force de la mémoire : la malédiction cesse d'agir, un pêcheur trouve l'anneau, et le roi est obsédé par l'amour, un amour qui est un don de la mémoire. Mémoire hallucinée : le passé est revécu comme présent, et, par une sorte de contagion dans la confusion, l'image de la réalité est perçue comme la réalité même ; songeant, en effet, à la première vision qu'il a eue de sa bien-aimée, Duṣyanta berce sa nostalgie en peignant un tableau de cette scène : dans l'ermitage où l'a conduit une partie de chasse, il voit Śakuntalā apeurée, tentant d'écarter une abeille qui l'attaque ; au moment de peindre l'abeille, le roi est pris d'une telle fureur contre l'insecte que, voulant l'écraser, il détruit le tableau lui-même.

Que l'amour soit le souvenir de l'amour, c'est aussi l'idée que les poètes tirent de la mythologie. Réduit à sa texture essentielle, le mythe de Kāma-Smara tient en peu de mots : le dieu Śiva, distrait dans sa méditation yogique, dérangé dans sa concentration ascétique par les flèches de l'Amour, dirige sur lui le feu terrifiant de son regard et le réduit en cendres. Désormais l'Amour n'a plus de corps, il est *an-aṅga*. Au mythe proprement dit, la tradition des Purāṇa donne une suite qui est un *happy end* raisonnable : Śiva pardonnera à Smara qui sera doté d'un corps immatériel, d'autant plus efficace qu'il sera insaisissable ; l'Amour sera toujours l'Amour et continuera à frapper de ses flèches de fleurs le cœur des dieux et des mortels. Mais la haute poésie savante (le *kāvya*), de même qu'elle s'attache à tirer des effets de la polysémie de Smara, explore inlassablement les paradoxes que recèle le mythe fondamental. Elle en tire une dialectique érotique dont voici l'argument : ce qui est présent dans l'Amour, c'est le souvenir et les conséquences de sa destruction, donc son absence. Privé de corps, il n'est plus que la flamme même qui l'a consumé. Sagittaire

devenu incendiaire, il embrase les corps amoureux et les attire dans ce vide brûlant qui est maintenant sa substance.

Ce thème est développé avec une virtuosité qui combine pédanterie et vibration enthousiaste dans le vaste poème de Harṣa intitulé *Naiṣadhacarita* : amplification d'une histoire célèbre et touchante, incluse dans le *Mahābhārata*, les amours de Nala et de Damayantī. Deux moments surtout, dans ce récit, ont été l'occasion pour Harṣa de raffiner sur l'Amour comme souvenir de l'absence d'Amour. C'est d'abord la tristesse de Damayantī, séparée de son bien-aimé. Elle gémit et accuse non pas le sort ou les événements qui font que Nala est loin, mais l'Amour même, la structure de l'Amour, la négation qui est en lui. La douleur de la séparation lui donne la fièvre et elle invective Smara, devenu une part de son propre cœur : « Hélas, lui dit-elle, sur mon propre cœur tu reposes, ô toi qui n'a pas de corps ! Alors pourquoi y mets-tu le feu ? Quand tu auras toi-même brûlé — c'est l'affaire d'un instant — ce combustible qui est toi, qui est moi, où seras-tu, ô pauvre désespéré qui te comportes comme celui qui dévore les offrandes ⁸ ? » Faute de pouvoir donner de ce vers et de ceux qui seront cités plus loin une traduction à la fois exacte et lisible et qui rende compte des allusions et des doubles sens, je me résigne à gloser. « Tu reposes sur mon cœur » signifie non pas tu es posé sur mon cœur comme un objet sur un autre, mais : c'est en mon cœur qu'est ta substance spatiale. S'il t'est donné d'occuper de l'étendue, bien que tu n'aies pas de corps, c'est à mon cœur que tu le dois. Idée reprise plus loin : quand tu auras consumé mon cœur, qui est ton lieu, je te demande non pas : où iras-tu ?, mais : où y aura-t-il un lieu pour toi ? (Question rhétorique : comme si Damayantī était la seule femme susceptible de brûler d'amour ! Mais il en est de Smara comme des autres dieux : ils sont omniprésents mais le mortel les invoque comme s'ils étaient devant lui avec leur personne tout entière.) Il y a par ailleurs un jeu sur *hatāśa* et *hutāśa*, traduits respectivement par « pauvre désespéré » et « celui qui dévore les offrandes » : *hatāśa*, composé de *hata* « tué » et *āśā* « espoir », signifie : celui dont l'espoir a été tué, mais peut être aussi compris comme : celui qui a tué l'espoir. Donc : désespéré-désespérant ; *hutāśa*, composé de *huta* « offrande » et de *aśa* « dévoreur » est une épithète du Feu,

8. *Naiṣadhacarita* IV 75 :
hrdayam āśrayase yadi māmakaṃ
jvalayasūtham anaṅga tad eva kim
svayam api kṣaṇadagdhanijendhanaḥ
kva bhavitāsi hatāśa hutāśavat.

Agni. Il faut constamment alimenter le feu sacrificiel en bois à brûler, mais aussi en oblations (beurre clarifié, etc.). Or c'est par le feu de son regard que Śiva a détruit le corps de Smara. Amour se comporte comme le dieu qui fut l'instrument de sa destruction.

L'autre passage est celui des retrouvailles. Pendant que Nala était au loin, Damayantī n'avait cessé de penser au bien-aimé : c'est-à-dire que son cœur était occupé par l'Amour. Elle s'est forgé une image mentale de cet hôte dévorant. Cette image, bien sûr, a tous les traits de Nala, mais tout se passe comme si elle ne s'en rendait pas compte. Aussi, quand le Nala de chair et d'os revient, elle éprouve un saisissement et ne sait pas si elle a devant elle l'Amour ou l'objet aimé. Le poète s'adresse à Nala, lui explique l'état d'esprit de Damayantī et le rassure : « Ton amie se demande : lequel est Smara, lequel est toi ? C'est toi qu'elle veut, c'est toi que choisit son cœur, ou bien alors elle vous choisit tous les deux ⁹. » Explication du commentateur : Damayantī vous porte tous les deux dans son cœur, mais vous êtes indiscernables. Si elle savait comment choisir, c'est toi qu'elle choisirait. Mais c'est comme quand on a devant soi une perle et une boule de verre d'apparence identique : pour ne pas risquer de perdre la perle, on ne choisit pas, on garde les deux. C'est pour toi, pour t'avoir toi, qu'elle garde aussi l'Amour ; ne va pas croire qu'elle te garde pour avoir l'Amour. Voici, dit le poète, s'adressant encore à Nala, ce qui s'est passé : dans l'esprit de ton amie, l'Amour n'est que le reflet d'une réalité qui est toi. Comment pourrait-il autrement y avoir ressemblance entre toi et lui, puisqu'il est sans corps ? Le commentateur : l'image de l'Amour qui est dans l'esprit de Damayantī est la vision d'un reflet (*praticchāyā, pratibimba*). Ce n'est pas l'image (*bimba*) de l'objet lui-même. Incorporel, l'Amour ne peut produire d'image ; s'il y a image (ce qui est le cas), ce ne peut être que l'image d'un être corporel. Et s'il y a ressemblance entre cette image et toi, il ne faut pas en conclure qu'il y a ressemblance entre deux originaux différents, mais que cette image de l'Amour a pour origine toi-même.

Pour dissiper les doutes de Damayantī, pour lui dire : je ne suis pas l'Amour, je suis l'aimé, pour se faire reconnaître, Nala évoque leur passé commun, les tendres secrets de leur passion, leurs habitudes et leurs inventions d'amants, leurs paroles échangées qui toutes finissaient par révéler un sens érotique, ce qui faisait rougir

9. *Ibid.*, XX 43 :

*kaḥ smaraḥ kaś tvam atreti saṃdehe śobhayobhayoḥ
tvayy evārthitayā seyaṃ dhatte citte 'thavā yuvām.*

Damayantī quand elle s'en apercevait... Nala s'exprime dans une série de strophes qui toutes comportent ces mots : « rappelle-toi... », « tu n'as tout de même pas oublié... » A chaque fois, bien sûr, c'est une forme de la racine SMAR qui apparaît, faisant jeu avec le substantif *smara* qui apparaît lui aussi tantôt dans la même strophe, tantôt dans une strophe voisine ¹⁰.

Il en est une cependant qui constitue une exception intéressante en ce qu'elle ne contient ni *smara* ni quelque forme du verbe *smar*, mais cette expression : *jāgati saṃskārah*, « elle s'éveille, l'impression latente... » Le terme *saṃskāra* ¹¹ désigne la trace que laisse dans l'esprit une impression reçue, trace ineffaçable, qui contribue à la structuration de la personne et ne se manifeste que par les effets qu'elle a sur le psychisme et la destinée de l'individu. La remémoration consiste à remonter des effets aux causes, à faire que ces traces soient décelées par la conscience. Mais les théoriciens de la poésie, pour ne parler que d'eux, distinguent du souvenir déjà disponible, tout prêt à se présenter à la conscience (telle est la situation lorsque quelque chose que je perçois me rappelle une chose semblable perçue autrefois), le *saṃskāra* qu'il faut éveiller

10. Voici une sorte de traduction minimale, ou plutôt de résumé, de quelques-unes de ces strophes :

1) « Rappelle-toi le bonheur que c'était, quand la nuit, tout en dormant, nous échangeons nos places pour rester bouche contre bouche même après avoir changé de côté » :

*svadigvinimayenaiva niśi pārśvavivartinoh
svapneṣv apy astavaimukhye sakhye saukhyaṃ smarāvayoḥ* (XX 84)

2) « Je commençais par la bouche, et de baiser en baiser j'arrivais au nombril. J'en voulais davantage. Mais cette partie de toi où tu ne m'as pas laissé mettre les lèvres, que la mémoire la baise, plus fortunée que moi ! » :

*mukhād ārabhya nābhyantaṃ cumbaṃ cumbam atrptavān
na prāpaṃ cumbitum yat te dhanyā tac cumbatu smṛtiḥ* (XX 92)

Strophe vraiment étonnante où l'on voit une mémoire autonome, disjointe du reste de la personne, prendre le relais du désir, et être projetée sur le futur.

3) « Rappelle-toi comme tu rougissais quand, dans nos jeux amoureux, tu faisais l'homme (venant te mettre sur moi) et que je t'appelais "cher Monsieur"... » :

*kam api smarakeṣiṃ taṃ smara yatra bhavann iti
mayā vihitasambuddhir vṛḍitā smitavaty asi* (XX 93)

4) « Rappelle-toi comme tu as rougi quand je t'ai dit, montrant une feuille d'*aśvattha* tombée à terre : "Donne-la moi"... » :

*vanakelau smarāśvatthadalaṃ bhūpatitaṃ prati
dehi mahyam udasyeti madgirā vṛḍitāsi yat* (XX 96)

(Dans les classifications mises en place par les traités d'Érotique, le sexe de la femme, quand il est de grande dimension, est comparé à une feuille de l'arbre *aśvattha*.)

11. La notion de *saṃskāra*, dont les acceptions multiples sont cependant remarquablement coordonnées, joue un rôle immense à toutes les époques et dans toutes les expressions de la pensée indienne. Voir sur ce sujet l'étude approfondie de Lakshmi KAPANI 1987 ; voir aussi KAPANI 1985 et CHENET, KAPANI 1986 (examen critique du livre de KAKAR 1985).

par un effort de concentration et de retour sur soi¹². Cet effort n'est pas purement cognitif, et ses effets non plus ne sont pas une pure connaissance : réactualisant l'impression première, on est amené non seulement à voir, mais à vivre ce passé comme présent. Quand Nala demande à Damayantī si l'évocation qu'il fait du passé éveille en elle le *samskāra* qui déclenche la mémoire, il l'invite à éprouver à nouveau les impressions dont il lui parle. Ce qui est remarquable, c'est que cette restitution d'un passé somme toute récent, et formulable (l'éloquence de Nala le montre assez), semble nécessiter la même sorte d'exploration et requiert le même vocabulaire que s'il s'agissait d'atteindre les sédiments les plus profonds du psychisme. Ce qui nous amène à remarquer aussi que le passé ainsi évoqué est intemporel.

La réflexion indienne sur la mémoire ne s'est pas préoccupée de la consécution ou de l'étagement des souvenirs, pour cette raison principalement qu'elle considère chaque souvenir comme un tout autonome. Autrement dit, il y a la faculté de remémoration (*smṛti*), et il y a les souvenirs individuels (*smaraṇa*), mais on chercherait en vain ici l'idée que les souvenirs s'enchaînent entre eux, se distribuent dans une chronologie et forment des constellations mouvantes, certes, mais cohérentes et solidaires, bref qu'il existe un monde de la mémoire. Les temps de maturation de l'infinité des impressions reçues ne sont pas totalisables. Bien loin de dessiner les contours d'une biographie, les souvenirs font des limites de la personne une zone floue et une boucle non close. Sans doute, dit la sagesse populaire¹³, je ne peux me souvenir de ce qu'un autre a vu. En ce sens, mes souvenirs n'appartiennent qu'à moi. Mais qui suis-je ? Si j'ai maîtrisé les techniques appropriées, et surtout si j'ai gagné les mérites nécessaires, je puis, comme on sait, me souvenir de mes vies antérieures. Seuls des êtres exceptionnels accèdent à ce *jātismara*, mais en droit, tout homme peut s'engager dans l'une ou l'autre des nombreuses voies qui y mènent, et des textes aussi peu mystiques que les *Lois de Manu* ou la *Yājñavalkya-Smṛti* en parlent avec précision. Antérieures, ces vies m'appartiennent dès lors que je m'en souviens. Elles sont moi, sans que je les possède (bien plutôt elles me possèdent) tant qu'elles sont hors du champ de la conscience¹⁴. Comment, dans

12. Commentaire *Madhumatī ad Kāvya prakāśa* X 52.

13. *Sarvadarśanasamgraha*, chap. VII, p. 181 de l'édition BORI de Poona 1951, commentaire à *Nyāyasūtra* III 1, 12.

14. Il est question ici de l'Inde védique et hindoue. Le bouddhisme ancien, si on en juge par l'étude que fait L. Silburn de la notion de *sati* (équivalent en pali du sanscrit *smṛti*), conçoit la mémoire comme une sorte de vigilance : il lui échoit

ces conditions, une vie pourrait-elle être définie et faire l'objet d'un récit ?

