Les sources védiques de la théorie de la renaissance

Isabelle Duperon

▶ **To cite this version:**

Isabelle Duperon. Les sources védiques de la théorie de la renaissance. Religions. Université Paris sciences et lettres, 2021. Français. NNT : 2021UPSLP030 . tel-04053405

HAL Id: tel-04053405
https://theses.hal.science/tel-04053405

Submitted on 31 Mar 2023

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

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

PSL
UNIVERSITÉ PARIS

THÈSE DE DOCTORAT
DE L'UNIVERSITÉ PSL

Préparée à l'École Pratique des Hautes Études

LES SOURCES VÉDIQUES DE LA THÉORIE DE LA RENAISSANCE

Soutenue par
Isabelle DUPÉRON
Le 26 mars 2021

École doctorale n° 472
École doctorale de l'École Pratique des Hautes Études

Spécialité
Études de l'Extrême-Orient

Composition du jury :

M. Georges-Jean PINAULT Directeur d'études, EPHE	*Président*
M. Alexander LUBOTSKY Professeur, Université Leiden	*Rapporteur*
M. Sylvain BROCQUET Professeur, Université Aix-Marseille	*Rapporteur*
M. Daniele CUNEO Maître de conférences, Université Paris 3	*Examinateur*
Mme Silvia D'INTINO Chargée de recherche, CNRS / ANHIMA	*Examinatrice*
Mme Stéphanie JAMISON Professeur, UCLA	*Examinatrice*
M. Johannes BRONKHORST Professeur émérite, Université Lausanne	*Examinateur*
M. Jan HOUBEN Directeur d'études, EPHE	*Directeur de thèse*

École Pratique des Hautes Études | PSL

EPHE PSL

LES SOURCES VÉDIQUES DE LA THÉORIE DE LA RENAISSANCE

ISABELLE DUPÉRON

Thèse de doctorat préparée
sous la direction
du professeur J.E.M. Houben

REMERCIEMENTS

C’est un plaisir de remercier ici mon directeur de thèse, J. E. M. Houben, pour ses nombreuses remarques et suggestions précieuses, pour sa patiente relecture de mon travail, et aussi pour le soutien qu’il m’a apporté pendant toute la période où les conditions extérieures rendaient plus difficile l’achèvement de ma thèse.

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES ABRÉVIATIONS 6

INTRODUCTION GÉNÉRALE 7

PREMIÈRE PARTIE. Réflexions sur les résultats du sacrifice à l'époque des Brāhmaṇa tardifs

CHAPITRE PREMIER. Introduction 26
CHAPITRE DEUX. Yajur-veda Noir : Taittirīya Brāhmaṇa III, 8-9 29
I. 2. A. *La mort de faim dans le ciel dans le TB III, 9, 15* 29
I. 2. B. *TB III, 9, 22 : le sacrifice du cheval procure l'immortalité en préservant de la « remort »* 31
I. 2. C. *Le* sāyujya *ou l'union avec la divinité comme fruit du sacrifice du cheval dans le TB III, 8-9* 33
I. 2. D. *Quel sens pour la notion de* sāyujya *en TB III, 9 ?* 36
I. 2. E. *Le* sāyujya *dans le reste du TB* 38
CHAPITRE TROIS. Yajur-veda Noir (suite) : Taittirīya Brāhmaṇa III, 10-12 44
I. 3. A. *Sāvitra-cayana : échapper à l'épuisement de la nourriture dans le ciel par le rite qui permet de s'identifier au Soleil-Temps* 46
I. 3. B. *Nāciketa-cayana : obtenir l'impérissabilité (*akṣiti*) des* iṣṭāpūrta *et la victoire sur la « remort » en atteignant le monde impérissable situé par-delà le Soleil-Temps* 53
I. 3. C. *Vaiśvasṛja-cayana : proclamation de la primauté de la connaissance sur les actes* 58
CHAPITRE QUATRE. Yajur-veda Blanc : Śatapatha Brāhmaṇa 61
I. 4. A. *Les livres d'origine* Śāṇḍilya *: émergence des spéculations visant à éviter la « remort » par la connaissance de l'agnicayana* 62
I. 4. B. *Les livres I-II (M) d'origine* Yājñavalkya *: généralisation des procédés pour assurer l'impérissabilité des actes sacrificiels* 71
I. 4. C. *Les sections supplémentaires XI-XII : généralisation des procédés pour assurer l'impérissabilité des actes sacrificiels (suite)* 79
CHAPITRE CINQ. Ṛg-veda : Kauṣītaki Brāhmaṇa 85
I. 5. A. Le *Viṣuvant comme rite permettant d'échapper à la « remort » par l'union avec le Soleil* 86
I. 5. B. *Le rite somique : la confiance dans le sacrifice suffit à garantir son impérissabilité* 87
I. 5. C. *Les autres sacrifices : procédés pour rendre illimités leurs fruits* 92
CHAPITRE SIX. Sāma-veda : Pañcaviṃśa Brāhmaṇa et Jaiminīya Brāhmaṇa 97
I. 6. A. *Une absence de mention de la « remort » dans le* Pañcaviṃśa Brāhmaṇa 99
I. 6. B. *Les spéculations sur les moyens d'échapper à la « remort » dans le* Jaiminīya Brāhmaṇa 100
I. 6. C. *La recherche de l'impérissabilité (*akṣiti*) des actes sacrificiels dans le* Jaiminīya Brāhmaṇa 109
CHAPITRE SEPT. Conclusion de la première partie 113
APPENDICE DE LA PREMIÈRE PARTIE. Datation du TB III, 9, 20-22 (Aśvamedha) 118

DEUXIÈME PARTIE. Spéculations archaïques sur la destinée post-mortem dans les Saṃhitā du Yajur-veda Noir, l'Atharva-veda Saṃhitā et l'Aitareya Brāhmaṇa
CHAPITRE PREMIER. *Akṣiti* et *akṣayya* dans la Kāṭhaka Saṃhitā et la Taittirīya Saṃhitā 124
II. 1. A. *La recherche de l'impérissabilité de la nourriture céleste en TS I, 6, 3 et I, 7, 3* 124
II. 1. B. *Comparaison de la TS I, 7, 3 avec la Maitrāyaṇī S I, 4 et la Kāṭhaka S V, 5 : vers une histoire de l'introduction de la notion d'*akṣiti 126
II. 1. C. *Le caractère impérissable et illimité des* iṣṭāpūrta *du sacrifice du Darśa-pūrṇamāsa dans la Kāṭhaka S XXXI, 15* 132
CHAPITRE DEUX. Spéculations sur les fruits de l'action dans l'Atharva-veda Saṃhitā 138
II. 2. A. *Les Sava-yajña conçus comme des rituels procurant l'immortalité céleste* 138
II. 2. B. *Les dérivés de la racine* KṢI *dans les Sava-yajña de l'Atharva-veda Saṃhitā* 143
II. 2. C. *La destruction des* iṣṭāpūrta *du sacrifiant selon l'Atharva-veda Saṃhitā* 147
II. 2. D. *Datation des hymnes de l'Atharva-veda Saṃhitā* 151
CHAPITRE TROIS. Voie des Pères (*pitṛyāṅna*) et voie des dieux (*devayāṅna*) dans l'Atharva-veda Saṃhitā et les Saṃhitā du Yajur-veda Noir 155
II. 3. A. *L'hymne XII, 2 de l'AS et ses sources dans la ṚS* 155
II. 3. B. *« Voie des Pères » et « voie des dieux » dans le livre XVIII de l'AS : la voie des dieux comme chemin par lequel le sacrifiant défunt monte au ciel* 162
II. 3. C. *La « voie des dieux » dans la TS et la KS : une influence atharvanique ?* 166
CHAPITRE QUATRE. La fin de l'existence céleste dans la Maitrāyaṇī Saṃhitā I, 8, 6 172
II. 4. A. *Traduction et analyse du texte de MS I, 8, 6* 172
II. 4. B. *Éléments de chronologie relative tirés de la comparaison de la MS I, 8 avec la KS et la TS* 177
CHAPITRE CINQ. Le *sāyujya* dans les Saṃhitā du Yajur-veda Noir et dans l'Aitareya Brāhmaṇa 183
II. 5. A. *Le* sā́yujya *avec le Soleil dans la section de la Kāṭhaka et de la Taittirīya Saṃhitā consacrée à l'Agnicayana* 183
II. 5. B. *Le* sā́yujya *dans la section de la Maitrāyaṇī Saṃhitā consacrée au rite de l'Agniṣṭoma* 187
II. 5. C. *Le* sāyujya *dans l'Aitareya Brāhmaṇa* 193
CHAPITRE SIX. Conclusion de la deuxième partie 197
APPENDICE 1 DE LA DEUXIÈME PARTIE. Le Yajamāna-brāhmaṇa de la Maitrāyaṇī Saṃhitā (partie en prose) 204
APPENDICE 2 DE LA DEUXIÈME PARTIE. Ancienneté comparée des trois versions (Maitrāyaṇī S, Kāṭhaka S, Taittirīya S) traitant du rôle du sacrifiant dans le sacrifice du Darśapūrṇamāsa 210

TROISIÈME PARTIE. Émergence de la théorie de la renaissance
CHAPITRE PREMIER. La doctrine des cinq feux (*pañcāgni-vidyā*) et les deux destinées post-mortem dans le Jaiminīya Brāhmaṇa I 226
III. 1. A. *La connaissance des cinq feux et la double destinée post-mortem dans le JB I, 45-50* 227
III. 1. B. *La création d'un* ātman *solaire et la double destinée post-mortem dans le JB I, 17-18* 237
III. 1. C. *Vers une reconstruction de l'histoire de la « doctrine de l'eau »* 244
CHAPITRE DEUX. Du Jaiminīya-Upaniṣad Brāhmaṇa aux premières Upaniṣad : les plus anciens textes mentionnant la renaissance 251