Citons encore Barbara Stoler Miller, parlant du rôle de la mémoire dans le théâtre de Kālidāsa : « La mémoire a le pouvoir de briser la logique de la vie quotidienne. Elle rend visible l'invisible, abolit les distances, *renverse les chronologies...* Abhinavagupta explique ce que Kālidāsa entend par mémoire ; ce n'est pas une recollection discursive d'événements passés, mais plutôt une intuition du passé qui transcende l'expérience personnelle et nous fait entrer dans l'univers d'imagination que la beauté évoque. » La mémoire ainsi conçue n'est donc pas cette capacité que nous avons de saisir le passé comme passé, mais ce qui vient surimposer à la perception du présent la vision du passé : la mémoire, ou l'oubli du présent. Sur les obscures interférences du souvenir et du désir se fonde une esthétique de la mémoire : le spectacle de l'homme qui se souvient de l'amour et qui vit l'amour comme un perpétuel passé dans lequel se dissolvent les cadres temporels de son être — ce spectacle est beau ; il crée, chez ceux qui le contemplent, une émotion qui tient à ce qu'il permet à chacun (en communion avec tous) d'éprouver au plus profond de lui-même cette échappée hors du temps qui est aussi une échappée hors de lui-même.

Dans la forme de mémoire qui semble à l'opposé de cette mémoire-amour, à savoir la mémorisation des textes telle qu'elle se pratique et telle qu'elle est pensée en Inde, des processus analogues de déconstruction du temps sont à l'œuvre. Pour les Indiens, on ne connaît un texte que si on le sait par cœur, ou, comme on dit en sanscrit, que si « on l'a dans la gorge » (et un savoir n'est savoir que s'il est condensé dans un corpus de textes). Un dicton célèbre le dit fort bien : « Le savoir (que l'on croit posséder et) qui est contenu dans un livre, l'argent (que l'on croit avoir et) qui est dans la main d'autrui, lorsque vient le moment de s'en servir, ce n'est pas un savoir, ce n'est pas de l'argent ¹⁵. » Sans qu'il soit nulle part fait mention d'un interdit de l'écriture, le recours au livre est toujours un auxiliaire, ou un pis-aller. Des techniques raffinées sont enseignées pour l'apprentissage des textes sacrés (le Veda), qu'il faut connaître à la perfection, avec toutes les minuties d'une accentuation très différente de celle qui est en

de détecter les souvenirs, de les reconnaître pour ce qu'ils sont de façon à ne pas avoir à les subir, de façon aussi à faire apparaître l'inanité du flux temporel. En somme : n'oublie pas d'oublier. Cf. SILBURN 1955 : 339 sq. et 376 sq.

15. *pustakasthā ca yā vidyā parahaste ca yad dhanam
kāryakāle samutpanne na sāvīdyā na tad dhanam*
(BÖHTLINGK 1870 : n° 4156).

usage en sanscrit classique. On s'exerce à désarticuler le texte en le récitant à l'envers, en brisant la séquence des strophes ou éléments de strophe pour les recroiser de mille manières comme on le ferait d'une tresse ; on évite ainsi de se laisser porter par le sens et on se prémunit de la tentation de remplacer un mot par un synonyme. Le texte ainsi appris est véritablement incorporé à la personne, d'autant plus que pour le « faire entrer » dans la tête de l'élève, le maître fait aller cette tête en arrière, en avant, de côté, en des mouvements violents qui suivent le rythme de la récitation. A cet égard, avoir un texte « dans la gorge » est à l'opposé de ce qu'on appelle en allemand savoir *auswendig*, « extérieurement », bien que les deux expressions désignent le « par-cœur ». Mais remarquons qu'une fois appris par cœur le texte devient intemporel. Il ne peut être consulté, feuilleté, écarté, repris comme le serait un livre. Il impose sa présence fixe, et mûrit dans l'esprit qui l'accueille sans que soit perceptibles à la conscience les étapes de la maturation. En outre, dans le savoir ainsi incorporé s'efface la perception de ce qui unit ce texte au monde des faits extra-textuels dans lequel il a surgi. Telle est du moins la situation en Inde où le contenu même des textes est dépourvu en général de toute mention des circonstances réelles de leur élaboration. De même que le souvenir-désir et la réminiscence-reconnaissance sont tout le contraire de la mémoire biographique, de même la prééminence du par-cœur fait que la tradition ne se transforme pas en histoire.

A la façon indienne de penser le rapport entre la mémoire et le texte sacré, on ne peut manquer d'opposer la conception juive. Dans l'un et l'autre cas, il nous est dit : il faut apprendre, il faut se souvenir, il ne faut pas laisser s'installer l'oubli ni l'erreur ; le bien et le vrai sont dans ces paroles. Mais ce que demande la Tora c'est qu'on se souvienne aussi de ce que fut l'événement de sa révélation : le récit de cet événement, la façon dont il s'articule sur ce qui précède et ce qui suit font partie du texte même de la révélation. Qu'il faille se souvenir de la loi et apprendre le texte qui la formule va de soi. Mais ce sur quoi la Tora insiste, et qui n'est pas simplement la méta-règle de toute règle, ce à propos de quoi elle énonce l'exigence de la mémoire, c'est la forme « historique » qu'a prise au moment où elle fut révélée la relation entre Dieu, le texte et le peuple : n'oublie pas comment cela s'est passé, n'oublie pas de quoi mais aussi n'oublie pas de qui il s'agit.

Et qu'en est-il de la révélation védique ? Sur les circonstances qui ont fait que tel « voyant » a eu la vision de telle partie ou de telle version du texte, le Veda lui-même est pour ainsi dire muet. Le plus

souvent, quand il faut expliquer l'origine d'un rite ou d'une formule de prière, tels qu'ils sont enseignés dans le Veda, les textes védiques de la deuxième période (les Brāhmaṇa) renvoient à la bataille permanente qui opposait, dans l'autrefois intemporel du mythe, les dieux aux démons : la bataille était incertaine, les dieux allaient même être vaincus lorsqu'ils découvrirent une certaine forme de sacrifice ou une séquence de *mantra* grâce à quoi ils purent l'emporter. Cette guerre a bien un commencement, la création même (à ce stade de la pensée indienne, le cosmos, avec tous les êtres qui le peuplent, est le produit d'une genèse, si le Veda, lui, est incréé), mais elle n'a ni suite ni fin. Le schéma se répète chaque fois que le besoin d'une explication se fait sentir, et il n'y a dans ses occurrences ni chronologie ni effet cumulatif. Il en va de même pour la façon dont les hommes en viennent à connaître le Veda. Pour la tradition brahmanique, le Veda s'est révélé aux ṛṣi, qui sont des hommes : ils l'ont « vu », et l'ont transmis sous forme de mots. Mais cette révélation est-elle à proprement parler un événement ? Elle consiste en une juxtaposition de « visions » partielles. Leur enchaînement n'est pas une séquence temporelle et ne comporte pas vraiment de moment initial. Les hommes vivent dans le temps, les ṛṣi sont des mortels, mais la révélation qui leur a été faite du Veda échappe aux cadres du temps humain. Il n'y a pas là matière à récit. Et que l'humanité ait eu à découvrir le Veda n'implique pas qu'il y ait eu une humanité d'avant le Veda dont il faille garder le souvenir.

Bibliographie

- ACHARYA, P.K., 1946 : *An Encyclopaedia of Indian Architecture*, Oxford.
- AGRAWALA, V.S., 1963 : *India as known to Pāṇini. (A Study of the cultural material in the Aṣṭādhyāyī)*, Varanasi.
- ARENDT, H., 1961 : *Condition de l'homme moderne* (préface de P. Ricoeur), Paris, Calmann-Lévy (trad. de *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1961).
- BANERJI, B.B., 1969 : *La Complainte du sentier*, trad. fr. par F. Bhattacharya, Paris, Gallimard.
- BARTHOLOMAE, C., 1904 : *Altiranisches Wörterbuch*, Strasbourg. (Réimpr. Berlin, Walter de Gruyter, 1961.)
- BENVENISTE, E., 1969 : *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 vol., Paris, Éd. de Minuit.
- BENVENISTE, E., RENOU, L., 1934 : *Vṛtra et Vṛθragna. Étude de mythologie indo-iranienne* (Cahiers de la Société asiatique III), Paris, Imprimerie nationale.
- BERGAIGNE, A., 1878-1883 : *La Religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda*, Paris, Vieweg, tome I : 1878 ; tome II : 1883 ; tome III : 1883 ; tome IV (index par M. Bloomfield) : 1897.
- BIARDEAU, M., 1964 : *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, Paris-La Haye, Mouton, « Le Monde d'outre-mer passé et présent », XXIII.
- BIARDEAU, M., 1981 : *L'Hindouisme, Anthropologie d'une civilisation*, Paris, Flammarion, « Champs » (version remaniée et augmentée de *Clefs pour la pensée hindoue*, Paris, Seuil, 1972).

- BIARDEAU, M., 1981 : *Études de mythologie hindoue*, tome I. *Cosmogonies purāṇiques*, Paris, « Publications de l'École française d'Extrême-Orient », CXXVIII.
- BIARDEAU, M., MALAMOUD, Ch., 1976 : *Le Sacrifice dans l'Inde ancienne*, Paris, PUF, « Bibliothèque de l'École pratique des hautes études », section des sciences religieuses, LXXIX.
- BIRUNI, voir SACHAU.
- BLAIR, C.J., 1961 : *Heat in the Rig Veda and Atharva Veda*, New Haven, American Oriental Society (« American Oriental Series » 45).
- BLOOMFIELD, M., 1897 : *Hymns of the Atharva Veda together with Extracts from the Ritual Books and the Commentaries*, Oxford, Oxford University Press (SBE XLII). (Réimpr. Delhi, Motilal Banarsidass, 1964.)
- BODEWITZ, H.W., 1976 : *The Daily Evening and Morning Offering (agni-hotra) According to the Brāhmaṇas*, Leyde, E.J. Brill (« Orientalia Rheno-Trajectina » XXI).
- BÖHTLINGK, O., 1870-1873 : *Indische Sprüche*, 3 vol., St. Petersburg. (Réimpr. Osnabrück, Otto Zeller / Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1966.)
- BÖHTLINGK, O., ROTH, R., 1855-1875 : *Sanskrit-Wörterbuch herausgegeben von der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, bearbeitet von Otto Böhtlingk und Rudolph Roth*, 7 vol., St. Petersburg. (Réimpr. Osnabrück, Otto Zeller / Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1966.)
- BROUGH, J., 1951 : *Selections from Sanskrit Literature with English Translation and Notes*, Londres, Luzac.
- BROWN, N., 1973 : « Le devoir, force de vérité », *Annales ESG*, juillet-août 1973, p. 895-920. (Trad. d'un article paru d'abord dans *Proceedings of the American Philosophical Society* 116, n° 3, juin 1972.)
- BUITENEN, J.A.B. VAN, 1956 : *Rāmānuja's Vedārtha-saṃgraha*, Poona (« Decan College Monograph Series » 16).
- BUITENEN, J.A.B. VAN, 1968 : *The Pravargya, An Ancient Indian Iconic Ritual Described and Annotated*, Poona.
- BUITENEN, J.A.B. VAN, 1973 : *The Mahābhārata, Translated and Edited. 1. The Book of the Beginning*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press.
- CALAND, W., 1893 : *Altindischer Ahnencult*, Leyde, E.J. Brill.
- CALAND, W., 1896 : *Die altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche*, Amsterdam (Verh. Kon. Akad. Wet. I, n° 16).
- CALAND, W., 1900 : *Altindischer Zauberritual. Probe einer Übersetzung der wichtigsten Theile der KauçikaSūtra*, Amsterdam (Verh. Kon. Akad. Wet. III, n° 2).

- CALAND, W., 1919: *Das Jaiminīya-Brāhmaṇa in Auswahl*, Amsterdam (Verh. Kon. Akad. Wet. XIX, n° 4). (Réimpr. Wiesbaden, Martin Sändig, 1970.)
- CALAND, W., HENRY, V., 1906-1907: *L'Agniṣṭoma. Description complète de la forme normale du sacrifice de soma dans le culte védique*, Paris, Ernest Leroux, tome I: 1906, tome II: 1907.
- CHANTRAINE, P., 1968: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1968-1980.
- CHATTERJEE, H., 1971: *The Law of Debt in Ancient India*, Calcutta, Sanskrit College (« Calcutta Sanskrit College Series » LXXV).
- DAGENS, B., 1970: *Mayamata, traité sanskrit d'architecture*, première partie, Pondichéry, Institut français d'indologie, « Publications de l'Institut français d'indologie » 40-1.
- DAMBUYANT, M., 1971: *Kauṭilya. L'Arthaśāstra. Le traité politique de l'Inde ancienne, extraits choisis et publiés avec une introduction*, Paris, Marcel Rivière.
- DANDEKAR, R.N. et al., 1958: *Śrautakośa Encyclopaedia of Vedic Ritual*, Poona, Vaidika Saṁśodhana Maṇḍala, vol. I, English section, part 1: 1958; part 2: 1962.
- DEBRUNNER, A., 1954: vol. II, 2 (*Die Nominalsuffixe*) de Jakob WACKERNAGEL, *Altindische Grammatik*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.
- DELBRÜCK, B., 1888: *Altindische Syntax*. Halle an der Saale (« Syntaktische Forschungen » V). (Réimpr. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.)
- DERRETT, J.M.D., 1968: *Religion, Law and the State in India*, Londres, Faber and Faber.
- DERRETT J.M.D., 1976-1978: *Essays in Classical and Modern Hindu Law*, 4 vol., Leyde, Brill.
- DESCOMBES, V., 1977: *L'inconscient malgré lui*, Paris, Éd. de Minuit.
- DEUSSEN, P., 1894: *Allgemeine Geschichte der Philosophie I*, 1, Leipzig.
- DEUSSEN, P., 1906: *The Philosophy of the Unpanishads*, New York, T. and T. Clarke. (Réimpr. New York, Dover, 1966) (trad. par A.S. Geden de P. DEUSSEN, *Allgemeine Geschichte der Philosophie I*, 2, *Die Philosophie der Upanishads*, Leipzig, 1899).
- DUBOIS, J.A. abbé, 1825: *Mœurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde*, 2 vol., Paris, Imprimerie royale.

- DUBUISSON, D., 1985 : « Matériaux pour une typologie des structures trifonctionnelles », *L'Homme* 93, janvier-mars 1985, p. 101-121.
- DUCHESNE-GUILLEMIN, J., 1936 : *Les composés de l'Avesta*, Paris, Bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de l'université de Liège, LXXIV.
- DUCHESNE-GUILLEMIN, J., 1962 : *La Religion de l'Iran ancien*, Paris, PUF (« Mana » 1, III).
- DUMÉZIL, G., 1948 : *Jupiter Mars Quirinus. IV. Explication de textes indiens et latins*, Paris, PUF (« Bibliothèque de l'École des hautes études », section des sciences religieuses, XLII).
- DUMÉZIL, G., 1956 : *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris, PUF (« Bibliothèque de l'École des hautes études », sciences religieuses, LXVIII).
- DUMÉZIL, G., 1968 : *Mythe et Épopée I*, Paris, Gallimard.
- DUMÉZIL, G., 1971 : *Mythe et Épopée II*, Paris, Gallimard.
- DUMÉZIL, G., 1975 : *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Paris, Gallimard.
- DUMÉZIL, G., 1979 : *Mariages indo-européens*, Paris, Payot.
- DUMONT, L., 1966 : *Homo hierarchicus, essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard.
- DUMONT, L., 1977 : *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard.
- DUMONT, P.E., 1927 : *L'Asvamedha. Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique d'après les textes du Yajurveda blanc*, Paris, Geuthner / Louvain, Istas.
- DUMONT, P.E., 1962 : « The Animal Sacrifice in the Taittirīya-Brāhmaṇa », *Proceedings of the American Philosophical Society* 106, n° 3, p. 246-263.
- DUMONT, P.E., 1963 : « The Human Sacrifice in the Taittirīya-Brāhmaṇa », *Proceedings of the American Philosophical Society* 107, n° 2, p. 177-182.
- EDGERTON, F., 1965 : *The Beginnings of Indian Philosophy*, Londres, Allen und Unwin.
- EGGELING, J., 1882-1900 : *The Śatapatha-Brāhmaṇa according to the text of the Mādhyandina School*, Oxford University Press. Part I (=SBE XII) : 1882 ; Part II (=SBE XXVI) : 1885 ; Part III (=SBE XLI) : 1894 ; Part IV (=SBE XLIII) : 1897 ; Part V (=SBE XLIV) : 1900. (Réimpr. Delhi, Motilal Banarsidass, 1963.)
- EGGERS, W., 1929 : *Das Dharmasūtra der Vaikhānāśas übersetzt...* Nebst einer Einleitung über den brahmanischen Waldeinsiedler-Order und die Vaikhānāśa-Sekte, Göttingen, Vandenkoeck und Ruprecht.

- ELIADE, M., 1954: *Le Yoga, immortalité et liberté*, Paris, Payot.
- GARGE, D.V., 1952: *Citations in Śabara-Bhāṣya*, Poona (« Deccan College Dissertation Series » 8).
- GELDNER, K.F., 1951: *Der RigVeda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 3 vol. (Harvard Oriental Series 33, 34, 35).
- GERNET, L., 1968: *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, La Découverte.
- GNOLI, R., 1968: *The Aesthetic Experience According to Abhinavagupta*, 2^e éd. Varanasi, Chowkhamba Sanskrit Series Office (« The Chowkhamba Sanskrit Studies » LXVII).
- GOLDMAN, R.P., 1977: *Gods, Priests, and Warriors. The Bhṛguś of the Mahābhārata*, New York, Columbia University Press (« Studies in Oriental Culture » 12).
- GONDA, J., 1954: *Aspects of Early Viṣṇuism*, Utrecht. (Réimpr. Delhi, Motilal Banarsidass, 1969.)
- GONDA, J., 1957: *Some Observations on the Relation Between « Gods » and « Powers » a Propos of the Phrase sūnuḥ sahasaḥ*, La Haye, Mouton (« Disputationes Rheno-Trajectinae » I).
- GONDA, J., 1959: *Four Studies in the Language of the Veda*, La Haye, Mouton (« Disputationes Rheno-Trajectinae » III).
- GONDA, J., 1962: *Les Religions de l'Inde. I. Védisme et hindouisme ancien*, Paris, Payot (« Les religions de l'humanité ») (trad. de *Die Religionen Indiens I: Veda und älterer Hinduismus*, Stuttgart, Kohlhammer, 1960 [« Die Religionen der Menschheit » 11]).
- GONDA, J., 1965: *Change and Continuity in Indian Religion*, La Haye, Mouton (« Disputationes Rheno-Trajectinae » IX).
- GONDA, J., 1966: *Ancient Indian Kingship from the Religious point of View*, Leyde, E.J. Brill.
- GONDA, J., 1967: *The Meaning of the Sanskrit Term dhāman*, Amsterdam, Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij (Verh. Kon. Ned. Wet. Letterkunde LXXIII, n° 2).
- GONDA, J., 1968: « Atharvaveda 11, 7 », in *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou*, Paris, E. de Boccard (Publications de l'Institut de civilisation indienne, série in-8°, 28).
- GONDA, J., 1969: *Eye and Gaze in the Veda*, Amsterdam, Londres, North Holland Publishing Company (Verh. Kon. Ned. Wet. Letterkunde LXXV, n° 1).
- GONDA, J., 1970: *Viṣṇuism and Śivaism*, Londres, University of London, the Athlone Press (« Jordan Lectures », 1969).

- GOUDRIAAN, T., 1965: *Kaśyapa's Book of Wisdom* (Kaśyapa-jñānakāṇḍaḥ). *A Ritual Handbook of the Vaikhānasas*, La Haye, Mouton (« Disputationes Rheno-Trajectinae » X).
- GÜNTERT, 1924: *Der arische Weltkönig und Heiland*, Halle.
- GUTWIRTH, J., 1970: *Vie juive traditionnelle. Ethnologie d'une communauté hassidique*, Paris, Éd. de Minuit.
- HAUER, J. W., 1927: *Der Vṛātya. Untersuchungen über die nicht-brahmanische Religion Altindiens*, Stuttgart.
- HEESTERMAN, J.C., 1957: *The Ancient Indian Royal Consecration. The rājasūya, Described According to the yajus Texts and Annotated*, La Haye, Mouton (« Disputationes Rheno-Trajectinae » II).
- HEESTERMAN, J.C., 1964: « Brahmin, Ritual, Renouncer », *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* VIII. (Repris HEESTERMAN 1985, p. 26-44.)
- HEESTERMAN, J.C., 1985: *The Inner Conflict of Tradition. Essays in Indian Ritual, Kingship, and Society*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press.
- HEGEL, G.W.F., 1939-1941: *La Phénoménologie de l'esprit*, traduction de J. Hyppolite, 2 vol., Paris, Aubier-Montaigne.
- HENRY, V., 1904: *La Magie dans l'Inde antique*, Paris, Dujarric.
- HILLEBRANDT, A., 1897: *Ritual-Literatur, vedische Opfer und Zauber*, Strasbourg, Trübner (« Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde » III, 2).
- HILLEBRANDT, A., 1927: *Vedische Mythologie*, vol. I, 2^e éd., Breslau, 1927; vol. II, 2^e éd., Breslau, 1929. (Réimpr. Hildesheim, Georg Olms, 1965.)
- HILLEBRANDT, A., 1913: *Lieder des Rgveda übersetzt von...* Göttingen, Vandenkoeck und Ruprecht (« Quellen der Religionsgeschichte » V, 7).
- HOPKINS, E.W., 1879: *Hindu Mythology. A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion*, Londres, Trübner (« Trübner's Oriental Series » VI).
- HOPKINS, E.W., 1915: *Epic Mythology*, Strasbourg, Trübner (« Encyclopaedia of Indo-Aryan Research » III, 1B).
- INGALLS, D., 1965: *An Anthology of Sanskrit Court Poetry. Vidhyākara's « Subhāṣitaratnaḥ » translated...*, Cambridge, Mass., Harvard University Press (Harvard Oriental Series 44).
- JANKÉLÉVITCH, V., 1960: *Le Pur et l'Impur*, Paris, Flammarion (« Bibliothèque de philosophie scientifique »).
- JHA, G., 1933, *Śābara-Bhāṣya*, translated into English, 3 vol., Baroda (« Gaekwad Oriental Series » 66, 70, 73). (Réimpr. Baroda, Oriental Institute, vol. I: 1973; vol. II: 1973; vol. III: 1974.)

- JHA, G., 1964 : *Pūrva-Mīmāṃsā in its Sources*, 2^e éd., Varanasi, Banaras Hindu University.
- JOLLY, J., 1880 : *The Institutes of Vishnu*, translated, Londres, Clarendon Press (SBE VII). (Réimpr. Delhi, Motilal Banarsidass, 1965.)
- JOLLY, J., 1928 : *Hindu Law and Custom*, Calcutta (trad. de *Recht und Sitte. Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde*, Strasbourg, Trübner, 1896).
- KAKAR, S., 1982 : *The Inner World, a Psycho-analytic Study of Childhood and Society in India*, Oxford University Press (trad. fr. *Moksha, Le monde intérieur, enfance et société en Inde*, Paris, « Les Belles Lettres », 1985.)
- KANE, P.V., 1930-1962 : *History of Dharmasāstra* (Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law), vol. I-V, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute (« Government Oriental Series »), 2^e éd., révisée, 1968-1975.
- KANGLE, R.P., 1965 : *The Kauṭīliya Arthaśāstra*, Part I: A Critical Edition with Glossary, 1960. Part II: An English Translation with Critical and Explanatory Notes, 1963. Part III: A Study, 1965, Bombay, University of Bombay (« University of Bombay Studies, Sanskrit, Prakrit and Pali »).
- KAPANI, L., 1985 : « Remarques sur la notion de *vāsanā* » *Bulletin d'études indiennes*, n^o 3, 1985, p. 79-102.
- KAPANI, L., 1987 : *Aspects philosophiques, psychologiques et rituels de la notion de saṃskāra*, thèse Paris-IV, ex. dactylographiés.
- KEITH, A.B., 1909 : *The Aitareya Āraṇyaka... with Introduction, Translation, Notes, Indexes...*, Oxford, Clarendon Press. (Réimpr. Oxford, University Press, 1969.)
- KEITH, A.B., 1914 : *The Veda of the Black Yajus School entitled Taittiriya Samhita Translated...*, 2 vol., Cambridge, Mass., Harvard University Press (Harvard Oriental Series 18, 19). (Réimpr. Delhi, Motilal Banarsidass, 1967.)
- KEITH A.B., 1925 : *The Religion and Philosophy of the Vedas and Upanishads*, 2 vol., Cambridge, Mass., Harvard University Press (Harvard Oriental Series 31, 32).
- KHER, N.N., 1973 : *Agrarian and Fiscal Economy by the Mauryan and Post-Mauryan Age (circ. 324 B.C.-320 A.D.)*, Delhi, Motilal Banarsidass.
- KOJĚVE, A., 1947 : *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard.
- KOSAMBI, J.J., 1956 : *An Introduction to the Study of Indian History*, Bombay, Popular Books Depot.

- KRAMRISCH, Stella, 1928: *A Treatise on Indian Painting and Image Making*, Calcutta.
- KRAMRISCH, Stella, 1946: *The Hindu Temple*, 2 vol., Calcutta, University of Calcutta. (Réimpr. Delhi, Motilal Banarsidass, 1976.)
- KRICK, H., 1975: « Der Vanīṣṭhusava und Indras Offenbarung », *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, XIX, p. 62.
- KRICK, H., 1982: *Das Ritual der Feuergründung (Agnýādheya)*, Vienne, Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- KUIPER, F.B.J., 1983: *Ancient Indian Cosmogony. Essays Selected and Introduced by John Irwin*, Delhi, Vikas.
- LANMAN, C.R., 1888: *A Sanskrit Reader with Vocabulary and Notes*, Boston, Ginn.
- LÉVI, S., 1966: *La Doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*, 2^e éd., avec préface de L. Renou, Paris, PUF, « Bibliothèque de l'École pratique des hautes études » (section des sciences religieuses LXXIII); 1^{re} éd., Paris, 1898.
- LEWIS, O., 1965: *Village Life in Northern India*, New York, Vintage.
- LIEBERT, G., 1962: « Indo-iranica 1. : Ap. *vazraka-*; aw. *vazra-*; ai. *vájra-* », *Orientalia Suecana* XI, p. 126-154.
- LINGAT, R., 1967: *Les Sources du droit dans le système traditionnel de l'Inde*, Paris-La Haye, Mouton (« Le monde d'outre-mer passé présent » XXXII).
- LOMMEL, H., 1978: *Kleine Schriften*, Wiesbaden, Franz Steiner.
- LÜDERS, H., 1959: *Varuṇa*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, I. *Varuṇa und die Wasser*, 1951; II. *Varuṇa und das Rta*, 1959.
- MACDONELL, A.A., 1897: *The Vedic Mythology*, Strasbourg, Trübner (« Encyclopaedia of Indo-Aryan Research » III, 1 A). (Réimpr. Varanasi, Indological Book House, 1963.)
- MACDONELL, A.A., KEITH, A.B., 1912: *Vedic Index of Names and Subjects*, 2 vol., Londres, Murray. (Réimpr. Varanasi, Motilal Banarsidass, 1958.)
- MAJUMDAR, M.R., 1965: *Cultural History of Gujrat*, Bombay.
- MALAMOUD, Ch., 1977: *Le svādhyāya. Récitation personnelle du Veda. Taittirīya-Āraṇyaka, livre II. Texte traduit et commenté*, Paris, E. de Boccard (Publications de l'Institut de civilisation indienne, série in-8°, 42).
- MALAMOUD, Ch., 1977 (a): « Convergence d'un raisonnement mimāṃsaka et d'un motif poétique de l'Atharvasaṃhitā », *Indologica Taurinensia* III-IV, p. 307-312.