III. 2. A. *Faut-il désirer la renaissance ? Le dilemme du JUB III, 28* 253
III. 2. B. Chāndogya Upaniṣad *V, 3-10 et* Bṛhad-āraṇyaka Upaniṣad *VI, 2 :*
1. les deux versions parallèles du cadre narratif et leur chronologie relative 260
III. 2. C. Chāndogya Upaniṣad *V, 3-10 et* Bṛhad-āraṇyaka Upaniṣad *VI, 2 :*
2. les deux versions parallèles de la pañcāgni-vidyā 265
III. 2. D. Chāndogya Upaniṣad *V, 3-10 et* Bṛhad-āraṇyaka Upaniṣad *VI, 2 :*
3. les deux versions parallèles du devayāna 271
III. 2. E. Chāndogya Upaniṣad *V, 3-10 et* Bṛhad-āraṇyaka Upaniṣad *VI, 2 :*
4. les deux versions parallèles du pitṛyāna 278
III. 2. F. Chāndogya Upaniṣad *V, 3-10 et* Bṛhad-āraṇyaka Upaniṣad *VI, 2 :*
5. synthèse finale 287
III. 2. G. *La* Kauṣītaki Upaniṣad *I, 1-2 : une réaction brahmanique contre la revendication de la doctrine de la renaissance par les* kṣatriya *?* 289
CHAPITRE TROIS. Le rôle des *kṣatriya* dans l'émergence de la doctrine de la renaissance 300
III. 3. A. *Les* kṣatriya *sont-ils à l'origine des innovations upaniṣadiques ? Le débat* 301
III. 3. B. *Témoignages de la présence de* kṣatriya *dans les écoles sāma-védiques* 309
III. 3. C. *L'apport des* kṣatriya *Sāma-vedin à la doctrine de la renaissance* 315
CHAPITRE QUATRE. Conclusion de la troisième partie 318

CONCLUSIONS GÉNÉRALES 329

BIBLIOGRAPHIE 359

LISTE DES ABRÉVIATIONS

AB	Aitareya Brāhmaṇa
AS	Atharva-veda Saṃhitā (Śaunaka)
BāU	Bṛhad-āraṇyaka Upaniṣad
ChU	Chāndogya Upaniṣad
JB	Jaiminīya Brāhmaṇa
JUB	Jaiminīya-Upaniṣad Brāhmaṇa
KauU	Kauṣītaki Upaniṣad
KB	Kauṣītaki Brāhmaṇa
KS	Kāṭhaka Saṃhitā
MS	Maitrāyaṇī Saṃhitā
MŚS	Mānava Śrauta-sūtra
PB	Pañcaviṃśa Brāhmaṇa
PS	Paippalāda Saṃhitā
ṚS	Ṛg-veda Saṃhitā
ŚāṭB	Śāṭyāyani Brāhmaṇa
ŚB	Śatapatha Brāhmaṇa
ṢaḍvB	Ṣaḍviṃśa Brāhmaṇa
TĀ	Taittirīya Āraṇyaka
TB	Taittirīya Brāhmaṇa
TS	Taittirīya Saṃhitā

INTRODUCTION GÉNÉRALE

L'Inde passe pour être l'une des patries de la théorie de la transmigration des âmes, selon laquelle les êtres meurent et renaissent dans un cycle sans fin – à moins qu'une discipline spirituelle ne leur permette de s'en extraire, et d'obtenir ce qu'on appelle *mokṣa*, la « délivrance ». Toutefois, si l'on s'en tient aux estimations chronologiques proposées par certains historiens, c'est *seulement vers le 6ème siècle avant notre ère* que l'on voit cette conception faire explicitement son apparition en Inde du nord[1] – aussi bien dans la tradition brahmanique (avec certains passages des Upaniṣad les plus anciennes), que dans ce nouveau courant spirituel, non brahmanique, qu'est le jaïnisme, ainsi que dans le bouddhisme qui le suit de peu. En première apparence, on ne voit nullement ce qui a pu faire émerger la théorie de la renaissance en ce lieu et à cette époque.

En effet, l'idée d'une « re-naissance » (en sanskrit, *punar-janman*) semble complètement absente de la tradition brahmanique antérieure, ou du moins de ce que nous en connaissons à travers les textes qu'elle nous a légués tout au long du millénaire précédant la composition des Upaniṣad, et qui sont essentiellement orientés vers l'accomplissement de rites sacrificiels. Cette tradition est dite « brahmanique » parce qu'elle transmet une parole sacrée ou *bráhman*, qui est utilisée par la classe des brahmanes dans ses fonctions sacerdotales. Aux textes qui recueillent cette parole – transmise exclusivement de façon orale – on donne le nom générique de Veda ou « connaissance », et on qualifie souvent de « védique » la culture dans laquelle les brahmanes détenteurs de ce Veda occupaient le sommet de la hiérarchie sociale. Le peuple d'origine indo-européenne qui était porteur de cette culture est traditionnellement appelé « indo-aryen » dans l'indianisme occidental, et il descend de l'une des vagues successives d'immigrants indo-européens entrée dans le nord de l'Inde à partir du début du deuxième millénaire avant J. C – peu après l'extinction de la civilisation dite « de l'Indus ».

Les textes védiques pris dans leur ensemble peuvent être classés selon quatre subdivisions : le Ṛg-veda, qui contient les strophes versifiées (*ṛ́c*) récitées par les prêtres *hótṛ* ; le Yajur-veda, transmettant les *yájus* ou formules liturgiques en prose utilisées par les officiants *adhvaryú* qui sont chargés des manipulations rituelles ; le Sāma-veda, qui enseigne les mélodies selon lesquelles les chantres *udgāṭṛ́* doivent cantiller certains hymnes pendant les sacrifices ; enfin l'Atharva-veda, qui occupe une position un peu à part, puisqu'il transmet un corpus de formules magiques et d'hymnes spéculatifs (dont certains sont employés dans des rites qui lui sont propres).

---

[1] Naturellement, les dates avancées par les historiens restent l'objet de controverses qui sont loin d'être closes. Il est extrêmement délicat de bâtir une chronologie absolue en ce qui concerne les textes indiens antérieurs à notre ère, et dans le présent travail rien de tel ne sera tenté. Signalons seulement que la tendance actuelle, depuis quelques décennies, consiste plutôt à « rajeunir » quelque peu les textes et les personnages dont l'apparition était auparavant assignée de façon presque unanime au 6ème siècle avant notre ère. Ainsi, H. Bechert, dans son article « The Date of the Buddha reconsidered », *Indologica Taurinensia* 10 (1982), a révisé les chronologies couramment admises et argumenté en faveur de l'idée que le Buddha aurait achevé sa vie dans la première moitié du 4ème siècle av. J. C. Traditionnellement, Vardhamana Mahāvīra, le fondateur du jaïnisme, est considéré comme un contemporain du Buddha, quoiqu'un peu plus âgé que lui ; il est probable toutefois qu'il n'ait été que le réformateur d'un courant ascétique qui lui préexistait, et qui professait déjà peut-être la doctrine de la renaissance. Si certaines des plus anciennes Upaniṣad sont bien légèrement « préboudhiques », comme il semble raisonnable de l'affirmer, cela n'implique alors plus qu'il faille les dater du 6ème siècle av. J. C, ou même d'une date encore plus ancienne.

Cette quadruple tradition a pris corps au cours de la constitution progressive de ce que l'indianiste contemporain M. Witzel a appelé un « canon védique » : on peut alors tenter de présenter les différentes étapes de ce processus. Witzel (par exemple dans l'article « The Development of the Vedic Canon and its Schools : the Social and Political Milieu »[2]) distingue ainsi quatre étapes chronologiques successives, qui sont essentiellement dégagées sur la base de critères linguistiques, puisque la langue sanskrite qui est commune à tous les textes védiques a par ailleurs connu une évolution assez importante [3].