- MALAMOUD, Ch., 1987 : « Le Malencontre de La Boétie et les théories de l'Inde ancienne sur la nature de la société », in M. ABENSOUR éd., *L'Esprit des lois sauvages, Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris, Seuil, p. 173-182.
- MASSON-OURSEL, P., 1923 : *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*, Paris, Geldner.
- MAUSS, M., 1968-1969 : *Œuvres*, 3 vol., Paris, Éd de Minuit, I. *Les fonctions sociales du sacré*, 1968 ; II. *Représentations collectives et diversité des civilisations*, 1969 ; III. *Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, 1969. (Présentation de Victor KARADY.)
- MAYRHOFER, M., 1956-1976 : *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, 3 vol., Heidelberg, Carl Winter-Universitätsverlag.
- MEYER, J.J., 1952 : *Sexual Life in Ancient India*, 2^e éd., Londres, Routledge and Kegan Paul (trad. de *Das Weib im altindischen Epos*, Leipzig, 1915). (Réimpr. Delhi, Motilal Banarsidass, 1971.)
- MINARD, A., 1949 : *Trois Énigmes sur les Cent Chemins*, tome I, Paris, Les Belles Lettres, « Annales de l'université de Lyon » ; tome II, Paris, E. de Boccard, Publications de l'Institut de civilisation indienne, série in-8°, 3.
- MINARD, A., 1964 : *Bulletin de la Société linguistique de Paris*, LIX, 2.
- MONIER-WILLIAMS, sir M., 1899 : *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford, Oxford University Press. (Réimpr. Oxford, 1956.)
- MONTESQUIEU, 1949 : *Mes pensées*, in *Œuvres complètes I*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque de la Pléiade »).
- MUIR, J., 1872-1874 : *Original Sanskrit Texts*, 5 vol., 2^e éd., Londres. (Réimpr. Amsterdam, Oriental Press, 1967.)
- MUS, P., 1947 : « La stance de la plénitude BĀU V. 1.1. cf. III 2.1-9 », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 1947-1950, fasc. 1, p. 591-618.
- MUS, P., 1968 : « Où finit Puruṣa ? », in *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou*, Paris, E. de Boccard (Publications de l'Institut de civilisation indienne, série in-8°, 28).
- MYLIUS, K., 1965 : « Die Begriffsentwicklung von ai. *kuṣīda* und *kuṣīdin* in ihrer wirtschaftsgeschichtlichen Bedeutung », *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl Marx Universität, Leipzig*, 14, p. 41-43.
- NEISSER, W., 1924 : *Zum Wörterbuch des Rgveda*, Leipzig (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XVI, n° 4). (Réimpr. Nendeln, Kraus, 1966.)

- NIETZSCHE, F., 1899-1913 : *Gesammelte Werke*, tome IV, Leipzig (trad. fr. par J. Hervier, *Aurore, pensées sur les préjugés moraux*, Paris, Gallimard, 1970).
- OLDENBERG, H., 1909-1912 : *Ṛgveda. Textkritische und exegetische Noten*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung ; I : 1909 (Abhandlungen des kön. Ges. Wiss. Göttingen, Philol.-Hist. Kl. XI, 5) ; II : 1912 (XIII, 3). (Réimpr. Nendeln, Kraus / Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1970.)
- OLDENBERG, H., 1915 : « Zur Mythologie und Religion des Veda », zweite Folge, *Nachrichte von der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 1915, p. 167-190. (Repris dans OLDENBERG 1967, p. 339-362.)
- OLDENBERG, H., 1918 : « Die vedische Worte für "schön" und "Schönheit" und das vedische Schönheitsgefühl », *Nachrichten Göttingen*, 1918, p. 35-71. (Repris dans OLDENBERG 1967, p. 830-866.)
- OLDENBERG, H., 1919 : *Vorwissenschaftliche Wissenschaft, Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte*, Göttingen, Vandenhoecke und Ruprecht.
- OLDENBERG, H., 1923 : *Die Religion des Veda*, 2^e éd., Stuttgart-Berlin (réimpr. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977). (Trad. fr. de la 1^{re} édition de 1894, par V. Henry, Paris, Alcan, 1903.)
- OLDENBERG, H., 1967 : *Kleine Schriften*, herausgegeben von Klaus C. Janert, 2 vol., Wiesbaden, Franz Steiner.
- OMAN, J.C., 1905 : *The Mystics, Ascetics, and Saints of India*, Londres. (Réimpr. Delhi, Oriental Publishers, 1973.)
- OTTO, R., 1948 : *Varuṇa-Hymnen des Rig-Veda*, Bonn, Röhrscheid.
- RAGHAVAN, V., 1975 : *The Number of Rasa-s*, Foreword by M. HIRIYANNA, 3^e éd., Adyar, The Adyar Library Research Center.
- RAGHAVAN, V., 1978 : *Bhoja's Śṛṅgāra Prakāśa*, 3^e éd., Madras.
- RAMACHANDRAN, T.P., 1980 : *The Vyavahārika in Advaita Vedānta*, Madras.
- RAO, T.A. Gopinatha, 1916 : *Elements of Hindu Iconography*, 2 vol., Madras. (Réimpr. Varanasi/Delhi, Indological Book House, 1971.)
- RAU, N., 1957 : *Staat und Gesellschaft im Alten Indien nach den Brāhmaṇa-Texten dargestellt*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
- RENOU, L., 1939 : « Les éléments védiques dans le vocabulaire du sanskrit classique », *Journal asiatique*, n° 231, 3, p. 321-404.
- RENOU, L., 1939 : « L'ambiguïté du vocabulaire du Ṛgveda », *Journal asiatique*, n° 231, 2, p. 161-235.

- RENOU, L., 1941-1942: « Les connexions entre le rituel et la grammaire en sanskrit », *Journal asiatique*, n° 233, 1, p. 105-165.
- RENOU, L., 1947: *Les Écoles védiques et la formation du Veda*, Paris, Imprimerie nationale (« Cahiers de la Société Asiatique IX »).
- RENOU, L., 1952: *Grammaire de la langue védique*, Lyon, IAC (« Les langues du monde »).
- RENOU, L., 1953: *Religions of Ancient India*, Londres, The Athlone Press, University of London. (Jordan Lectures 1951.) (Réimpr. Delhi, Munshiram Manoharlal, 1972.)
- RENOU, L., 1954: *Vocabulaire du rituel védique*, Paris, Klincksieck.
- RENOU, L., 1955: « Études védiques 5: Atharva-veda et rituel », *Journal asiatique*, n° 251, 4, p. 405-438.
- RENOU, L., 1956: *Hymnes spéculatifs du Veda traduits du sanskrit et annotés*, Paris, Gallimard (« Connaissance de l'Orient », collection UNESCO d'œuvres représentatives).
- RENOU, L., 1961: *Grammaire sanscrite*, tomes I et II réunis, 2^e éd., Paris, Adrien-Maisonneuve.
- RENOU, L., 1978: *L'Inde fondamentale. Études d'indianisme réunies et présentées par Ch. Malamoud*, Paris, Hermann (collection « Savoir »).
- RENOU, L., EVP = *Études védiques et pāṇinéennes*, Paris, E. de Bocard, I: 1955; II: 1956; III: 1957; IV: 1958; V: 1959; VI: 1960; VII: 1960; VIII: 1961; IX: 1961; X: 1962; XI: 1963; XII: 1964; XIII: 1964; XIV: 1965; XV: 1966; XVI: 1967; XVII: 1969. (Publications de l'Institut de civilisation indienne, série in-8°, resp. fasc. 10, 12, 14, 16, 17, 18, 20, 22, 23, 26, 27, 30).
- RENOU, L., FILLIOZAT, J. et al., 1947: *L'Inde classique, Manuel des études indiennes*, 1947: tome I, Paris, Payot (« Bibliothèque scientifique »); 1953: tome II, Paris, Imprimerie nationale / Hanoï, École française d'Extrême-Orient.
- RHYS DAVIDS, T.N., STEDE, W., 1921-1925: *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*, Londres, Luzac.
- RUBEN, W., 1928: *Die Nyāyasūtra's. Text, Übersetzung, Erläuterung und Glossar*, Leipzig, Deutsche Morgenländische Gesellschaft. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XVIII, 2.) (Réimpr. Nendeln, Kraus, 1966.)
- RUEGG, D.S., 1959: *Contributions à l'histoire de la philosophie linguistique indienne*, Paris, E. de Bocard (Publications de l'Institut de civilisation indienne, série in-8°, 7).

- RUEGG, D.S., 1969: *La Théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra. Études sur la Sotériologie et la Gnoséologie du Bouddhisme*, Paris, Publications de l'École française d'Extrême-Orient.
- SACHAU, E.C., 1910: *Al Biruni's India*, ed. par Edward C. Sachau, Londres, Routledge and Kegan Paul. (Réimpr. Delhi, S. Chand, 1964.)
- SADNIK L., AITZETMÜLLER, R., 1955: *Handwörterbuch zu den altkirchenslavischen Texten*, La Haye, Mouton / Heidelberg, Carl Winter.
- SAUVAGET, J., 1948: '*Ahbār aṣ-Ṣīn wa l-Hind, Relation de la Chine et de l'Inde*, texte établi, traduit et commenté, Paris, Les Belles Lettres, « collection arabe ».
- SCHARFE, H., 1968: *Untersuchungen zur Staatsrechtslehre der Kauṭalya*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
- SCHELLER, M., 1959: *Vedisch priyā- und die Wortsippe frei, freien*, Freund, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.
- SCHLANGER, J., 1971: *Les Métaphores de l'organisme*, Paris, Vrin.
- SCHLERATH, B., 1960: *Das Königtum im Rg- und Atharvaveda. Ein Beitrag zur indogermanische Kulturgeschichte*, Wiesbaden, Deutsche Morgenländische Gesellschaft. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XXXIII, 2.)
- SCHMIDT, H.P., 1968: « The Origin of *ahimsā* », in *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou*, Paris, E. de Boccard, p. 625-655 (Publications de l'Institut de civilisation indienne, série in-8°, 28).
- SCHWAB, J., 1886: *Das altindische Thieropfer*, Erlangen.
- SENART, E., 1930: *Chāndogya-Upaniṣad*, traduite et annotée par E.S., Paris, Les Belles Lettres (collection « Émile Senart »).
- SHARMA, A., 1959-1960: *Beiträge zur vedischen Lexicographie*, Neue Wörter in M. Bloomfields Vedic Concordance, Munich (= PHMA 5/6).
- SHARMA, R.S., 1958: *Śūdras in Ancient India (A Survey of the Position of the Lower Orders down to circa A.D. 500)*, Delhi, Motilal Banarsidass.
- SHARMA, R.S., 1966: *Light on Early Indian Society and Economy*, Bombay, Manaktalas.
- SILBURN, L., 1955: *Instant et cause. Le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*, Paris, Vrin.
- SKÖLD, H., 1926: *The Nirukta. Its Place in Old Indian Literature. Its Etymologies*, Lund, Gleerup.

- SPROCKHOFF, J.F., 1976 : *Samnyāsa, Quellenstudien zur Askese im Hinduismus, I. Untersuchungen über die Samnyāsa-Upaniṣads*, Wiesbaden, Deutsche Morgenländische Gesellschaft. (Abhandlungen für die Kunde Morgenlandes XLII, 1.)
- STAAL, F. et al., 1983 : *Agni, The Vedic Ritual of the Fire Altar*, 2 vol., Berkeley, Asian Humanities Press.
- STERNBACH, L., 1963 : *Cāṅakya-Rāja-Nīti. Maxims on Rāja-nīti, compiled from various collections of maxims attributed to Cāṅakya*, Adyar, Adyar Library and Research Centre.
- STEVENSON, S., 1920 : *The Rites of the Twice-Born*, Londres, Oxford University Press. (Réimpr. Delhi, Oriental Books Reprint Corporation, Munshiram Manoharlal 1971.)
- STOLER MILLER, B. et al., 1984 : *Theater of Memory. The Plays of Kālidāsa*, New York, Columbia University Press.
- SVENBRO, J., 1984 : « Il taglio della poesia. Note sulle origini sacrificali della poetica greca », *Studi storici* 25, 4, p. 925-944.
- SYRKIN, A.Ia., 1967 : « K sistemizacii nekotorykh poniatii v sanskrite » (« Contributions à la systématisation de certains concepts en sanscrit »), *Semiotika i vostočnyie iazyki* (Sémiotique et langues orientales), Moscou, Nauka, p. 146-164.
- SYRKINE, A. Ia., TOPOROV, V.N., 1968 : « La Triade et la Tétrade », *Tel Quel* 35, p. 27-32.
- THIBAUT, G., 1904, 1 : *The Vedānta-Sūtras with the Commentary by Śaṅkarācārya* translated by..., 2 vol., Londres, Clarendon Press. (SBE XXXIV, XXXVIII.) (Réimpr. Delhi, Motilal Banarsidass, 1962.)
- THIBAUT, G., 1904, 2 : *The Vedānta-Sūtras with the Commentary by Rāmānuja* translated by..., Londres, Clarendon Press. (SBE XLVIII.) (Réimpr. Delhi, Motilal Banarsidass, 1962.)
- THIEME, P., 1938 : *Der Fremdling im Ṛgveda. Eine Studie über die Bedeutung der Worte ari, arya, aryaman und ārya*, Leipzig, Deutsche morgenländische Gesellschaft. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, XXIII, 2.) (Réimpr. Nendeln, Kraus, 1966.)
- THIEME, P., 1957 : *Mitra and Aryaman*, New Haven, Yale University Press. (Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences, 41, nov. 1957.)
- THIEME, P., 1970 : *Kleine Schriften*, 2 vol., Wiesbaden, Franz Steiner.
- THOMAS, C., 1975 : « Le village dans la forêt : sacrifice et renoncement dans le *Godān* de Premchand », *Puruṣārtha* 2, p. 205-252.
- TRICAUD, F., 1977 : *L'Accusation. Recherche sur les figures de l'agression éthique*, Paris, Dalloz (« Philosophie du droit », 17).

- TURNER, R.L., 1962-1969: *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages*, 11 fasc. et 1 vol. d'index, Londres, Oxford University Press.
- VAILLANT, A., 1948: *Manuel du vieux slave*, 2 vol., Paris, Institut d'études slaves.
- VARENNE, J., 1967: *Mythes et légendes extraits des Brāhmaṇa*, traduits du sanscrit et annotés, Paris, Gallimard (« Connaissance de l'Orient », collection UNESCO d'œuvres représentatives).
- VERPOORTEN, J.M., 1977: « Unité et distinction dans les spéculations rituelles védiques », *Archiv für Begriffsgeschichte* XXI, I, p. 59-85.
- VIENNOT, O., 1954: *Le Culte de l'arbre dans l'Inde ancienne. Textes et monuments brahmaniques et bouddhiques*, Paris, PUF (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études 59).
- VOLWAHSEN, A., 1968: *Architecture universelle, Inde bouddhique, hindoue et jaïne*, textes et photos, Fribourg, Office du Livre.
- WASSON, R.G., 1969: *Soma, Divine Mushroom of Immortality*, New York, Harcourt Brace Jovanovich.
- WEBER, A., 1882: *The History of Indian Literature* translated from the second German Edition by John Mann and Theodore Zachariae, Londres, Trübner.
- WEBER, Max, 1920: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, II. Hinduismus und Buddhismus*, Tübingen, J.C.B. Mohr. (Réimpr. Tübingen, 1972.)
- WHITNEY, W.D., 1885: *The Roots, Verb-forms and Primary Derivatives of the Sanskrit Language*, Leipzig, Breitkopf und Härtel.
- WHITNEY, W.D., 1905: *Atharva-Veda Saṃhitā*, translated with a Critical and Exegetical Commentary, 2 vol., Cambridge, Mass., Harvard University (Harvard Oriental Series, VII, VIII).
- WINTERNITZ, M., 1905: *Geschichte der indischen Literatur. I* (trad. angl. par S. Ketkar, revue par l'auteur, Calcutta, University Press, 1926).
- WINTERNITZ, M., 1920: *Die Frau in den indischen Religionen. I. Die Frau im Brahmanismus*, Leipzig, Curt Kabitzzsch. (Extrait de *Archiv für Frauenkunde und Eugenetik*, II et III.)
- WINTERNITZ, M., 1924-1925: « Die Vrātyas », *Zeitschrift für Buddhismus* VI, p. 48.
- YALMAN, N., 1963: « On the Purity of Women in the Castes of Ceylon and Malabar », *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 93, p. 25-58.
- ZIMMERMANN, F., 1982: *La Jungle et le fumet des viandes, un thème écologique dans la médecine hindoue*, Paris, Gallimard/Seuil.

Abréviations

AitĀ	: Aitareya-Āraṇyaka
ĀitB	: Āitareya-Brāhmaṇa
ĀpDhS	: Āpastamba-Dharma-Sūtra
ĀpŚS	: Āpastamba-Śrauta-Sūtra
AśvGS	: Aśvalāyana-Gṛhya-Sūtra
AS	: Atharva-Saṃhitā (Saṃhitā de l'Atharva-Veda)
BaudhDhS	: Baudhāyana-Dharma-Sūtra
BAU	: Bṛhad-Araṇyaka-Upaniṣad
BhŚSPaitr	: Bhāradvāja-Paitṛmedhika-Sūtra
ChU	: Chāndogya-Upaniṣad
GauDhS	: Gautama-Dharma-Sūtra
GopB	: Gopatha-Brāhmaṇa
GobhGS	: Gobhila-Gṛhya-Sūtra
HGS	: Hiraṇyakeśi-Gṛhya-Sūtra
JB	: Jaminīya-Brāhmaṇa
JUB	: Jaiminiya-Upaniṣad-Brāhmaṇa
KātŚS	: Kātyāyana-Śrauta-Sūtra
KS	: Kāṭhaka-Saṃhitā
Kauś	: Kauśika-Sūtra de l'Atharva-Veda
KauṣB	: Kauśitaki-Brāhmaṇa
KhādiraGS	: Khādira-Gṛhya-Sūtra
Mitākṣarā	: commentaire de Vijñāneśvara <i>ad</i> Yājñavalkya-Smṛti
MS	: Maitrāyaṇī-Saṃhitā
Manu	: Manu-Smṛti (Mānava-Dharma-Śāstra)
Mbh	: Mahābhārata
MNU	: Mahā-Nārāyaṇa-Upaniṣad
PB	: Pañcaviṃśa-Brāhmaṇa
RS	: Rk-Saṃhitā (Saṃhitā du Ṛg-Veda)
ŚB	: Śatapatha-Brāhmaṇa (recension Mādhyandina)
SBE	: Sacred Books of the East
TA	: Taittirīya-Āraṇyaka
TB	: Taittirīya-Brāhmaṇa
TS	: Taittirīya-Saṃhitā
TU	: Taittirīya-Upaniṣad
VS	: Vājasaneyi-Saṃhitā
VaiGS	: Vaikhānasa-Gṛhya-Sūtra
VāsDhS	: Vāsiṣṭha-Dharma-Sūtra
Yāj	: Yājñavalkya-Smṛti
YogaS	: Yoga-Sūtra

Index des passages cités*

Aitareya-Āraṇyaka

II 1, 2, 73; 3, 2, 136; 3, 6, 252; 4, 243; 4, 3, 244

Aitareya-Brahmaṇa

I 1, 211; 24, 232, 235;
II 1, 248; 3, 214; 4, 231; 6, 205, 217; 7, 200; 11, 214;
14, 211, 217, 218; 40, 223;
III 8, 271; 15, 271; 18, 73;
33, 246, 266;
IV 23, 276; 29, 280;
V 1, 285; 2, 285; 3, 290; 4, 284; 18, 284; 22, 277;
VI 3, 287;
VII 1, 211, 213, 215; 9, 85, 132; 13, 127, 129; 24, 200; 30, 249; 31, 249; 33, 134;

VIII 12, 233

Aitareya-Upaniṣad

III 13, 244

Amarakoṣa

I 7, 21, 172; 7, 32, 172;
II 7, 57, 143

Āpastamba-Dharma-Sūtra

I 3, 27, 14; 3, 31, 21; 3, 33, 21; 3, 36 à 41, 15; 3, 43, 21; 3, 44, 21; 4, 2, 21; 4, 5, 21; 7, 30, 21; 9, 24, 201; 15, 23, 15; 16, 1, 16; 31, 22, 15; 31, 25, 15;
II 2, 2, 29; 2, 5, 29; 4, 9, 24; 4, 11, 24; 5, 13, 15; 8, 2, 23; 9, 7, 19

Āpastamba-Śrauta-Sūtra

III 3, 1, 51;
VII, 2, 13, 105; 23, 7, 218;
X 20, 8, 97;
XIII 18, 9, 139;
XV 15, 259;
XVI 19, 11, 101;
XIX 2, 15, 83;
XX 17, 1, 94, 100

Āpastamba-Yajña-Paribhāṣā-Sūtra

1, 47; 30, 41; 143, 51

Arthaśāstra

I 1, 4, 96; 7, 3 à 5, 145; 7, 7, 149; 8, 17, 151; 10, 16, 153;
II 1, 39 à 45, 150; 13, 9, 14;
VI 1, 1, 138;
VII 17, 1 à 8, 225;
IX 7, 60, 150; 7, 80, 149, 150;
XII 1, 10 à 16, 153

Atharvaśira-Upaniṣad

V, 141

Atharva-Samhitā

I 10, 1, 183, 189;
IV 31, 179; 32, 179;
V 18, 9, 188, 192; 28, 3, 72;
VI 42, 1, 190; 42, 3, 188; 65, 1, 190; 117, 1, 125; 117, 135; 118, 135; 119, 135; 119, 2, 126; 122, 1, 72; 130, 296;
VII 10, 28, 251; 22, 2, 186; 70, 5, 192; 93, 1, 187; 116, 3, 186;
IX 2, 23, 188;
X 8, 44, 191;
XI 1, 30, 45; 5, 1, 82; 5, 3, 82; 5, 4, 83; 7, 32; 8, 2, 188;
XII 1, 35, 72; 1, 42, 72; 3, 2, 59; 3, 5, 60;
XIII 1, 56, 242;
XIV 2, 52, 62;
XV 14, 184;
XIX 53, 10, 191

Atharva-Samhitā (version paippalāda)

I 92, 4, 190

Āśvalāyana-Grhya-Sūtra

IV 1, 99; 2, 99; 3, 99

* Les chiffres en gras désignent les références au texte cité, les chiffres en maigre désignent les pages de ce livre où l'on trouvera les passages en question.

- Baudhāyana-Dharma-Sūtra
 I 3, 37, 21; 6, 1, 69; 6, 3, 70;
 II 8, 11, 14; 13, 2, 25; 18, 7, 25; 18, 9, 25; 18, 10, 25; 18, 12, 25;
 III 1, 14 sq., 109; 3, 1, 63; 3, 5, 23
- Bhagavad-Gītā
 III 13, 23;
 XVII 10, 14
- Bhāgavata-Purāṇa
 III 5, 31, 90
- Bharadvāja-Śrauta-Sūtra,
 Paitrmedhika-Sūtra
 II 11, 3, 99;
 XVIII 40, 254
- Brahma-Upaniṣad
 III, 131
- Bṛhad-Araṇyaka-Upaniṣad
 I 4, 11, 157, 239; 4, 17, 139; 5, 17, 128;
 II 3, 6, 88;
 III 9, 26, 88;
 IV 2, 2, 243; 2, 4, 88; 3, 21, 88; 4, 22, 90;
 V 1, 1, 33, 88, 90; 4, 25, 88; 5, 15, 88; 14, 5, 141;
 VI 2, 15, 107
- Bṛhad-devatā
 II 26, 231
- Bṛhaspati-Smṛti
 I 5, 203; 11, 203; 111, 145; 113, 145;
 II 42, 203;
 XI 2, 119
- Chāndogya-Upaniṣad
 I 10, 3, 27; 10, 4, 27;
 III 12, 7, 89;
 V 10, 1, 107; 10, 3, 86;
 VIII 1, 1, 89; 5, 3, 107; 14, 87
- Daśakumāracarita
 II, 145, 164 sq.
- Garuda-Purāṇa
 I 205, 91, 135
- Gautama-Dharma-Sūtra
 X 65, 39;
- XI 29, 30; 30, 30;
 XV 16, 98
- Gobhila-Gṛhya-Sūtra
 I 9, 16, 54;
 IV 4, 26, 135
- Gopatha-Bṛāhmaṇa
 I 1, 1, 245; 1, 3, 270; 1, 24, 211; 1, 26, 211; 2, 15, 26; 2, 20, 268; 3, 19 245; 6, 12, 26
- Hiraṇyakeśi-Gṛhya-Sūtra
 I 7, 23, 49
- Hitopadeśa
 I 43, 146
- Indische Sprüche (Böhtlingk)
 N^o 962, 195; 4040, 199;
 1453, 195; 4071, 130;
 4156, 304; 5114, 210;
 7487, 117
- Jabala-Upaniṣad
 IV, 133
- Jaiminiya-Bṛāhmaṇa
 I 42 à 44, 206; 138, 237;
 II 393 à 397, 75; 419 à 429, 250
- Jaiminiya-Upaniṣad-Bṛāhmaṇa
 I 3, 1, 10, 102
- Kāmasūtra
 I 2, 1 à 41, 147, 168; 2, 9, 158; 2, 22, 150;
 VI 6, 5, 153
- Kāśikāvṛtti
 IV 2, 14, 16
- Kāthaka-Gṛhya-Sūtra
 XII 8 1, 50
- Kāthaka-Saṃhitā
 VIII 15, 269;
 XX 6, 83;
 XXIV 9, 234;
 XXVI 13, 267;
 XXVII 9, 220, 221, 223; 17, 254
- Kātyāyana-Śrauta-Sūtra
 I 2, 1, 47; 8, 34, 51; 8, 43, 51;
 VI 5, 2, 53;
 XVI 1, 7, 79; 1, 17, 79; 1, 19, 57; 2, 14, 85

- Kauśika-Sūtra**
 XIV 26, 179; 27, 179; 31, 180;
 XLVI 36, 135
- Kauṣītaki-Brāhmaṇa**
 I 1, 267;
 II 1, 43;
 VII 3, 65;
 XI 3, 206;
 XX 4, 284;
 XXI 4, 284;
 XXII 2, 281, 282;
 XXVI 7, 284
- Kāvya prakāśa**
 X 52, 298, 303
- Khādīra-Grhya-Sūtra**
 I 1, 16, 49; 5, 6, 49
- Kumārasambhava**
 V 8, 111; 11 à 25, 211
- Mahābhārata (Bombay)**
 I 120, 17 à 20, 122; 180, 11, 199;
 III 52 à 79, 241; 260, 6, 23;
 V 9, 11, 172; 37, 17, 137;
 124, 34 à 38, 145, 148, 149; 128, 49, 137;
 XII 60, 36, 39; 255, 8, 90
- Mahā-Nārāyaṇa-Upaniṣad**
 428, 185
- Maitrāyaṇi-Saṃhitā**
 I 1, 3, 48; 6, 7, 268; 7, 2, 235;
 III 2, 6, 83; 6, 3, 74; 7, 10, 233;
 IV 1, 9, 48; 6, 4, 220
- Maitri-Upaniṣad**
 IV 3, 147
- Māṇḍūkya-Upaniṣad**
 3 à 7, 140
- Manu-Smṛti (Mānava-Dharma-Śāstra)**
 I 88, 40;
 II 2, 96, 153; 4, 96, 153; 22, 94; 36, 18; 37, 18; 56, 15; 176, 145; 224, 148;
 III 32, 166; 77, 99; 87, 20; 94, 23; 116, 23; 118, 23; 122, 18; 151, 98; 215, 18; 219, 18; 244, 18; 245, 18; 246, 19; 249, 18; 260, 19; 285, 23;
 IV 32, 63; 109, 16; 142, 16, 17; 151, 15; 176, 145, 146; 205, 98; 223, 70;
 V 69, 18; 97, 203; 138, 15;
 VI 23, 114; 35, 132; 37, 132; 80, 16;
 VII 14, 201, 202; 17, 202; 20, 201, 202; 24, 202; 58, 201; 212, 137; 213, 137;
 VIII 1, 201; 8, 201; 11, 201; 26, 145; 113, 226; 306, 203;
 IX 106, 127; 107, 127; 138, 128;
 X 125, 15; 126, 39;
 XII 38, 146
- Mārkaṇḍeya-Purāṇa**
 III 40, 130;
 CXXXVI 7, 197
- Meghadūta**
 I 30, 30
- Mṛgendrāgama**
 Chap. III, 258
- Mudrārākṣasa**
 I 21, 297
- Muṇḍaka-Upaniṣad**
 I 2, 10, 86
- Naiṣadhacarita**
 IV 75, 300;
 XX 84, 302; 92, 302; 93, 302; 96, 302
- Narada-Smṛti (Nāradiya-Dharma-Śāstra)**
 I 2, 203; 10, 150;
 IV 5, 135; 6, 130; 9, 130
- Nāṭyaśāstra**
 XVIII, 154
- Nirukta**
 I 12 à 14, 243;
 II 11, 128;
 III 2, 26;
 V 2, 231
- Nyāya-Sūtra**
 IV 56, 125; 60, 125, 133; 61, 133; 62, 133; 63, 133