1. Le niveau linguistique le plus ancien est celui des hymnes du Ṛg-veda, qui ont été plus tard colligés pour former un recueil unique (ou Saṃhitā, en sanskrit).
2. Ensuite ont été composés des *mantra* (ou formules rituelles) relevant du Yajur-veda, du Sāma-veda et de l'Atharva-veda, toutefois seulement sous leur *Ur-form* (pp. 274 et 293) : c'est l'époque que Witzel appelle « *mantra* period », et qui est associée à une localisation politico-géographique, à savoir le royaume de la dynastie Kuru, autour de Kurukṣetra, dans le nord-ouest de l'Inde. Elle est marquée par une évolution importante des idées brahmaniques, car c'est à ce moment que commence à se former le rituel dit *śrauta* : il comprend une série de sacrifices solennels – au sens où ils réclament au minimum la présence de quatre officiants différents, un *hótṛ*, un *adhvaryú*, un *udgātṛ́* et un *brahmán* (lequel est chargé de superviser silencieusement les procédures rituelles) – qui doivent être accomplis à dates régulières au cours de l'année, en se conformant à un schéma qui présente un caractère obligatoire. Witzel postule que pendant cette période a également eu lieu la colligation de ces divers *mantra*, de manière à former un Ur-Yajur-veda, un Ur-Sāma-veda et un Ur-Atharva-veda (aujourd'hui irrémédiablement perdus), mais cela n'implique nullement que la forme de ces collections ait d'emblée été définitivement fixée ; au contraire, les listes initiales de *mantra* sont prises en charge par différentes *śākhā* ou « branches » du Veda qui leur donnent ensuite chacune un développement original vers la fin de la « période des *mantra* ». Ces *śākhā*, que l'indianisme appelle parfois « écoles » de transmission védique, sont en fait au départ, selon Witzel, de petites « tribus » ou « communautés » de brahmanes habitant la même unité territoriale (p. 259). Donc, assez vite, sont apparues des divergences d'une communauté brahmanique à l'autre au niveau des *mantra* employés dans l'accomplissement de tel ou tel rituel.
3. L'étape suivante de la composition du corpus védique est marquée par la rédaction, dans les milieux du Yajur-veda, de commentaires en prose de style dit *brāhmaṇa*, c'est-à-dire voué à l'explication de la Parole sacrée (*bráhman*) contenue dans les *mantra*. On voit alors se former dans les différentes *śākhā* des ouvrages qui réunissent en leur sein les *mantra* avec leur commentaire en prose : ce sont les Saṃhitā du Yajur-veda Noir, à savoir la Maitrāyaṇī Saṃhitā, la Kapiṣṭhala Saṃhitā et la Kāṭhaka Saṃhitā (p. 295 ; pp 301-302), nommées d'après le nom de la *śākhā* où chacune a été compilée. La langue sanskrite utilisée pour ce type de prose diffère de celle utilisée dans les *mantra*, ce qui indiquerait selon Witzel un stade ultérieur de son évolution. C'est, semble-t-il, vers la fin de cette période qu'apparaît une Saṃhitā supplémentaire, la Taittirīya, composée dans une zone un peu plus méridionale que le Kurukṣetra, à savoir le royaume du Pañcāla (p. 303-305). Il est toutefois à noter que l'existence d'une séparation chronologique entre la formation des listes de *mantra* et la composition de leur commentaire en prose, telle qu'elle est supposée dans le schéma de Witzel, ne fait pas l'objet d'un consensus dans le monde de l'indianisme : ainsi L. Renou, dans *Les écoles védiques et la formation du Veda* (1947) considère que les *yajus* (c'est-à-dire les *mantra* en prose spécifiquement yajur-védiques) et leur commentaire en style *brāhmaṇa*

[2] in *Inside the Texts, beyond the Texts* (1997).
[3] Pour l'étude des caractéristiques linguistiques propres à chacune de ces étapes de la composition des textes védiques, voir par exemple l'article de Witzel, « Tracing the Vedic Dialects », in *Dialectes dans les littératures indo-aryennes* (1989).

relèvent de deux « genres littéraires » qui ont « coexisté dans une certaine mesure » (p. 143), plutôt que de deux niveaux linguistiques appartenant à des époques différentes ; « le *brāhmaṇa* a dû être compilé en fonction du *yajus* (…) à une date qui avoisine la composition même des formules » (p. 142) ; il ne fait cependant pas de doute pour Renou que ce sont les « ensembles massifs de *yajus* » qui constituent la « portion primitive » de ces Saṃhitā (p. 139). Ceci reviendrait, au fond, à proposer une chronologie resserrée pour la succession entre la composition des listes de *mantra* et celle de leur commentaire.

4. Enfin la dernière étape du schéma de Witzel est celle de la rédaction d'ouvrages en principe entièrement consacrés à l'explication des *mantra* dans le contexte de leur usage rituel, et que l'on appelle « Brāhmaṇa » à proprement parler (p. 270). Parmi ceux-ci, l'Aitareya Brāhmaṇa doit sans doute être considéré comme spécialement ancien (p. 304) (c'était déjà l'avis de Keith au 19ème siècle), et, sans doute à un moindre degré, le Taittirīya Brāhmaṇa. Mais, pour le reste, on parle de « Brāhmaṇa tardifs » (p. 308), comme le Śatapatha B, le Kauṣītaki B, et le Jaiminīya B (« du moins les couches les plus récentes » de ce dernier (p. 308))[4]. Nous sommes donc arrivés ici à une époque que Witzel, comme un grand nombre d'indianistes, appelle la « période des Brāhmaṇa tardifs » (*late Brāhmaṇa period*) (p. 308), et qui vient s'insérer dans ce qu'on appelle parfois la « période védique tardive » : cette dernière se clôt avec la composition des Āraṇyaka, ou ouvrages « forestiers » dont les contenus ésotériques doivent être récités à l'écart des lieux habités, celle des premiers Śrauta-sūtra (comme le Baudhāyana et le Vadhūla), ou traités de rituel rédigés en style aphoristique ; et enfin, *last but not least*, celle des Upaniṣad (du moins des toutes premières d'entre elles, celles qui sont qualifiées de « védiques »).

C'est donc seulement à partir de certaines des Upaniṣad les plus anciennes, la Chāndogya, la Bṛhad-āraṇyaka et la Kauṣītaki, qu'est pour la première fois explicitement exposée dans la tradition brahmanique la doctrine de la renaissance ; elle y revêt une forme encore archaïque et fragmentaire, quoique incluant déjà l'idée que la véritable immortalité n'est pas atteinte par les actes rituels mais par une certaine « connaissance », conformément à la vocation générale des Upaniṣad – dernières venues dans le corpus védique – qui est de délivrer un savoir ésotérique salvateur. Après une courte période de transition, la doctrine de la renaissance sera ensuite développée, à partir de l'épopée du Mahābhārata (dont le noyau le plus ancien pourrait remonter à 350 avant notre ère, avant d'être enrichi d'ajouts pendant au moins cinq cents ans), sous une forme que l'on peut qualifier de « classique »[5] : tout acte humain accompli intentionnellement (avec un motif passionnel) produit en réaction un effet semblable, lequel fonctionne comme une rétribution (c'est ce qu'on appelle parfois la « loi du *karman* ») ; plus précisément, l'action (*karman*) une fois achevée se prolonge sous la forme d'une force subtile (également susceptible d'être nommée *karman*) qui finira inéluctablement par donner naissance à un résultat de même nature (c'est le « fruit » de l'action, implicitement comparé à la transformation ultime d'une fleur) ; le *karman* a un aspect qualitatif (il est bon ou mauvais)

---

[4] Cette liste ne prétend pas être exhaustive. Il faut lui ajouter le Pañcaviṃśa B, le Vadhūla B, le Gopatha B, et d'autres Brāhmaṇa aujourd'hui perdus, comme le Vājasaneyi B, le Śāṭyāyani B, le Kāṭhaka B (dont il ne reste plus que des fragments).

[5] Voir *Karma und Wiedergeburt* (2000) de W. Halbfass, pp. 26-27. Nous réservons cependant l'appellation de « conception classique » à la forme de la doctrine de la renaissance qui, au moins dans ses grandes lignes, sera acceptée par la majorité des écoles de pensée brahmanique (laissant de côté, donc, les variantes qu'on rencontre dans le jaïnisme et le bouddhisme). Bien qu'elle apparaisse pour la première fois dans le Mahābhārata, elle coexiste dans cette épopée avec plusieurs autres conceptions concernant les causes de la destinée humaine (se faisant ainsi l'écho des réflexions qui animaient alors les milieux brahmaniques) : voir sur ce point « The Concepts of Human Action and Rebirth in the Mahābhārata » de J. Bruce Long, in *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions* (1980), W. Doniger O'Flaherty ed., pp. 38-60.

et aussi quantitatif (on l'accumule dans certaines proportions) ; une partie du *karman* formé au cours de l'existence actuelle ne pourra produire son effet que dans une vie future – où, après être rené, on effectuera à nouveau d'autres actions, et ainsi de suite indéfiniment ; enfin, un tel cycle de renaissances n'est possible que parce que l'individu ignore sa vraie nature spirituelle, intrinsèquement étrangère au royaume de l'action, et le but suprême est alors de parvenir à la délivrance (*mokṣa*) de la transmigration, en développant la connaissance (c'est-à-dire la réalisation intuitive) de son soi véritable (*ātman*) – dans les Upaniṣad d'époque « moyenne », l'intuition libératrice est alors celle par laquelle un être humain s'identifie au Principe immuable et éternel, le *brahman,* puisque ce dernier constitue le Soi véritable de l'homme.

L'idée d'une apparition brutale et inexplicable de la doctrine de la renaissance au cours de l'histoire indienne n'est évidemment pas satisfaisante pour l'esprit. On est alors inévitablement amené à se demander comment une telle conception a pu se former : d'où provient-elle exactement ? A-t-elle été préparée par des idées antérieures, et à quel horizon culturel celles-ci appartenaient-elles ?

Ce questionnement sur les sources de la notion de transmigration a donné lieu depuis le dix-neuvième siècle à une longue controverse[6], au cours de laquelle deux théories principales se sont affrontées : l'une affirme que la doctrine de la renaissance n'est pas d'origine védique et serait due à l'influence de populations « non-aryennes », autochtones en Inde, qui l'auraient transmise aux Aryens après que ceux-ci ont envahi leur territoire à partir du second millénaire avant notre ère – un processus qui ne se serait pas réalisé immédiatement, puisque la notion de *punar-janman* n'apparaît sous sa forme développée dans les textes brahmaniques qu'à l'extrême fin de la période védique ; l'autre théorie avance au contraire que c'est au terme d'une longue évolution des idées *interne à la tradition védique* que la transmigration des âmes a pu finalement être conçue sous sa forme classique – en d'autres termes, cette dernière serait le fruit ultime d'un enchaînement d'étapes préparatoires, et l'on pourrait dire qu'il y a eu *continuité* du développement de la pensée brahmanique sur ce point.