- Pañcatantra
 I 381, 195;
 IV 17, 195
- Pañcaviṃśa-Brahmaṇa
 I 1, 2, 261;
 VI 5, 2, 209;
 VII 2, 282;
 IX 2, 22, 270;
 X 6, 1, 279; 6, 2, 281; 6, 3, 280;
 XXI 2, 1, 164;
 XXII 10, 3, 247
- Pāṇini
 V 2, 51, 140;
 VIII 2, 60, 117
- Pāraskara-Gṛhya-Sūtra
 I 4, 16, 141; 5, 16, 62
- Patañjali (Mahābhāṣya *ad* Pāṇini)
 II 2, 34, 143;
 IV 4, 62, 22
- Pūrvamīmāṃsā-Sūtra (Jaimini-Sūtra)
 I 1, 2, 152
- Raghuvamśa
 I 25, 146; 71, 130;
 III 20, 130;
 IX 65, 195
- Ratnāvalī, *passim*, 15
- Rk-Saṃhitā
 I 12, 282; 24, 6, 182; 37, 7, 183, 187; 48, 6, 59; 51, 15, 190; 62, 9, 52; 74, 282; 80, 1, 190; 80, 11, 187; 85, 284; 86, 8, 46; 87, 4, 116; 101, 284; 103, 285; 104, 2, 185; 113, 6, 159; 123, 10, 189; 139, 2, 187; 152, 76; 162, 10, 53; 162, 16, 235; 164, 39, 271; 164, 45, 141; 169, 7, 116;
 II 23, 12, 182; 24, 2, 183; 24, 13, 116; 24, 14, 182, 188, 189; 27, 4, 116; 27, 9, 242; 28, 9, 115; 32, 12, 185; 34, 285;
 III 20, 2, 236; 31, 6, 221; 35, 286; 53, 8, 259; 60, 282;
- IV 17, 2, 187; 17, 10, 189; 28, 4, 199; 31, 6, 182;
 V 6, 10, 186; 7, 5, 46; 7, 10, 182, 184; 42, 10, 45;
 VI 1, 1, 218; 1, 9, 45; 3, 2, 45; 15, 285; 15, 13, 58; 17, 9, 187; 25, 2, 185; 70, 4, 285;
 VII 3, 284; 4, 7, 26; 36, 4, 186; 60, 11, 182, 185; 61, 1, 186; 86, 6, 182, 185;
 VIII 2, 6, 285; 4, 5, 182; 6, 13, 187; 18, 16, 186; 19, 15, 185; 31, 16, 131; 32, 3, 188; 32, 21, 186; 47, 17, 116, 129; 48, 8, 182; 68, 7, 285; 70, 3, 191; 71, 2, 186; 75, 282; 78, 6, 186; 79, 5, 152; 84, 4, 187, 188; 89, 3, 279; 89, 4, 279;
 IX 83, 1, 56;
 X 8, 4, 235; 16, 4, 236; 16, 5, 58, 59; 16, 7, 59; 20, 2, 267; 32, 3, 249; 34, 116; 34, 8, 183; 34, 10, 116; 35, 4, 185; 48, 2, 184; 82, 2, 180; 83, 179, 188; 83, 1, 180; 83, 4, 180, 191; 84, 179, 188; 84, 2, 183; 84, 4, 180; 85, 40, 62; 90, 192, 238; 94, 4, 141; 112, 8, 189; 113, 6, 183; 114, 5, 215; 117, 6, 25; 128, 6, 186; 129, 192; 129, 3, 91; 147, 1, 190; 152, 5, 185
- Śabara-Bhāṣya *ad* Pūrvamīmāṃsā-Sūtra
 VI 2, 31, 122;
 IX 1, 7, 257;
 X 4, 23, 272;
 XI 1, 6 à 10, 250
- Śabdakalpadruma
 Vol. IV, p. 224, 172;
 Vol. V, p. 533, 172
- Śakuntalā
 I 15, 110; 25, 110; 26, 110;
passim, 298 sq.

Sarvadarśanasamgraha

Chap. VII, 303

Śatapatha-Brāhmaṇa

(recension Mādhyandina)

I 1, 1, 2 à 19, 131; 1, 2, 1, 44; 2, 3, 1 à 5, 129; 2, 4, 3, 43; 2, 5, 14, 105; 3, 2, 1, 105, 266; 4, 1, 10, 268; 4, 1, 10 à 17, 245; 7, 2, 1, 98; 7, 2, 1 à 16, 121; 7, 3, 18, 291; 7, 3, 27, 51; 7, 4, 4, 101; 7, 4, 9, 223, 266, 270; 7, 4, 19, 50; 8, 1, 6, 29; 8, 3, 11 à 19, 259;

II 1, 2, 13, 208; 1, 8, 2, 263; 2, 1, 13, 267; 2, 2, 1, 222; 2, 2, 6, 97; 2, 3, 2, 235; 2, 4, 15, 52; 5, 2, 6, 288; 5, 2, 20, 96; 5, 2, 27, 288; 6, 1, 48, 17; 8, 3, 6 sq., 48;

III 1, 2, 10, 105; 1, 3, 4, 106; 1, 3, 28, 61; 1, 4, 3, 249; 2, 1, 18 à 23, 176; 2, 1, 25 à 31, 176; 2, 4, 3 à 6, 176; 2, 4, 10, 279; 3, 3, 1, 56; 3, 3, 19, 75; 3, 4, 6, 261; 3, 4, 15, 261; 4, 1, 2, 55; 4, 2, 1, 231; 4, 2, 5, 231; 4, 2, 8, 243; 4, 3, 3, 53; 5, 3, 1, 266; 5, 4, 16, 228; 6, 2, 1 à 12, 128; 6, 2, 16, 98, 123, 125; 6, 2, 26, 213, 253; 6, 4, 1, 101; 7, 4, 11, 214;

III 8, 1 à 15, 217; 8, 2, 1 à 6, 217; 8, 2, 16, 211; 8, 2, 27, 217; 8, 3, 1, 218; 8, 3, 1 à 19, 121; 8, 3, 8, 218; 8, 3, 10, 218; 8, 3, 14, 218; 8, 3, 15, 218; 8, 3, 27, 219; 8, 3, 37, 219; 8, 4, 1, 214; 9, 4, 2, 219; 9, 4, 8, 224; 9, 4, 12, 267;

IV 1, 2, 4, 43; 2, 2, 1, 220; 2, 2, 4, 222; 5, 2, 16, 54; 5, 5, 1, 260; 5, 7, 3, 279;

V 1, 1, 1, 238, 250; 4, 1, 3, 288; 4, 2, 3, 55; 4, 4, 7, 203;

VI 1, 1, 1, 45, 266; 1, 1, 2, 243; 1, 1, 5, 44; 1, 1, 11, 244; 1, 2, 12, 44; 1, 2, 13, 262; 1, 2, 17, 263; 1, 2, 19, 77, 78; 1, 2, 22, 57, 264; 1, 2, 23, 283; 1, 2, 25, 81; 1, 2, 26, 262; 1, 3, 9, 43; 2, 1, 1, 79; 2, 1, 9, 35; 2, 1, 18, 106; 2, 2, 6, 270; 2, 2, 27, 61, 126; 2, 3, 1, 83; 2, 3, 3, 83; 2, 3, 5, 83; 3, 1, 24, 85; 3, 1, 38, 80; 3, 1, 43, 142, 277; 3, 3, 4, 84, 132; 3, 3, 5, 84; 4, 4, 13, 157; 4, 4, 14, 84, 85; 5, 1, 1, 57; 5, 4, 6, 68;

VII 1, 1, 3, 127; 1, 1, 4, 127, 289; 1, 2, 23, 73; 3, 1, 26, 57; 4, 1, 1, 64; 4, 2, 3, 83; 5, 2, 1, 79; 5, 2, 23, 106; 7, 2, 2, 289;

VIII 1, 1, 38, 268; 4, 1, 13, 277; 4, 1, 14 à 45, 259; 6, 2, 13, 245; 7, 2, 2, 81;

IX 1, 1, 13, 100; 5, 1, 58, 83;

X 1, 3, 1, 77, 78; 1, 3, 4, 78, 262; 2, 1, 1 à 11, 264; 2, 2, 1, 266; 3, 2, 1, 264; 3, 5, 8, 185; 4, 2, 1, 264; 4, 2, 2, 262; 4, 2, 3, 263; 4, 2, 19, 66; 4, 3, 2, 262; 4, 3, 9, 250, 263; 6, 5, 1, 72;

XI 5, 2, 1, 265; 5, 2, 4, 265; 5, 4, 12, 82; 5, 7, 1, 35; 6, 1, 1, 206; 6, 5, 6, 91;

XII 6, 1, 1, 266; 7, 3, 12, 239;

XIII 2, 1, 5, 293; 2, 4, 1, 72, 100; 2, 4, 3, 99; 2, 10, 1, 216; 2, 10, 2, 216; 4, 1, 3, 40; 4, 3, 11, 119;

XIV 1, 1, 1, 270; 1, 2, 21, 57

Subhāṣitaratnaḷoṣa

N° 1713, 10

Svapnavāśavadattā

I 25, 110

Taittirīya-Āraṇyaka

- I 1, 9, 73; 12, 1, 254; 31, 154;
 II 19, 141;
 III 11, 104; 12, 104;
 X 23, 14; 24, 1, 185; 64, 1, 188

Taittirīya-Brāhmaṇa

- I 1, 9, 4, 26; 3, 10, 6, 20; 3, 10, 8, 193; 5, 4, 2, 221; 5, 9, 1, 246; 6, 4, 1, 261; 7, 8, 5, 17;
 II 1, 2, 1, 46; 4, 1, 11, 180; 4, 2, 3, 192; 8, 5, 2, 189;
 III 3, 6, 8, 62; 6, 6, 4, 45; 7, 2, 1, 28; 7, 7, 1, 239; 7, 9, 8, 125; 9, 3, 1, 100; 12, 3, 1, 192

Taittirīya-Saṃhitā

- I 1, 2 à 11, 270; 1, 7, 1, 59; 3, 5, 8, 101; 7, 1, 1, 50;
 II 1, 5, 4, 128; 1, 10, 2, 96; 4, 2, 1, 269; 5, 1, 1, 74; 5, 3, 4, 27; 6, 4, 2, 141; 6, 5, 5, 62; 6, 6, 1, 141, 209;
 III 3, 8, 1, 125; 3, 8, 3, 126; 4, 10, 5, 260;
 V 2, 4, 1, 271; 2, 8, 1, 83; 2, 9, 4, 102; 3, 5, 2, 81; 4, 2, 1, 268; 4, 9, 1, 94; 5, 5, 2, 83; 5, 5, 4, 83; 7, 23, 1, 53;
 VI 1, 6, 1, 128; 1, 8, 1, 94; 1, 9, 6, 75; 1, 11, 6, 61; 2, 2, 1, 233; 2, 11, 1, 266; 3, 7, 5, 218; 3, 9, 6, 218; 3, 10, 3, 218; 3, 10, 4, 211; 3, 10, 5, 98, 120; 3, 11, 2, 219; 4, 5, 7, 106; 4, 11, 1 à 4, 220; 4, 11, 2, 221; 5, 6, 26; 5, 9, 1, 55; 5, 11, 2, 103; 6, 7, 2, 242;
 VII 1, 1, 276; 1, 4 à 7, 290; 2, 2, 1, 94; 2, 11 à 20, 294; 3, 11, 1, 119

Taittirīya-Upaniṣad

- I 6, 1, 90

Vaikhānasa-Gṛhya-Sūtra

- I 1, 50

Vaikhānasa-Smārta-Sūtra

- V 8, 64;

- IX 7, 64

Vājasaneyi-Saṃhitā

- II 20, 191;

- III 45, 96;

- XI 10, 84; 16, 132;

- XII 57 à 60, 74; 62, 74; 65, 76;

- XXII 34, 293;

- XXIV 1, 94;

Vāmana-Purāṇa

- XXXIV 77, 22

Vāsiṣṭha-Dharma-Sūtra

- XIV 21, 16

Vāyu-Purāṇa

- LXXVII 106, 134;

- CVIII 89, 134;

- CX 60, 134;

- CXI 29, 134; 30, 134;

Vedānta-Sūtra

- I 3, 26, 272;

- III 1, 8, 30; 4, 28, 28

Viṣṇudharmottara-Purāṇa

- III 12, 1, 257; 93, 1, 253; 108, 272

Viṣṇu-Smṛti

- XV 44, 128; 45, 127;

- LXVII 43, 49

Viṣṇu-Purāṇa

- III 5, 1, 15; 11, 7, 146

Yājñavalkya-Smṛti

- I 33, 14; 105, 23; 122, 97; 155, 16; 244, 23; 359, 203;

- II 21, 145;

- III 57, 133; 83, 87

Yoga-Sūtra

- II 12, 30; 13, 30

Index sanscrit (Ordre alphabétique sanscrit)

Sont mentionnés les passages où les termes sanscrits font, pour eux-mêmes, l'objet d'une remarque de morphologie, d'étymologie ou de sémantique.

- aṃhas*, 75
adhvaryu, 229 n. 9
annāda, 185
agni, 244 sq.
apaciti, 199 n. 14
araṇya, 95
artha, 150 n. 48
arthavāda, 42, 44
ARH, 117
avatta, 211 n. 1
ava DAY, 121, 211 n. 1
avadāna, 121, 211 n. 1
ava DO, 121, 211 n. 1
aśman, 219
ābhū, *ābhū*, 91 n. 64
ābhūti, 189 n. 62
indra, 243
iṣṭi, 246 n. 16
iṣṭāpūrta, 107
ucchiṣṭa, 16
uchiṣṭa, 25 n. 46
uñṣiṣṭa, 26
ṛṇa, 115, 118
rta, 73
ṛṣi, 120
ojas, 180, 183
kusīda, 119
cayate, 116
tanū, 235
tanūnapāt, 231 n. 15
turiya, 140
tmanā, 191 n. 70
dakṣa, 188
daṇḍa, 202 n. 19
dikṣā, 245
niryātana, 199 n. 14
niṣkr̥ti, 199 n. 14
nr̥mṇa, 184
nyagrodha, 249
patnisam̐yāja, 213
paśu, 79
paśubandha, 212
pāriplava, 119 n. 22
putra, 127 sq.
puruṣārtha, 145 n. 31
pratimā, 255
priya, 232 à 235
brahmacarya, 120
bhūman, *bhūmān*, 72
bhūmichidra, 96
manotā, 218
manyu, 179 à 194
mānuṣa, 246
mūrti, 255
meni, 200
yama, 202 n. 19
yūpa, 248
vibhakti, 211, 287 n. 22
viś, 180, 288
viśva, 180
vyavahāra, 180 n. 48
ŚAD, 189 n. 64
samit̥r, 212 n. 6
śiśna, **śiśan*, 185
śṛṅgāra, 154 sq.
saṃ NĪ, 129
saṭina, 189
satya, 189
sahas, 180, 183
sāman, 233
smara, 296 sq.
sva, 187, 191 n. 70
svayam, 191 n. 70