Dans le contexte de ce débat, J. Bronkhorst nous a récemment rappelé qu'il ne s'agit pas ici de rechercher comment la notion de *punar-janman* s'est formée en la traitant comme si elle constituait une idée *isolée*. En réalité, celle-ci fait partie d'un complexe notionnel, que l'on peut appeler « théorie de la transmigration », au sein duquel elle est indissociable de la notion de « loi du *karman* », puisque c'est pour faire l'expérience des fruits de ses « agissements » (*karman*) passés que l'homme reprend naissance. Par conséquent, pour argumenter en faveur de l'origine purement védique de la croyance dans la transmigration, il ne suffit pas de trouver, dans certains textes brahmaniques antérieurs aux Upaniṣad, des précurseurs de la notion de renaissance, il faut encore montrer comment, à une date aussi ancienne, ceux-ci étaient déjà associés d'une manière ou d'une autre à la notion de rétribution des actes[7].

On pourrait cependant penser, comme semble le faire Witzel[8], que loi du *karman* et renaissance étaient à l'origine des notions séparées dans la culture védique, qui auraient été ensuite réunies, à date tardive, dans la doctrine classique. Même si cela n'est pas en soi absurde, un tel type d'hypothèses reste en fait peu satisfaisant, car il ne permet pas de comprendre pourquoi des éléments initialement indépendants en seraient venus à être

---

[6] Pour une revue du débat antérieurement à 1971, voir P. Horsch : « Vorstufen der indischen Seelenwanderungslehre », *Asiatische Studien* 25 (1971).

[7] Op. cit. (2007), pp. 132-134.

[8] « The Earliest Form of the Idea of Rebirth in India », *Proceedings of the Thirty-First International Congress of Human Science in Asia and in North-Africa*, Vol I (1984).

considérés comme des parties indissociables d'un système unique[9]. De plus, si l'on commence à supposer qu'à date archaïque il existait des précurseurs védiques de la notion de renaissance qui faisaient l'objet d'une croyance à l'état purement isolé, il reste alors encore possible – et c'est là le sens de la remarque de Bronkhorst – que la conception finale, dite *classique*, de la renaissance, ait une *autre* origine que ces précurseurs védiques, et ait ainsi été empruntée à un *autre* système, dans lequel il aurait été *d'avance* relié à la notion de *karman* : on aurait alors très bien pu greffer sur les précurseurs védiques une nouvelle doctrine d'origine complètement étrangère, ce qui est précisément à l'opposé de ce qu'affirment les partisans de la thèse « continuiste ».

H. W. Bodewitz, dans un article paru en 1997 (« The Hindu Doctrine of Transmigration : its Origin and Background »[10]), a fait un bilan de l'état récent du débat, d'où il ressort que la solution du problème initial n'a guère avancé depuis qu'on a commencé à tenter de le traiter. Il prend acte du fait que les trois congrès consacrés à ce sujet aux Etats-Unis entre 1976 et 1978, dont le compte rendu a donné naissance à l'ouvrage *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions* (1980) ont, de l'aveu de W. Doniger O'Flaherty qui en est l'éditrice, soulevé plus de problèmes qu'ils n'en ont résolu, et n'ont pas permis de dégager une réponse précise à la question des origines historiques de la théorie de la transmigration[11].

En même temps, Bodewitz opère dans son article un recentrage intéressant du débat en mettant à jour le défaut majeur de la thèse de l'origine « non-aryenne » de la doctrine de la renaissance : elle utilise une opposition peu claire entre peuples « aryen » et « autochtone »[12]. En effet, le sens du terme « aryen » dans le contexte d'une discussion concernant l'ethnicité reste difficile à préciser : il a certes cessé, à la fin du 20ème siècle, de désigner une « race » unifiée, mais il est toujours censé renvoyer à une unité à la fois linguistique et culturelle, d'appartenance indo-européenne ; cependant, peut-on supposer que les envahisseurs « aryens » de l'Inde ont pu coexister de longs siècles *à côté* des habitants originels du subcontinent, chacun gardant sa propre culture intacte, jusqu'à ce que des idées « autochtones » finissent par influencer les populations « aryennes » ? D'autre part, la nature exacte de ces habitants pré-indo-européens de l'Inde reste tout à fait floue, on les a parfois identifiés à des tribus aborigènes au mode de vie primitif, ou à des Dravidiens qui auraient à l'origine peuplé le nord de l'Inde, ou bien encore à des proto-Jaïns – alors que tout ce que l'on sait du jaïnisme montre qu'il est lié à des ethnies parlant des prakrits appartenant au groupe linguistique indo-européen. En réalité, dit Bodewitz, l'archéologie (et, pourrait-on ajouter, certaines études linguistiques[13]), montrent qu'un processus d'acculturation constant – certainement à double sens – a eu lieu entre « aryens » et « autochtones », dès au moins 1500 ans avant notre ère, si bien qu'il devient à peu près impossible de maintenir qu'une distinction radicale a persisté entre deux blocs culturels opposés au cours de la période védique. Il faut donc, selon Bodewitz, renoncer à voir dans la doctrine de la renaissance le résultat d'une influence *tardive* de conceptions purement « autochtones » sur la religion « aryenne ».

Bodewitz n'abandonne pas pour autant l'hypothèse que la théorie de la transmigration se serait formée dans la pensée brahmanique, au cours de la fin de la période védique, en

[9] « The Vedic stepping stones do not provide us with a clue as to how and why the ideas of rebirth came to be connected with the theory of karmic retribution », remarque ainsi Bronkhorst (op. cit. (2007), p. 134).
[10] in *Indologica Taurinensia* 23-24 (1997-98).
[11] Art. cit. (1997-98), pp. 583-584.
[12] Art. cit. (1997-98), pp. 587-588.
[13] Sur la présence de mots d'origine non-aryenne dans la Ṛg-veda Saṃhitā, voir Kuiper, *Aryans in the Rigveda*, (1991).

intégrant des idées *venant de l'extérieur*. Puisqu'il serait complètement simpliste de considérer que la religion brahmanique a subi des influences « non-aryennes », il faut plutôt se représenter que certaines innovations intellectuelles en provenance de mouvements « non-orthodoxes », opposés au sacrifice védique, ont progressivement pénétré au sein d'une « orthodoxie védique » qui auparavant prônait de façon exclusive le recours au rituel. Ces courants contestataires n'étaient pas nécessairement d'origine « non-aryenne ».

Dans un premier temps, on pourrait tout de même croire que Bodewitz veuille dire que ces courants hétérodoxes étaient à l'origine *extérieurs* à la religion védique elle-même : en effet, les écoles du Veda étaient par nature vouées au rituel, et on voit mal comment des ritualistes auraient pu remettre en question l'efficacité sotériologique des sacrifices qu'ils avaient eux-mêmes créés ; ces *śākhā* semblaient ne pas offrir de place pour des individus ou des groupes qui auraient proposé un mode de vie alternatif, orienté vers l'ascétisme. Mais l'idée de Bodewitz ici est plutôt que la pensée brahmanique ancienne comportait *à la fois* un « courant dominant » (« mainstream of Vedic views »), engagé dans une démarche ritualiste, et pouvant si l'on veut être qualifié d' « orthodoxie » védique, *et* des mouvements marginaux, qui proposaient un salut par d'autres voies que le sacrifice, mais dont les idées n'ont pénétré que très lentement dans les textes faisant autorité au sein du brahmanisme[14]. Plus clairement encore[15], Bodewitz dit que le ritualisme était le courant dominant dans la religion védique, mais que dans les textes relevant de cette orthodoxie – qui sont les seuls dont nous disposions dans la période pré-upaniṣadique – on parvient tout de même à trouver « quelques traces de renoncement et de pratiques non ritualistes » (« a few traces of renouncement and of non-ritualistic practices »), probablement dues à l'influence des courants marginaux prônant l'ascétisme. Ceci sous-entend que les conceptions défendues par ces cercles hétérodoxes faisaient elles aussi partie intégrante de la religion védique, dont elles constituaient en quelque sorte un autre visage – une idée que Bodewitz avait encore mieux explicitée dans un autre article, légèrement antérieur, « Redeath and its Relation to Rebirth and Release », lorsqu'il y écrivait : « la littérature védique était dominée par les ritualistes et d'autres aspects de la religion védique étaient à peine représentés dans les textes. Cependant il y a quelques références isolées à des chemins religieux autres que le rituel »[16].

La thèse principale de Bodewitz est alors que la doctrine de la transmigration ne peut *pas* être issue des conceptions ritualistes qui étaient dominantes au sein de la tradition védique ancienne. En ce sens précis Bodewitz s'oppose à une théorisation « continuiste » de la genèse de la notion de renaissance du genre de celle proposée par H. Tull dans son ouvrage *The Vedic Origins of Karma* (1990) : selon cet auteur ce sont les idées des milieux sacerdotaux sur l'efficacité de l'action rituelle qui ont donné naissance, par généralisation, à la forme *classique* de la loi du *karman* (*toute* action produit un résultat qui mène après la mort à renaître dans un certain monde[17]) et par voie de conséquence à l'affirmation d'une renaissance systématique, indispensable pour récolter le fruit de ses actes passés[18]. Une telle conception

[14] Art. cit. (1997-98), note p. 588.
[15] Art. cit. (1997-98), p. 604.
[16] *Studien zur Indologie und Iranistik* 20 (1996), p. 37.
[17] Op. cit. (1990), p. 119.
[18] Tull cite p. 105 le passage du Śatapatha Brāhmaṇa VI, 2, 2, 27 : « Man is born to the world that is made [*kṛta* – de la racine *KṚ*, sur laquelle est formée le substantif *karman*, « acte » et « fruit de l'acte »] (by his own self) ». Tull impose une limite malencontreuse à son étude en la centrant sur la notion de *karman* telle que celle-ci figure dans le seul ŚB. Il consacre très peu de temps à tenter d'expliquer comment la pensée ritualiste aurait pu concevoir l'idée que l'homme puisse renaître *sur terre* – alors que le propos principal du ritualisme (comme nous le verrons dans la première partie du présent travail) est de montrer comment l'homme renaît *au ciel* ; le problème est pourtant sérieux.

« continuiste » de l'origine de la doctrine de la renaissance est, pour Bodewitz, tout à fait indéfendable, car la notion *ritualiste* du *karman* est tout à fait hétérogène à la notion *classique*, ce qui fait que la première ne peut avoir eu pour prolongement direct la seconde. Dans la théorie classique, l'action est *disqualifiée* parce qu'elle est cause de la transmigration sans fin, alors que pour le ritualisme védique, le *karman* est vu comme un acte sacrificiel méritoire, et *prôné* parce qu'il produit une destinée meilleure après la mort[19]. L'argument implicite est ici qu'une thèse ne peut pas avoir donné naissance à son exact contraire. Plus exactement, elle ne peut pas l'avoir fait sans l'introduction d'idées entièrement nouvelles, provenant de l'*extérieur* du système de pensée initial, et qui entrent en contradiction avec celui-ci. Cet argument semble toutefois fragile : comment être sûr *a priori* qu'il n'y a aucun moyen terme possible entre ces deux opposés ? Ou plutôt faudrait-il dire : comment exclure la possibilité qu'une lente évolution interne, scandée par une série d'étapes intermédiaires, ait pu aboutir à une sorte de retournement de la conception initiale ? Par contre, le raisonnement de Bodewitz lance clairement un défi à tout défenseur de la thèse « continuiste » : il doit pouvoir expliquer par quel(s) intermédiaire(s) le *karman* en est venu à être connoté négativement dans la doctrine de la transmigration.

Ainsi, Bodewitz constate – ce qui est historiquement incontestable – que la doctrine *classique* du *karman* ressemble moins à la conception védique de l'acte sacrificiel qu'à des conceptions propres à la tradition *śramaṇa* (c'est-à-dire à une nébuleuse de courants ascétiques apparus dans l'Inde du nord à la fin de la période védique, parmi lesquels on compte le bouddhisme et le jaïnisme), puisque cette dernière considère que la voie de l'action (*pravṛtti*) est à abandonner au profit du renoncement aux activités mondaines (*nivṛtti*), dans le but de se libérer de la renaissance. Plus exactement, Bodewitz affirme que la doctrine classique du *karman* a des « relations » (en anglais : « connections ») avec la tradition *śramaṇa* plutôt que des « racines » dans le ritualisme védique, ce qui laisse supposer que les ressemblances constatées sont en fait dues à des *influences* réelles[20]. Si la doctrine classique du *karman* dans le brahmanisme ne tire pas ses racines des conceptions védiques antérieures, cela sous-entend qu'elle est le produit d'une influence exercée par les milieux śramaṇiques.

Bodewitz propose enfin un autre argument, de nature textuelle : lorsque la doctrine de la transmigration est introduite pour la première fois dans certaines Upaniṣad anciennes (essentiellement la Chāndogya U V, 3-10 et la Bṛhad-āraṇyaka U VI, 2), elle est présentée comme un enseignement propre aux *kṣatriya* (ou *rājanya*, membres de la classe guerrière exerçant un pouvoir royal), à travers lequel ils critiquent le sacrifice védique (jugé impropre à procurer l'immortalité) et ridiculisent l'ignorance des brahmanes en matière de sotériologie. Ceci indiquerait suffisamment que renaissance et loi classique du *karman* ne sont pas des notions d'origine brahmanique, et que probablement les *kṣatriya* ont d'abord adopté ces idées en rentrant en contact avec les représentants de mouvements « hérétiques », extérieurs aux milieux védiques orthodoxes. Celles-ci se seraient ensuite introduites dans certains textes védiques (les Upaniṣad anciennes) de façon si soudaine[21] qu'il est tout à fait impossible qu'elles soient le produit d'une évolution purement interne à la tradition ritualiste brahmanique.

Bodewitz ne nie toutefois pas que l'acceptation de la doctrine de la renaissance par les premières Upanisad ait pu être préparée par certains éléments repérables dans les textes védiques antérieurs ; son point de vue est en fait complexe et nuancé, car il pense que

[19] « The Hindu Doctrine … » (1997-98), p. 595.
[20] Art. cit. (1997-98), p. 596.
[21] Art. cit. (1997-98), p. 604.

l'influence des cercles hétérodoxes s'est exercée sur la tradition brahmanique pendant toute la période des Brāhmaṇa tardifs. Dans « The Hindu Doctrine of Transmigration… », Bodewitz tente une reconstitution hypothétique de la manière dont aurait été progressivement élaboré « le complexe formé du *karman*, de la renaissance et de *mokṣa* (la délivrance du cycle des renaissances) »[22], dont on peut présenter les lignes directrices de la façon suivante.

A l'origine, une version préclassique de la théorie du *karman* pourrait bien avoir fait partie de la culture indo-européenne commune au nord de l'Inde ancienne : celle qui affirme que les actions bonnes ou mauvaises entraînent une rétribution automatique, notamment dans la vie post-mortem ; les ritualistes brahmaniques n'auraient fait qu'appliquer cette conception au cas particulier des rituels qu'ils prônaient, en affirmant que l'accomplissement de ceux-ci procure au sacrifiant décédé l'accès à une existence céleste[23]. Puis, à l'orée de l'époque des Brāhmaṇa tardifs, des mouvements non-ritualistes (qui, nous l'avons vu, n'étaient pas nécessairement extérieurs à la culture « indo-aryenne », mais étaient clairement « hétérodoxes ») auraient exprimé des critiques vis-à-vis de l'efficacité du sacrifice : ils auraient ainsi affirmé que, puisque les mérites produits par l'accomplissement des rituels sont nécessairement limités, la vie céleste qu'ils procurent au sacrifiant défunt à titre de rétribution ne peut durer indéfiniment[24]. Ces contestataires auraient avancé l'idée que, plutôt que de chercher, par le rituel, à rejoindre après la mort les dieux pour vivre au ciel en leur compagnie, il faut accéder à une immortalité impersonnelle, mystique, obtenue en se fondant définitivement dans le Principe suprême[25]. Cette hypothèse permet d'expliquer pourquoi on voit apparaître dans les Brāhmaṇa tardifs l'idée de l'existence d'un *punar-mṛtyu*, ou « mort réitérée », qui est susceptible de mettre un terme à l'existence céleste gagnée par le sacrifice : pour Bodewitz, l'introduction d'un tel élément doctrinal ne trouve pas son origine dans les milieux ritualistes eux-mêmes ; elle ne ferait que refléter les critiques de leurs adversaires hétérodoxes. En même temps, les textes des Brāhmaṇa tardifs proposent systématiquement des méthodes *de nature purement rituelle* pour s'affranchir de *punar-mṛtyu* (grâce à tel ou tel acte sacrificiel, on n'aura pas à mourir une seconde fois au ciel) : l'orthodoxie sacerdotale aurait ainsi fait de son mieux pour élaborer une réponse aux critiques *depuis l'intérieur de son propre système de pensée*[26]. On notera que Bodewitz semble considérer que la notion de *punar-mṛtyu* est une invention des cercles hétérodoxes qui contestaient les doctrines ritualistes[27], mais également que la doctrine de ceux-ci mettait plutôt l'accent sur l'existence de renaissances réitérées (en sanskrit : *punar-janman*)[28] – puisqu'ils étaient censés professer déjà la doctrine de la transmigration : or, Bodewitz n'explique pas pourquoi ils auraient pu avoir besoin de la notion de « remort », puisque celle de renaissance aurait très bien pu suffire pour formuler leur critique des thèses ritualistes.

Pour Bodewitz, l'influence des milieux hétérodoxes aurait continué à s'exercer dans la suite. Ainsi, vers l'extrême fin de l'époque des Brāhmaṇa tardifs, on voit apparaître, de façon

---

[22] Ibidem.
[23] Art. cit. (1997-98), p. 591.
[24] Art. cit. (1997-98), p. 598.
[25] Ibidem. Cf. p. 599 : « *mokṣa* of the mystics » – opposé au « ritualistic *mokṣa* » – est la conception de la « délivrance » (*mokṣa*) propre aux cercles hétérodoxes, à laquelle une conception ritualiste a essayé de répondre. Dans son article « Redeath… » (1996), Bodewitz ajoute une précision supplémentaire : les contestataires du ritualisme auraient défendu l'idée que c'est la connaissance (*vidyā* ou *jñāna*) cultivée au cours de la vie terrestre qui procure cette fusion ultime (p. 40).
[26] Art. cit. (1997-98), pp. 598-599.
[27] Art. cit. (1997-98), p. 599. Plus clairement encore, dans « Redeath… » (1996) : « The defeat of *punar-mṛtyu* is the answer of the ritualists (the Brahmins) to the challenge of the non-ritualists who say that ultimately everybody will die in the heaven promised by the Brahmins » (p. 46).
[28] Art. cit. (1997-98), p. 598.

marginale, dans certains textes brahmaniques (par exemple ŚB XI, 5, 6, 9), l'idée que la victoire sur *punar-mṛtyú* prend la forme d'une fusion (*sātmátā*, le fait d'avoir le même Soi ou *ātmán*) avec le principe du *brahman* : la conception « mystique » de *mokṣa*, la délivance, d'origine non-ritualiste, aurait donc au bout du compte fini par infiltrer l'orthodoxie védique[29]. De plus, la conception de *punar-mṛtyu* en vigueur dans les milieux ritualistes semble, à cette époque, avoir été parfois influencée par celle de *punar-janman*, désignant dans ce contexte une renaissance *indéfiniment* réitérée : dans quelques rares textes (il y a là une allusion au ŚB X, 4, 3, 9-10), la « remort » est présentée, non plus comme un événement qui n'a lieu qu'une seule fois, mais plutôt comme un phénomène *récurrent* – il a lieu *púnaḥ púnar*, c'est-à-dire « encore et encore » – sur le modèle d'un *punar-janman* tel qu'il est conçu par les cercles hétérodoxes, anti-ritualistes (de type *śramaṇa*, donc)[30]. Tout aurait alors été prêt pour que l'influence de ces derniers s'étende encore davantage et que la doctrine complète de la transmigration fasse finalement son entrée dans la pensée brahmanique au début de l'époque upaniṣadique.