Index général

- absence de crainte (*abhaya*), 88, 141
absolu, les lieux où il se révèle, 89 *sq.*,
102, 140 *sq.*, 244, 252, 256, 271
achat du *soma*, 75 n. 17
accord (*sāman*), 233
accouplement (*mithuna*), 216
acte de vérité (*satyakriyā*), 242
action en retour (*pratikriyā*), 199
Aditi, 26, 270
Āditya, 26
adjonction (*adhyāsa*), 285
agencement de versets (*stoma*), 281
Agni, 46, 77, 125 *sq.*, 186 *sq.*, 241, 260,
264 *sq.*
Kravyāda, 58 *sq.*
Jātavedas, 58, 268
Hiraṇyaretas, 168 n. 16
Mātariśvan, 231 n. 15
Vaiśvānara, 268
Sviṣṭakṛt, 291
agnihotra, rite quotidien d'oblation au
feu, 27, 28 n. 58, 48, 206 *sq.*
agniṣtoma, forme de base de sacrifice de
soma, 228, 276
agréable (*preyas*), 143
aigle (*śyena*), donne sa forme à l'autel
du feu, 264
aiguilles (*sūci*), 216
alcool (*surā*), 180 n. 25
alliance du sacrificiant et des officiants
(*tānūnaptra*), 124 n. 37, 213 n. 7,
225-240, 269
allitération (*ninṛtti*), 284
amitié (*sakhya*), 230
amour, 295-304; voir Désir, mémoire,
Smara
androgyné divin (*ardhanariśvara*), 174
n. 36
âne, 296 n. 2
angoisse, 75
aniconisme védique, 254 *sq.*, 258 *sq.*
année, 263, 277, 288
antériorité du *brahman* par rapport au
kṣatra, 239 *sq.*
« apaisement », euphémisme pour
« mise à mort », 101, 212, 217
« appels » de séduction (*hāva*), 172
Āraṇyaka, texte « forestier », 107
n. 66
arbre, 101, 209, 249, 252
architecture, 31
articulation cosmique (*ṛta*), 67, 271
Asura, adversaires et rivaux des dieux,
65, 176 *sq.*, 232-234
leur oblation égoïste, 238, 250
Atharva-Veda, s'ajoute au Triple
Savoir, 140
ātman, voir Soi
aumône, 14, 21, 82
aurore, 43, 115, 270
Aurva, 210 n. 37
autel (*vedi*), 218 n. 20
autel « supérieur » (*uttaravedi*) pour
le sacrifice animal, 213.
autonomie, 191
« autre personne » (*itara ātmā*), image
du sacrificiant, 259
bain terminal (*avabhṛtha*), 229
banquet commun (*sampā*) aux dieux et
aux hommes, 213 n. 7, 253
banyan (*nyagrodha*), 249
bastonnade, 203
bâton du châtement (*danḍa*), 202
bêche (*abhṛi*), 84
bétail (*paśu*), 79 *sq.*, 84

- beurre clarifié (*ājya, ghṛta*), 26, 46
 n. 27, 218 n. 20, 282 n. 15
- Bhaga, 270
- Bhr̥gu, 206 sq.
- bien (*śreyas*), 143
- bien-aimé (*priya*), 232-235, 269
- biographie, 303-305
- bois d'ascétisme (*tapovana*), 110
- bois de friction (*araṇi*), 82, 174, 260
- bon à rien (*anaddhāpuruṣa*), 84 sq., 132
- bouddhisme, 71, 303 n. 14
- bouillie de riz (*brahmaudana*), 59
- boulettes de farine (*piṇḍa*), oblation aux Mânes, 18 sq., 130, 197
- bourreau sacrificiel (*śamitr*), 45, 53, 212
- Brahmā, 168
- brahmaloka*, 134
- brahman*, 40, 131, 189, 239 sq.; voir Absolu
- brahmanes, « dieux visibles », 97
- brahmanisme, 94
 et hindouisme, 37 sq., 68 sq., 102 sq.
- brahmayajña*, 50, 108
- branche védique (*śākhā*), 15
- Br̥haspati, Brahmaṇaspati, 43, 186 sq., 238 sq.
- « breuvage de puissance » (*vājapeya*), 238 sq.
- brique (*iṣṭakā*), 56, 76, 78, 212, 262 sq., 289
 « invincible » (*aṣāḍhā*), 57, 81
 « remplisseuse d'espace » (*lokaṃpr̥ṇā*), 81 sq.
 « naturellement perforée » (*svayamātr̥ṇā*), 83 sq.
- Buts de l'homme (*puruṣārtha*), 142-161, 168-170
 forment un groupe de trois (*trivarga*), 143
 de quatre (*caturvarga*), 143
- caillé (*dadhi*), 27
- calcul des dimensions (de l'édifice), 31
- cantate (*stotra*), 281
- cauchemar, 129
- causalité sacrificielle, 43
 effet différé, 67
- causatif: *dharma* « causatif » des brahmanes, 40 n. 8
- cavité du cœur, 89
- cendres, excréments d'Agni, 79
- chemin du couteau (*asipatha*), 216
- cheval, 84, 291; voir Sacrifice du cheval chronologie et mémoire, 303 sq.
- ciel (*svarga*), 31, 131, 167 n. 15, 214, 216, 250
- cinq, cinquième, 139, 285 sq.
- citations, 278
 « classe » de la société (*varṇa*), 29, 122, 140, 156-159, 290 sq.
- coalescence de significations (*śleṣa*), 194
- code alimentaire, 14
- cœur, 218 n. 20
- combustible, 82
- commencement, 221-224
- commensalité, 37 sq.
- communion, 213 n. 7, 214
- compétition, 238 sq.
- congruence numérique (*sampad*), 294
- connexion ésotérique (*nidāna*), 214, 230, 232, 279
- conquérant adverse (*vijayin*), 153 sq.
- consécration du sacrificiant (*dikṣā*), 60 sq., 65, 74, 126, 209, 214, 229, 233, 245
- consécration royale (*rājasūya*), 84 n. 46, 157, 191, 203
- continu et discontinu, 56, 220 sq., 262
- contrat d'amitié (*mitra*), 236
- contrat social, 124 n. 37, 237; voir Alliance
- corps matériel (*śarīra*) des dieux Soma et Agni, 260 sq., 270
- corps comme totalité ou partie centrale de la personne (*tanū*), 231 sq., 234-237, 260-262, 270
- corps sacrificiel, 61, 127, 223 n. 42
- cortège d'animaux, 84, 157
- cosmogonies, 28
- couches de briques, 78
- coulée (*dhārā*) de soma, 220
- courroux (*manyu*), 179-194, 208
- courtisane (*ganikā*), 164-177
- couture (*syūman*), 73
- crémation, 58
- croissance (*śraddhā*), 107 n. 64, 131, 208
- cru (*āma*): offrandes crues, 50
- cru et cuit, 14, 16, 23
 sanscrit *āma* et *pakva*, hindi *kaccā* et *pakkā*, 68 sq.
- cuisiner, 36 sq.
- cuisson (*pakti*), 36, 126
 interne, 52
 simulée, 52
- culpabilité, 118
- culte de l'image divine (*pūjā*), 53 n. 53, 255
- Damayanti, 241 sq., 300 sq.
- danse, 284 n. 19
- débiteur (*ṛṇāvan*), 114
- déblai (*utkara*), 80
- déclinaison nominale (*vibhakti*), 287 n. 22
- dédoublement d'Agni crématore, 58

- dégoût, 13
 délivrance (*apavarga, mokṣa, mukti*),
 31 sq., 64, 87, 125, 131, 167 n. 15;
 voir Buts de l'homme
 demain (*śvastana*), 135
 démon (*raṁśas*), 53
 dépassement (*atikrama*), 139 n. 7
 dépeçage, 211-224
 dépôt (*kusida*), 119, 124 n. 37
 descendance (*śeśas*), 26
 désert (*irina*), 96
 désir (*kāma*), 86, 143-161 notamment
 152 sq., 295; voir Buts de l'homme,
 Mémoire
 dessein (*dakṣa*), 188
 dessillement (*akṣyunmeṣaṇa*), 257
 dette (*ṛṇa*), 115-136, 195
 dettes congénitales, 85 sq., 98
 deux, deuxième, 284 sq.
 deux fois né (*dviija*), 39, 122, 140
 devoir propre (*svadharmā*), 147 sq.,
 151, 156, 203
 devoir sacerdotal, 28, 38
 dévotion (*bhakti*), 134, 258
dharma, voir Ordre
 dialectique érotique, 299 sq.
 dialectique maître-élève, 22
 dieux, « désireux de ce qui est cuit »
 (*śṛtakāma*), 48
 leurs péchés, 168
 destinataires du sacrifice, 175
 découvreurs de rites, 175
 « amoureux de ce qui est occulte »
 (*paro'kṣakāma*), 243-247, 251
 nécessaires pour qu'il y ait sacrifice,
 250
 se dérobent à la vue, 253 sq.
 leurs corps sont faits de rites et de
 mots, 265
 ont des corps multiples, 234-237, 265-
 273
 dividende, 37
 divination avant la bataille, 179 sq.
 domaine territorial (*kṣetra*), 127
 doublement de la dette par les intérêts
 (*dvaiguṇya*, hindi *dāndupat*), 136
 Droṇa, 174 n. 34
 durée des sacrifices de *soma*, 275 sq.
 Durgā, 109
 eau, 217, 229, 231
 échauffement ascétique (*tapas*), 172
 n. 26, 173, 191-193
 économie (*vārttā*), son rapport à la
 politique, 158 sq.
 écriture, texte écrit, 304 sq.
 écuelle à feu (*ukhā*), 84
 effigie du sacrifiant : bouquet d'herbe
 (*prastara*), 62, 259; statuette d'or, 78,
 259
 éjaculation, 73 sq., 270
 éléments constitutifs du corps (*dhātu*),
 165 n. 8
 éléphant, 106
 élève (*śiṣya*), 22
 Empilement du Feu (*agnicayana*), 44,
 56, 76 sq., 101, 132 n. 72, 259, 262-
 265
 énigme, 252
 énoncés mystiques (*vyāhrti*), 142
 entame (*prāśitra*), 223, 266
 épée de bois (*sphya*), 43
 épiploon (*vapā*), 213, 218 n. 20
 épouse du sacrifiant (*patni*), 19, 49,
 57, 98, 213, 217
 épouses des dieux, 213
 équipe sacrificielle, 213
 ermitage (*āśrama, ashram*), 109
 ermite forestier (*vānaprastha*) 22, 63,
 108 sq., 142
 espace intermédiaire (*antarikṣa*) entre
 ciel et terre, 73, 84
 essence du sacrifice (*medha*), 218
 esthétique de la mémoire, 304
 étai cosmique (*skambha*), 247
 étudiant brahmanique (*brahmacārin*),
 14 sq., 19 n. 22, 20 sq., 64; fœtus
 dans le ventre de son maître, 82
 étymologies, 243-249
 excréments (*purīṣa*), 13, 15, 80 sq.
 « exécution » du sacrifice, 223
 exégèse, 291
 falloir, faillir, faute, 116 sq.
 faux (*anṛta*), 232, 251 sq.
 feu offertoire (*āhavanīya*), 21, 51, 292
 excrémental (*purīṣya*), 80
 « dominical » (*gārhapatya*), 51, 127
 du dépeçeur (*sāmitra*), 213
 méridional (*dakṣiṇa*), 51
 feux sacrificiels, « amoureux du vil-
 lage » (*grāmakāma*), 99
 figure (*rūpa*) des nombres, 279 sq.
 fils « sauveur » du père (*putra*), 127,
 129
 fin (*anta*), 286, 289
 fixation sur un territoire (*avasāna*),
 127, 288 sq.
 flan de farine posé sur la victime
 (*paśupuroḍāsa*), 53, 213
 flot des renaissances (*samsāra*), 28, 31
 forêt (*araṇya*), forestier (*āraṇya*),
 94 sq.
 formule rituelle (*mantra*), 292 sq., 306
 foudre d'Indra (*vajra*), 193
 fourmilière, 28 n. 58, 84
 fragmentation de la parole, 215 n. 10
 fruit (*phala*) de l'acte sacrificiel, 47
 fumée (*dhūma*) moyen de divination,
 180

- Gandharva, musiciens célestes, 175 sq.
 Garuḍa, 264 n. 64
 genre grammatical et sexe, 287 n. 22
 gestation, comme cuisson, 57, 60
 geste et texte dans le rite, 278 sq., 292
 glaise, 57, 80
 gonflement (*sūna*), 90 sq.
 « grand homme » (*mahāvīra*), 259
 « grand sacrifice » (*mahāyajña*), 23, 123
 Guha, 111
- habilitation (*adhikāra*), 133
 Hariścandra, 129, 134 n. 81
 hassidisme, 21 n. 29
 Hegel, 55
 Hérodote, 135
 hiérarchie, 240;
 hiérarchie tournante, 147, 156
 histoire, 305 sq.
 homme : *paśu* par excellence, il est aussi
 « forestier », 105 sq. ; c'est un être
 « emprunté », 125 sq. ; son corps est
 fait de trente-trois parties, 214 ; il peut
 être sacrificiant et victime, 106
 honoraires sacrificiels (*dakṣiṇā*), 99, 213, 227 sq.
 hospitalité (*ātithya*), 23, 60, 228
 hymne (*sūkta*), 292
 hypermètre (*atichandas*), 245
- illusion (*māyā*), 267 sq., 269, 271 ;
 spécialité de l'usurier, 119
 image divine (*pratimā, mūrti*), 255-258
 imitation (de l'aimé par l'amante), 172
 immunité royale, 203
 inceste fils-mère, frère-sœur, 129 ; père-
 fille, 43, 223, 246
incipit (*pratīka*), 278, 292
 individu, 144
 Indra, 27, 74, 177, 183 n. 25, 191, 232 sq., 241, 254 n. 5
 inhumation des enfants, 18 ; des
 renonçants, 18, 65, 142
 initiation, naissance au Veda
 (*upanayana*), 18 n. 21, 122, 124
 injonction védique (*vidhi, codanā*), 41, 44, 212
 installation des feux (*agnyādheya*), 26
 Intérêt (*artha*), 143-161, notamment 144
 et 153 ; voir Buts de l'homme
 intériorisation des feux sacrificiels
 (*samāropaṇa*), 64, 105 n. 53
 intériorisation du sacrifice, 132 n. 73
 intervalle entre les actes sacrificiels, 75
 n. 16
 entre les feux, 73
 entre les poteaux, 91, 94
- jeux, 165 n. 10
- Kadrū, 128
 Kāma, 168 n. 17, 295, 299
 Kāmamañjarī, 144 sq., 164-174
karman, 29 sq., 124, 210 n. 37
ṛṣatriya, 156 sq., 288 ; voir Souveraineté
- labeur sacrificiel, 45, 66, 212 n. 6
 lacune (*ūna*), 74, 75 n. 16, 285, 292
 lait, sperme d'Agni, 52
 qui « se sauve », 28 n. 58
 laitages, 51
 langue des dieux, 243-259
 lien politique, 237
 limite, 95 n. 8, 100
 lotus, 78
- magie, 74, 221
Mahābhārata, 196, 198
 main : l'homme, l'éléphant et le singe
 sont des animaux à main, 106
 maître de maison (*grhastha*), 20, 22 sq., 63, 98 sq., 102, 106 sq., 149
 maître brahmanique (*ācārya*), 21 ; son
 fils, 21
 malédiction, 209, 210 n. 37
 Mânes (*pitṛ*), 18, 127 sq., 130, 253, 289
 mangeur (*annāda*), 185
 mangeurs et mangés, 81, 206, 289
 marchandage du *soma*, 56, 75
 mariage, 49, 53, 62, 141
 formes de mariage, 159, 162 n. 12, 241
- Marīci, 164-174
 Mārtāṇḍa, 26
 Marut, 54, 116, 228 n. 23
 « matérialistes » (*cārvaṇa*), 148
 matières organiques, 13
 matrice (*yoni*), 32
 mélodie (*sāman*), 281
 « membre » (*aṅga*) ajouté au corps du
 Veda, 42, 255
 mémoire (*smara, smarāṇa, smṛti*), 295-306
 mémoire des vies antérieures
 (*jātismara*), 87, 296, 303
 mesure (*mātrā*), 224
 métaphore de l'organisme, 238
 mètres védiques (*chandas*), 205, 215, 271
 brhatī, 205, 215
 gāyatrī, 222, 288, 290
 uṣṇih, 205
 triṣṭubh, 264, 288
 anuṣṭubh, 290
 jagatī, 290