Au total, il ne s'agit donc pas pour Bodewitz d'affirmer qu'il y a eu purement et simplement un emprunt ponctuel d'idées extérieures par les brahmanes orthodoxes, mais plutôt d'envisager l'existence d'un processus graduel d'interaction entre les ritualistes et certains mouvements qui s'efforçaient de critiquer leurs idées[31].

Dans le sillage de la position de Bodewitz, Bronkhorst a récemment avancé l'idée que la théorie de la renaissance a été empruntée par la tradition brahmanique, non pas exactement à des cercles spirituels vivant en marge de la société védique, comme le pense Bodewitz, mais plutôt à la culture propre à une zone géographique voisine de l'aire védique, qu'il appelle le « Grand Magadha » (« Greater Magadha »). Bronkhorst a forgé ce terme pour désigner collectivement les régions situées à l'est du confluent entre le Gange et la Yamunā, à savoir le Magadha proprement dit (correspondant à la moitié sud du moderne Bihar), le Kosala (localisé au nord-ouest du Magadha, dans la partie orientale de l'actuel Uttar Pradesh), ainsi que les petits royaumes (comme celui des Kāśi) occupant l'intervalle entre ces deux régions : l'ensemble de ce territoire correspond à peu près à la zone concernée par la prédication du Buddha et du Jina Mahāvīra. Si le bouddhisme et le jaïnisme, qui sont nés tous deux au Grand Magadha, intégraient tous deux dans leur enseignement la théorie de la renaissance, c'est que selon Bronkhorst celle-ci appartiendrait aux conceptions propres à la culture locale[32]. La

[29] Art. cit. (1997-98), pp. 597-598.
[30] Art. cit. (1997-98), p. 598.
[31] Art. cit. (1997-98), p. 598 : « the external influences *gradually* (n.s.) penetrated from external circles into the ritualistic tradition ».
[32] Pour justifier l'idée que ces diverses régions forment une seule et même entité culturelle, différente à date ancienne de l'aire védique / brahmanique, Bronkhorst se fonde également sur un texte du grammairien Patañjali (Mahā-bhāṣya I sur Pāṇini II, 4, 10), qui se retrouve à l'identique dans le Dharma-sūtra (code de lois) de Baudhāyana (I, 2, 9), et définit les limites de la « terre des Ārya » (ainsi appelée, selon Bronkhorst, parce qu'elle est parfaitement brahmanisée) : les régions situées à l'est du confluent entre le Gange et la Yamunā (donc, entre autres, une grande partie du Kosala et le Magadha) n'en feraient pas partie. Plus précisément, le texte dit seulement que la limite orientale de la « terre des Ārya » est la forêt Kālaka, dont la position géographique exacte n'est pas connue avec certitude ; la localisation que propose Bronkhorst ne fait pas l'unanimité (par exemple, Olivelle (in *Dharmasūtras…*, 1999, p.343) suggère de la situer dans la portion orientale du cours du Gange, à l'est de l'actuel Bihar, voire à l'ouest du Bengale). On peut en tout cas se demander si le Kosala, qui est moins oriental, est vraiment à mettre sur le même plan culturel que le Magadha ; Witzel, dans « The Development… » (1997), nous rappelle qu'à la fin de l'ère védique, la région du Kosala prise au sens large, était certes peuplée par une multitude de tribus dont certaines n'étaient pas brahmanisées (p. 310), mais que la tribu principale, celle des Kosala proprement dits, qui habitait sur place depuis une date déjà ancienne, formait un royaume soucieux de son intégration dans l'orthopraxie brahmanique (p. 312-313). Sur ce point, on remarquera

doctrine du *punar-janman* aurait également exercé son influence sur la culture védique voisine, si bien que certaines des Upaniṣad anciennes l'auraient adoptée.

Bronkhorst a visiblement retenu la leçon de Bodewitz : il se garde bien de dire que la culture du « Grand Magadha » appartenait à des populations non aryennes, qu'on entende ceci en un sens racial, ou bien au sens plus vague de « non indo-européennes ». De fait, dans la conclusion de *Greater Magadha*[33], il juge sa conception compatible avec celle défendue par A. Parpola[34] : différentes vagues successives d'immigrants indo-européens s'étant installées en Inde du Nord, les locuteurs de la langue du Magadha auraient appartenu à une population qui se serait installée précocement au nord-est de l'Inde, bien avant que la vague « indo-aryenne » (responsable de la production de la culture védique) n'entreprenne une progression vers l'est pour en occuper peu à peu les territoires. Plus exactement, des brahmanes d'origine « indo-aryenne » sont venus progressivement s'installer sur le territoire du Grand Magadha vers la fin de la période védique, avec leurs textes et leurs rites sacrificiels, mais tant qu'ils n'y ont pas été nombreux et qu'ils n'y ont pas reçu pas la place dominante dans la hiérarchie sociale qu'ils revendiquaient pourtant auprès des souverains, la société locale n'a pas encore été « brahmanisée » et a conservé pour l'essentiel sa culture propre, de nature non védique (mais néanmoins indo-européenne).

Concernant l'origine de la doctrine de la renaissance dans la pensée brahmanique, Bronkhorst tire argument, comme Bodewitz, du fait que les Upaniṣad les plus anciennes placent la doctrine de la renaissance dans la bouche de rois censés l'avoir enseignée à des brahmanes – non sans avoir précisé qu'auparavant cette connaissance n'était jamais parvenue jusqu'aux oreilles de la classe brahmanique : mais, selon lui, il s'agit là d'un artifice littéraire servant à exprimer indirectement l'idée que cette théorie a été empruntée à une source extérieure à la culture védique[35], à savoir la culture propre au Grand Magadha. Bronkhorst raisonne ensuite de la façon suivante : dans les sections des Upaniṣad anciennes (essentiellement la Chāndogya et la Bṛhad-āraṇyaka) où il est question de la renaissance et de la loi du *karman*, celles-ci sont mal connectées au reste du matériel d'origine proprement védique, et en particulier au contenu de la connaissance ésotérique supposée permettre d'échapper au retour sur terre, à savoir la *pañcāgni-vidyā* ou « doctrine des cinq feux » (laquelle décrit les cinq feux sacrificiels symboliques, de dimension cosmique, qui sont impliqués dans la naissance d'un être humain). Ce savoir secret est certes emprunté à une tradition védique antérieure, figurant dans le Jaiminīya Brāhmaṇa I, mais il semble pourtant n'avoir aucun rapport clair avec les notions de renaissance et de rétribution karmique : « les idées et matériaux védiques antérieurs sont accrochés à une doctrine < de la transmigration > avec laquelle ils n'ont pas de connexion intrinsèque »[36]. Si bien que, selon la lecture que Bronkhorst fait de ces textes, « la fusion des idées védiques avec la doctrine de la renaissance et de la rétribution karmique n'a pas vraiment été bien réussie »[37] : les rédacteurs des passages de ces Upaniṣad ont introduit, à côté des conceptions brahmaniques antérieures, des éléments nouveaux en provenance de l'idéologie spirituelle du Grand Magadha, mais ces derniers –

---

que le Magadha avait un statut tout différent du Kosala : il n'est presque jamais cité dans les textes védiques (sauf de façon péjorative), et le Baudhāyana Dharma-sūtra I, 2, 13 range les habitants du Magadha dans une liste de populations impures, qu'on ne doit donc pas fréquenter.

[33] (2007), p. 267.

[34] « Pre-proto-Iranians of Afghanistan as initiators of Śākta Tantrism : on the Scythian / Saka affiliation of the Dāsas, Nuristanis and Magadhans », *Iranica Antiqua* 37 (2002), p. 257.

[35] *Greater Magadha* (2007), p. 120.

[36] Op. cit. (2007), p. 124.

[37] Ibidem.

faute d'avoir été intégrés dans une véritable synthèse – gardent un caractère étranger qui est clairement reconnaissable (« the new doctrine remains a recognisably foreign element »).

Une différence importante entre la thèse de Bronkhorst et celle de Bodewitz doit être signalée : alors que Bronkhorst affirme que la culture védique et celle du Grand Magadha coexistaient l'une à côté de l'autre, chacune étant liée à une aire géographique et à une société particulière, Bodewitz pense que l'Inde du Nord *à la fin de la période védique* formait une seule unité culturelle, de nature principalement[38] brahmanique, au sein de laquelle les idées voyageaient extrêmement facilement, comme il le rappelle dans son article « Redeath… »[39]. Selon lui, il y a une certaine probabilité que les critiques du ritualisme brahmanique soient apparues dans l'extrême est de l'Inde (c'est-à-dire, semble-t-il, le Magadha proprement dit, et peut-être le Videha, mais il ne semble pas ici que le Kosala puisse y être inclus[40]), mais il s'agirait plutôt alors d'une *réaction* contre la culture dominant le nord de l'Inde, et survenue à sa frange la plus orientale, plutôt que d'idées en provenance d'une « autre culture » qui aurait occupé une partie importante du nord-est de l'Inde. Bodewitz remarque également que cette critique des théories sacrificielles brahmaniques a tout aussi bien pu émerger n'importe où en Inde du nord, au sein même de la zone relevant principalement de la culture védique.

Le raisonnement de Bronkhorst appelle immédiatement deux remarques.
– D'abord, Bronkhorst occulte totalement la notion de *punar-mṛtyu* ou « remort » dans *Greater Magadha* : c'est, semble-t-il, qu'il la juge sans intérêt pour son propos, car elle fait pour lui partie de ces précurseurs védiques qui n'ont en aucune façon pu donner naissance à la doctrine classique de la renaissance, puisqu'ils ne sont pas liés à la notion de rétribution karmique[41]. Dans l'un de ses ouvrages antérieurs, *The Two Sources of Indian Asceticism*, il cite bien un passage du Jaiminīya Brāhmaṇa I où figure une allusion à la « remort »[42], mais il croit y lire une simple adaptation brahmanique de la notion de *punar-janman* telle qu'elle aurait été antérieurement élaborée en dehors de la culture védique[43]. Bronkhorst pense repérer dans ce texte « les éléments essentiels de la nouvelle doctrine < non védique > (…) : on renaîtra en ce monde à moins que l'on ne connaisse la vraie nature de son Soi »[44]. Mais ce passage ne concerne en fait que *punar-mṛtyu* et présente déjà la connaissance comme permettant d'y échapper[45]. On ne peut utiliser le JB I pour soutenir l'idée que dès l'époque

[38] ce qui, bien sûr, veut dire qu'elle ne l'était jamais totalement, en raison même de l'existence permanente de phénomènes d'acculturation.
[39] (1996), pp. 33-34 (« Vedic religion in North India more or less formed a continuum »).
[40] Dans son article, Bodewitz ne justifie en aucune façon la référence qu'il fait à une éventuelle localisation extrême-orientale. On pourrait ici penser à la figure de Janaka, roi du Videha, qui est plusieurs fois associé à la doctrine de *punar-mṛtyu* dans les Brāhmaṇa tardifs.
[41] Op. cit. (2007), pp. 133-134. Bronkhorst se fie ici à un texte de Witzel (« The Earliest Form of the Idea of Rebirth in India » (1984)) qui défend la thèse que « remort » et théorie du *karman* n'ont été reliées l'une avec l'autre dans la tradition brahmanique qu'à partir des premières Upaniṣad. Nous verrons dans la suite que ceci est hautement contestable.
[42] JB I, 18.
[43] (1993), pp. 60-61.
[44] Op. cit. (1993), p. 61. Il n'est pas encore question dans cet ouvrage de « culture du Grand Magadha », mais seulement d' « idées nouvelles » « non-védiques ».
[45] En fait, le texte du JB I, 18 dit seulement que le défunt qui ignore son identité avec la Déité solaire suprême est expulsé de la proximité de cette dernière vers un monde qui est soumis à la succession des jours et de nuits (c'est-à-dire au pouvoir destructeur du temps). Bronkhorst interprète correctement la phrase « le jour et la nuit s'emparent de son monde » (*tasya hāhorātre lokam āpnutaḥ*) comme signifiant que le défunt retourne au monde des êtres mortels, sujets à la temporalité ; mais dans le contexte ceci ne signifie nullement qu'il renaît sur terre : par analogie avec le passage comparable du JB I, 46 qui est plus explicite, on peut comprendre qu'ici il s'agit plutôt de redescendre vers un monde où se produit la « remort » – et, comme nous aurons largement l'occasion de le voir dans la suite, ce *punar-mṛtyu* est un phénomène survenant dans la partie inférieure du ciel.

des Brāhmaṇa tardifs le concept non-brahmanique de renaissance s'était déjà infiltré dans la littérature védique. Au final, le véritable lien entre *punar-mṛtyu* et *punar-janman* reste à investiguer, et l'affirmation que la doctrine de la « remort » n'entretient aucun lien avec la théorie du *karman* doit être mise à l'épreuve.
– Ensuite, les textes des Upaniṣad anciennes ne présentent aucune allusion à l'influence d'idées en provenance du nord-est de l'Inde, mais attribuent plutôt la doctrine de la renaissance à un *kṣatriya* de la région du Pañcāla, dont le nom (Pravāhaṇa Jaivali) est explicitement mentionné ; dire qu'il s'agit là d'un déguisement pour parler d'une influence du Magadha reste une pure hypothèse, et de plus ne permet pas de comprendre pourquoi c'est ce personnage précis qui est associé à la doctrine de la renaissance, plutôt qu'un autre. On pourrait tout aussi bien prendre ce texte au pied de la lettre et considérer en conséquence que la théorie de la renaissance a pour auteurs des *kṣatriya* hétérodoxes vivant au sein même de la société indo-aryenne (et en ce sens « brahmanique »). Une telle conception a depuis longtemps été envisagée dans l'indianisme[46], mais elle implique qu'on s'efforce de déterminer quels rapports précis les membres de la classe royale défendant l'existence de la renaissance entretenaient avec la tradition védique antérieure.

Quelles que soient les critiques que l'on puisse éventuellement leur adresser, les théories de Bodewitz et Bronkhorst créent assurément un contexte intellectuel nouveau, dont doit tenir compte toute prise de position en faveur de la conception « continuiste » des origines de la doctrine de la renaissance, si elle veut conserver une plausibilité lorsqu'elle est confrontée à la conception adverse.

C'est une telle prise de position qui sera tentée dans le présent travail, développant à la base l'idée que la théorie de la transmigration a pour source principale la notion de *punar-mṛtyu*, cette dernière étant considérée comme authentiquement védique, et non pas empruntée à une tradition extérieure. Mais cette démarche ne peut désormais être crédible que si elle remplit deux conditions principales.

En premier lieu, on doit pouvoir montrer que l'idée de la « remort » est trop anciennement inscrite dans la pensée védique du Madhyadeśa (centre de l'Inde du Nord, et berceau de la pensée brahmanique) pour pouvoir avoir été l'objet d'un emprunt à des courants culturels localisés au nord-est de l'Inde. Concrètement, cela signifie qu'elle doit être antérieure à la période des Brāhmaṇa tardifs, c'est-à-dire qu'elle doit déjà être présente dans les Saṃhitā (yajur-védiques, atharva-védiques). Il est en effet assez bien établi (voir sur ce point les travaux de Witzel[47]) que l'influence politique et intellectuelle de la zone nord-est de l'Inde (c'est-à-dire de ce que Bronkhorst appelle le Grand Magadha) n'est devenue réellement importante que vers la fin de la période védique, qui coïncide à peu près avec l'époque des Brāhmaṇa tardifs (puis des premières Upaniṣad). Il ne s'agira évidemment pas ici de montrer que le terme *punar-mṛtyú* est expressément employé dans les textes antérieurs à cette période, car il est d'emblée bien connu qu'il n'y figure pas : on cherchera plutôt à mettre en évidence qu'avant même l'apparition du mot, on trouve dans les Saṃhitā des traces de l'idée d'une fin de l'existence céleste, et à déterminer dans le contexte de quelles préoccupations particulières elle a pu voir le jour.

En second lieu, on doit de toute nécessité être capable de montrer que la notion de *punar-mṛtyu* est liée à une version *archaïque* de la théorie du *karman*, dans laquelle l'action – tout spécialement l'action rituelle – était valorisée, bien loin d'être présentée comme une chose à

[46] Comme Bronkhorst lui-même le signale dans *The Two Sources…* (1993), p. 4 – y compris la note 4.
[47] « Tracing… » (1989), p. 251 ; « The Development… » (1997), pp. 310-311.

éviter en raison des conséquences qu'elle produit. Il faut ensuite pouvoir expliquer comment cette conception archaïque du *karman* a pu céder la place à sa conception *classique* par suite d'une évolution interne, au terme de laquelle l'action aurait été dévalorisée en tant qu'elle est cause de la transmigration. Par « évolution interne », il faut comprendre « interne à certaines écoles védiques » (ou plus exactement à des fractions d'entre elles), mais cette démarche n'a de sens que si l'on peut montrer que dans ces regroupements de brahmanes le travail d'élaboration du rituel n'était pas forcément séparé d'une réflexion spéculative sur les notions védiques : d'ailleurs, l'efficacité du sacrifice y était considérée comme inséparable de la possession de certaines « connaissances » ésotériques sur la valeur symbolique des éléments de celui-ci – seul « celui qui sait ainsi » (*yá eváṃ véda*), selon la formule consacrée utilisée par les textes, pouvant prétendre à bénéficier pleinement des fruits du sacrifice védique qu'il a accompli.

D'une manière générale, la mise en œuvre de ce programme de réflexion ne doit évidemment pas se perdre dans la construction d'hypothèses *a priori*, mais bien partir de ce que nous disent les textes védiques, qui restent notre seule source fiable d'informations concernant le développement des idées brahmaniques à partir de leurs sources premières. Cela ne veut malgré tout pas dire que la lecture de ces textes puisse nous fournir directement des solutions correctes et incontestables, dans la mesure où la portée des informations qu'ils fournissent reste de toute manière à interpréter.