- Mimāṃsā, 31, 42, 122, 145 n. 31, 250, 271 sq.
 Mitra, 186 sq.
 momie, 135 n. 83
 « monde fait », 61, 65, 127, 174, 209
 monde inversé, 206 n. 32
 Montesquieu, 137 sq.
 morale pour temps de détresse (*āpaddharma*), 27 sq., 69, 135 n. 84
 mort, 78, 126, 250
 mort répétée (*punarmṛtyu*), 36 n. 2
 multiplicité, 216, 287
 mystère (*rahasya*), 107 n. 66
- Naiṣadhacarita*, 300 sq.
 Nala, 241 sq., 300 sq.
 naturalisation de l'homme, 111
 nature, non violentée par le rite, 109 sq.
 né de soi même (*svayambhū*), 191, 231
 Nirrti, 74 sq.
 nom, donner un nom, 43
 nombres, figures qui les symbolisent, 278-281
 nombre grammatical, 287
 non-monde (*aloka*), 135, 141
 non-violence (*ahiṃsā*), 94, 103, 219
 nostalgie, 299
 nourriture sacrificielle pour les hommes (*iḍā*), 50, 54, 213, 223
 nuit : compter par nuits, 276 ; veillée nocturne, 276
 Nyāya, 124 sq.
 nymphe céleste (*apsaras*), 173
- oblation du rebut (*sviṣṭakṛt*), 291
 obligation, 116 sq.
 Occultation personnifiée (Tirodhā), 251
 occulte (*paro'kṣa*), 243
 odeur (*gandha*), 53
 officiant (*ṛtvij*), 39, 98, 227-229
 oiseau-parole, 215 n. 10
om, 141
 ombre (*chāyā*), les dieux n'en ont pas, 242
 ongles, 13, 15 n. 12, 295
 or, symbole d'immortalité, 218
 Ordre (*dharma*), 22, 29, 39, 42, 66, 86, 97 sq., 127, 143-161, 198 sq. ; voir Buts de l'homme
 organe mental (*manas*), 193 n. 77, 218, 231
 orifices du corps, 217
 otage (*samādhi*), 225 sq.
- pacte (*saṃdhi*), 225
 paiement d'une dette (*niryātana*), 199
 paix (*śama*), 225
 parole (*vāc*), 141 sq.
 parole divinisée, 175 sq.
 séduit le sacrifice, 176
- pénétrée par Indra transformé en embryon, 177
 s'enfuit de chez les dieux, se cache dans les arbres, 209
 attirée par l'*āgrayaṇa*, 221 sq.
 a pour quintessence le *brahman*, 271
 faite de quatre syllabes, 142, 277, 290
- Pārvatī, 111 sq., 172 n. 26
 Pāsupata (secte), 134
 pays (*deśa*), 138
 peau, 105, 208 sq.
 Pères, voir Mânes
 « perfectionnement » (*saṃskāra*), 51, 60, 127, 224
 phallus (*liṅga*), 258 n. 25
 phases de la vie (*āśrama*), 63, 106 sq., 141, 159-161
 pierres à presser le *soma* (*grāvan*), 219
 pilier (*prāsāda*), 83 n. 42
 Pindare, 215
 plèbe (*viś*), 127, 180, 216, 286
 plénitude, 128 ; « stance de la plénitude », 88
 Poétique, 293
 points cardinaux, 31, 78, 216, 288
 poils, 16 n. 16, 183 n. 25
 point de vue, 147-150
 poissons, 209
 polysémie, 150
 pont (*setu*), 216
 position (*dhāman*), 232, 270 sq.
 poteau sacrificiel (*yūpa*), 91, 94, 101, 105, 248
 Prajāpati, 35, 43, 46, 56, 76 sq., 100, 167 n. 14, 221, 223, 238, 246, 252, 260-266, 290, 292
- pravargya*, 269
 « préférence personnelle » (*svayaṃvara*), une des formes du mariage, 241
 prélèvement (*avadāna*), 121, 211 n. 1
 pressurage (*savana*) du *soma*, 219 sq., 275
 prêt usuraire, 119
 principal (*śeṣin*) par rapport à quoi il y a reste, 31
 procès en justice, 203 sq.
 projections du sacrifiant sur la victime, 204 sq.
 nuisée (*graha*) de *soma*, 220 sq.
 puisée initiale (*āgrayaṇa*), 220-223
 pur et impur, 13
 Puruṣa, 78, 105 n. 56, 212, 238, 266 n. 61 ; voir Homme
 Pūṣan, 270
- quart de strophe (*pāda*), 141
 quasi-victimes, 93, 100
 quatre, 139
 quatrième (*caturtha*, *turiya*), 139-142, 277, 289-292

Qui ?, 252

rachat, rançon, 128, 214, 263 n. 51
 ration alimentaire, 24 n. 43
 rebut (*vāstu*), 291
 récitation personnelle (*svādhyāya*), 23 n. 35, 36 n. 1
 redondance (*jāmitva*), 224
 reflet (*praticchāyā, pratibimba*), 301
 refrain (*samānodarka*), 284
 reliquat d'acte (*anusāya*), 28, 30
 renonçant (*saṃnyāsin*), 18, 25, 31, 64, 86, 102 sq., 104, 107, 131, 141 sq.
 répartition (*vibhakti*), 221 n. 1 ; nombre de parts, 214 sq. ; différenciation des formes casuelles, 287 n. 22
 repas funéraire, 37
 répétition (*āvṛtti*), 284
 résorption cosmique (*pralaya*), 28 sq.
 reste (*śeṣa, ucchiṣṭa*) de quelque chose, de quelqu'un, 13
 classement des restes, 16 n. 12
 cascade de restes, 18 sq.
 dans les divisions, 32
 comme obstacle, 32
 du maître, 21
 de soi-même, 16
 sacrificiel, 17, 73, 86, 98, 141, 290
 matrice du tout, 32
 sextuple groupe des restes, 32
 réification de la victime dépecée, 216 sq. ; des corps séparés d'un même dieu, 236 sq.
 rite domestique (*grhya*), 20 n. 22, 39
 solennel (*śrauta*), 20 n. 22, 39, 227
 obligatoire et quotidien (*nitya*), 166 n. 13
 occasionnel (*naimittika*), 166 n. 13
 votif et optionnel (*kāmya*), 166 n. 13
 de réparation (*prāyaścitta*), 201 n. 15, 222 n. 37
 aux Mânes (*śrāddha*), 16, 18 sq., 24
 rites, leur raison d'être, 124, 175
 ritualisation de la nature, 111
 rivalité entre les dieux et les hommes, 247-250
 riz sauvage (*nivāra*), 109
 roi, 138, 145 sq., 151 n. 49, 157, 191, 198, 200 sq.
 royaume, ses éléments constitutifs (*prakṛti*), 138 n. 3
ṛṣi, voir Voyant
 Rudra, 17 n. 20, 43, 223, 246, 266, 270
 sacrificiant (*yajamāna*), 39, 98, 227
 sacrifice (*yajña*), modèle des rites et des actes, 66, 97 ; essentiellement villageois, 98 ; voyage vers le ciel et retour, 125 sq., 225

sacrifice avec mise à mort d'un animal (*paśubandha*), 212
 sacrifice du cheval (*aśvamedha*), 53, 93, 119 n. 22, 216
 sacrifice mortuaire, 197
 sacrifice de serpents (*sarpasattra*), 197
sādhu, différence avec le renonçant, 104 n. 50
 Sādhyā, 26
 saisons, 78, 288
Śakuntalā, 298 sq.
 salive, 13
 sang, 13, 51
 sans précédent (*apūrva*), 31
 Sarasvatī, 276
Sautrāmaṇi, 100 sq., 183 n. 25
 sauvagerie, 101
 saveur (*rasa*), 154
Savitṛ, 238
 scénario sacrificiel, 203
 séduction, 163-177 ; séduction cosmique (*māyā*), 174 n. 36
 seize, 139
 serment (*śapatha*), 225 sq.
 serpent Reste (*Śeṣa*), 28
 session sacrificielle (*sattra*), 98, 275 sq., 292 n. 27
 sexe de la femme, de l'homme, 295
 sexualité animale, humaine, 150 n. 49
 signalement des jours, 281-286
 silence, 75, 221, 292 n. 27
 site (*vāstu*), 291 ; voir Rebut
 Śiva, 168, 257, 299
 Smara, 295-303
 soi, le Soi (*ātman*), 25, 64 sq., 104, 138, 144, 218 n. 20, 221 sq., 231
soma, Soma, 43, 54 sq., 60, 128, 175 sq., 219, 260 sq., 275
 sommeil, avec ou sans rêves (*svapna* ou *susupti*), 140
 souffles vitaux (*prāṇa*), 77 sq., 217 sq., 220, 231
 souillure, 13, 37, 68 sq.
 souveraineté (*kṣatra*), 127, 157
 sperme, 13, 15, 52, 173 sq., 221, 246
śrāddha, voir Rite aux Mânes
 stance intercalaire (*dhayyā*), 72
 stimulants pour obéir aux injonctions védiques (*arthavāda*), 42, 44, 177, 212
 stratagème sacrificiel, 77
 substances, notamment oblataires (*dravya*), 31, 51, 99
 substitut, 21, 77, 125, 128, 226
śūdra, 15, 122, 140, 159 n. 74, 291
 sueur (*sveda*), est une matière oblatore, 46 ; étymologie du mot, 245
 Śunaḥśepa, 129, 134 n. 81
 Suparṇi, 128
 superflu, 54
 surdétermination étymologique, 121

- surplus (*atirikta*), 225 sq., 289, 292
 syllabe (*akṣara*), 142, 290
 symbolisme sacrificiel, 174 n. 35, 199
- Takṣaka, 29, 197 n. 6
 talion, 206
 Tanūnapāt, 229-231
tānūnaptra, voir Alliance
 taureau (*vṛṣan*), 281
 temps, articulé par le rite, 56, 76 n. 23, 263
 temps originaires, 253
 temps du verbe, leur valeur symbolique, 282
 ténèbres (*tamas*), 11
 terre, image de la plénitude, 72; le roi, maître de la terre entière, 138 n. 4
 territorialité, 95 n. 7
 texture du rite, 278
 tout et parties, 277
 trace dans le psychisme (*saṃskāra*), 302 sq.
 transfert de mérite, 137 n. 83
 Triple Savoir (*trayī vidyā*), 140
 Trita Aptya, 129 n. 61
 trois, troisième, 284 sq., 286-289
 « Trois fonctions » duméziliennes, 158 sq., 180
 trous de la terre (*chidra*), 72, 74
 Tvaṣṭṛ, 219
- un, premier, 280 sq., 282
 universalisme, 137 sq.
 urine, 13, 15
 usurier (*kusidin*), 119, 135
 utopie, 106 sq., 226 n. 2
- vache, 52; vache stérile, 54; vache funéraire (*anustaraṇī*), 59; porte la peau de l'homme, 208 sq.
- vacuité (*śūnyatā*), 71
 Vaikhānasa (secte), 256, 260
vaiśya, 158 sq., 288
 vapeur (*ūṣman*), mangeur, buveur de vapeur, 20 n. 22
 Varuṇa, 115, 124 n. 37, 185 n. 31, 189, 206 sq., 234, 241
 Vāyu, dieu du vent, 104, 190, 231 sq.
 Vedānta, 272 n. 95
 vengeance, 195-210, 217
 vent de naissance (*sūtimāruta*), 87
 vérité (*satya*), 225 sq., 232, 233 n. 22, 243 n. 4, 252
 vêtement, 208 sq.
 victime (*paśu*), elle doit être consentante, 101, 204 sq., 217; peut être représentée par une effigie, 79 n. 33
 vide, sa fonction démarcative, 73, 89 sq.
 village (*grāma*), villageois (*grāmya*), 94 sq.
 violence sacrificielle, 104, 204 sq.
 Virāj, 251
 Viṣṇu, 28, 139 n. 7, 256, 258, 270, 272, n. 96
 Viśvakarman, 29, 193
 Viśvarūpa, 74
 Viśve Devāḥ, 287 sq.
 vomir, 15
 « voyant » du Veda (*ṛṣi*), 45, 109, 121, 253 sq., 305 sq.
 Vṛātya, 184 sq.
 Vṛtrahan, « tueur de Vṛtra », 281
- Yama, 59, 125-127, 135 n. 84, 202, 241
 Yoga, 30
- Zoroastre, 190

Table

Présentation	5
Sources	11
1. Observations sur la notion de « reste » dans le brahmanisme	13
2. Cuire le monde	35
3. La brique percée	71
4. Village et forêt dans l'idéologie de l'Inde brahmanique	93
5. La théologie de la dette dans le brahmanisme	115
6. Sémantique et rhétorique dans la hiérarchie hindoue des « buts de l'homme »	137
7. Lumières indiennes sur la séduction	163
8. Un dieu védique : le Courroux	179
9. Action en retour et mécanisme du sacrifice dans l'Inde brahmanique	195
10. Les chemins du couteau	211
11. Le corps contractuel des dieux	225
12. Les dieux n'ont pas d'ombre	241
13. Briques et mots	253
14. Exégèse de rites, exégèse de textes	275
15. Par cœur	295
Bibliographie	307
Abréviations	321
Index des passages cités	322
Index sanscrit	328
Index général	329