D'emblée, il faut signaler qu'il existe un élément permettant de remplir au moins partiellement la première condition : il se trouve dans un texte de la Maitrāyāṇi Saṃhitā – ouvrage relevant d'une école du Yajur-veda Noir – sur lequel M. Witzel s'est d'ailleurs déjà appuyé pour affirmer que l'idée de la renaissance était acceptée dans les milieux ritualistes antérieurement à la période des Brāhmaṇa tardifs[48] : en effet, la MS I, 8, 6 décrit un sacrifiant défunt chutant des cieux (où il était monté après sa mort) parce qu'il a épuisé les mérites sacrificiels qui lui avaient permis de partager un temps la vie lumineuse des dieux : il semble qu'ici, le phénomène décrit soit celui de la « remort », quoique celle-ci ne soit pas explicitement nommée, et – ce qui est plus intéressant encore – qu'il s'accompagne d'un retour sur terre évoquant de façon confuse ce que l'on appellera plus tard la « renaissance », sans toutefois qu'il soit pour l'heure question de préciser si l'individu ainsi déchu revient animer un corps terrestre particulier. Ce même texte explique aussi la méthode pour échapper à un tel sort et rester à jamais au ciel sans retomber en ce bas monde : ici, le moyen proposé est purement rituel – il s'agit de devenir un *āhitāgni*, c'est-à-dire un maître de maison qui pratique régulièrement les sacrifices du rite solennel *śrauta* : il doit avoir installé dans sa demeure trois feux sacrés qui serviront à des rituels périodiques.

Or, la Maitrāyāṇi Saṃhitā est un ouvrage qui est considéré par la majorité des indianistes comme plutôt archaïque – en tout cas, il est selon toute vraisemblance antérieur à la période des Brāhmaṇa tardifs[49]. Le texte de la MS I, 8, 6 suggère donc à première vue que les milieux brahmaniques auraient déjà eu une notion de ce qu'est la « remort » dans la période védique moyenne, celle où ont été composées les Saṃhitā du Yajur-veda Noir.

---

[48] Voir « Sur le chemin du ciel », *Bulletin des Etudes Indiennes*, vol. 2 (1984), p. 235.

[49] Von Schröder, dans l'introduction à son édition de la Maitrāyāṇi Saṃhitā (1881), pp. XIV-XVIII, a défendu l'idée que la MS est, avec la Kāṭhaka Saṃhitā, le plus ancien des textes du Yajur-veda Noir parvenus jusqu'à nous. Cette antériorité est contestée par les arguments de Keith dans l'introduction à sa traduction de la Taittirīya Saṃhitā (1914), pp. XCIII à XCVII ; Keith considère que la MS et la KS appartiennent à la même couche linguistique que la TS (sauf peut-être le livre VII de la TS qui est plus tardif que le reste de l'ouvrage). Quoi qu'il en soit sur ce point, il est généralement admis que la TS est antérieure à la période des Brāhmaṇa tardifs.

L'importance de ce texte pour notre compréhension de l'histoire des idées eschatologiques au cours de la période védique n'a pourtant pas été suffisamment prise en compte jusqu'ici. Bodewitz a été le premier à le traduire[50], mais étrangement il semble ne pas avoir prêté attention à son caractère en quelque sorte « pionnier ». Il s'abstient de le commenter pour lui-même et se contente de rapprocher son contenu avec celui de plusieurs passages du livre I du Jaiminīya Brāhmaṇa (qui est lui-même passablement tardif), sans voir, semble-t-il, qu'il joue un rôle essentiel pour l'histoire de la doctrine de *punar-mṛtyu.* Le même texte a par la suite été mentionné par K. Klaus dans son *Die altindische Kosmologie nach den Brāhmaṇas dargestellt*[51] et traduit en allemand par K. Amano dans le cadre de sa traduction de la MS[52]. Un petit nombre d'indianistes a cependant déjà reconnu que ce texte de la MS nous offre la plus ancienne mention de la « remort » : en sus de M. Witzel, C. Lopez (1997)[53], J. Sakamoto-Goto (2000)[54], T. Goto (2005)[55] l'ont utilisé dans ce sens.

Au final on peut se demander pourquoi l'indianisme n'a pas unanimement reconnu son caractère tout à fait décisif. L'explication qui se présente la première à l'esprit est que ce texte ne rentre tout simplement pas dans nos catégories habituelles concernant la chronologie des idées védiques, ce qui rend difficile de prendre au sérieux son ancienneté supposée : la notion de « remort » est censée être un trait caractéristique de la pensée des Brāhmaṇa *tardifs*, du moins dans l'indianisme de tradition anglo-saxonne et néerlando-germanique[56], car dans l'indianisme français – pour autant qu'il se soit intéressé à l'histoire des idées eschatologiques dans la période védique, ce qui n'est pas courant – il n'existe pas d'affirmations aussi tranchées[57].

---

[50] *The Daily Morning and Evening Offering (agnihotra) according to the Brāhmaṇas* (1976), p. 161.

[51] (1986), p. 156.

[52] *Maitrāyāṇī-Saṃhitā, Übersetzung der Prosapartien von K. Amano I-II* (2009) : le passage ne donne lieu à aucun commentaire détaillé, conformément à la démarche adoptée dans l'ensemble de l'ouvrage.

[53] « Food and Immortality in the Veda : a Gastronomic Theology ? », *Electronic Journal of Vedic Studies*. Après avoir fait, entre autres, référence au texte de la MS I, 8, 6 (p. 16), vu comme une allusion précoce au phénomène de *punar-mṛtyú*, l'auteur conclut que deux conceptions coexistent « dans les mêmes couches linguistiques » (« at the same linguistic levels ») qui sont celles des textes « les plus anciens » (apparemment il s'agit ici des Saṃhitā yajur-védiques et atharva-védiques) : celle d'une immortalité qui prend la forme d'un séjour permanent dans le ciel, et celle d'une vie céleste post-mortem qui est destinée à s'achever un jour par la remort – la première conception étant à l'origine dominante (mais pas exclusive, nous venons de le voir), avant que ce soit la seconde qui le devienne « dans les textes ultérieurs », c'est-à-dire apparemment les Brāhmaṇa tardifs (pp. 18-19).

[54] « Das Jenseits und *iṣṭā-pūrta*- "die Wirkung des Geopferten-und-Geschenkten" in der Vedischen Religion », in *Indoarisch, Iranisch und die Indogermanistik*, pp. 488-489.

[55] «Yājñavalkya's Characterization of the Ātman and the Four Kinds of Suffering in early Buddhism», *Electronic Journal of Vedic Studies*, pp.76-77.

[56] Déjà Keith, dans *The Ṛigveda Brāhmaṇas…* (1920), p. 27, entendait montrer que le Kauṣītaki Brāhmaṇa est plus récent que l'Aitareya Brāhmaṇa, en tirant argument du fait que le terme *punar-mṛtyu* se trouve dans le premier et pas dans le second, ce qui témoignerait d'idées religieuses plus avancées (car se rapprochant de la doctrine de la transmigration) ; de même dans l'introduction à sa traduction de la Taittirīya Saṃhitā (reprint 1967), vol. 1, p. CXXIX. Dans la même veine, voir par exemple Bodewitz, « Redeath… » (1996), p. 34.

[57] Ainsi S. Lévi, dans le chapitre III de sa *Doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas* (1898, réimpression 2003), pp. 91-102, décrit la destinée post-mortem du sacrifiant dans les Brāhmaṇa *en général*, sans chercher à dégager une différence entre les passages en prose des Saṃhitā et les Brāhmaṇa proprement dits (il appelle indifféremment les uns et les autres « Brāhmaṇa ») : il ne porte pas attention au fait que les textes qu'il cite concernant la « remort » relèvent de la seule époque dite des Brāhmaṇa tardifs. De même A.-M. Boyer, dans son « Étude sur l'origine de la doctrine du saṃsāra », *Journal asiatique* (nov.-déc. 1901), pp. 451-499, ne cherche pas à subdiviser la période des Brāhmaṇa (lesquels incluent ici, comme chez Lévi, à la fois les passages en prose des Saṃhitā et les Brāhmaṇa proprement dits) en plusieurs étapes auxquelles correspondraient des idées sotériologiques différentes, et considère plutôt que *prise dans son entier* cette période a vu naître « la croyance à la possibilité d'un terme pour la vie future » (p. 475).

De fait, est-il vraiment raisonnable, sur la base d'un unique texte, de remettre en question un cadre chronologique assez couramment admis, et qui s'appuie sur le fait que l'expression *punar-mṛtyu* n'apparaît pas avant les Brāhmaṇa tardifs ? A tout le moins, on reconnaîtra que, pour que l'existence du texte de MS I, 8, 6 nous contraigne à réviser certaines habitudes de pensée anciennement ancrées, il faudrait d'abord avoir résolu un problème : la Maitrāyāṇi Saṃhitā est-elle réellement un texte archaïque en *toutes* ses parties ? Son premier *kāṇḍa* contient certes une version particulièrement ancienne de certains *mantra* yajur-védiques[58], mais tous les chapitres qu'il comprend sont-ils d'une grande antiquité – y compris ceux qui ne sont pas consacrés à transmettre des *mantra*, comme c'est le cas pour le chapitre 8 décrivant la chute sur terre du sacrifiant défunt ayant épuisé les bons effets produits par les rites accomplis dans le passé ? La question est vraiment difficile, mais dans la suite, nous devrons tenter d'y répondre.

Il semblerait également nécessaire de ne pas fonder nos théories sur un témoignage *isolé* (donc *ipso facto* peu fiable) de l'antiquité de l'idée de la « remort ». Il faudrait pouvoir montrer que, dans d'*autres* textes antérieurs à la période des Brāhmaṇa tardifs figurent au moins des éléments, jusque-là insuffisamment remarqués, qui sont solidaires de la notion de *punar-mṛtyu* : or, un candidat à ce rôle nous semble pouvoir être trouvé dans l'idée que les effets positifs des sacrifices accomplis sur terre s'épuisent ensuite au cours de la vie céleste (ce qui, comme nous pourrons le voir en détail dans la suite, est parfois présenté dans les Brāhmaṇa comme la cause de la « remort », et semble déjà être présent en MS I, 8, 6). Or, une occurrence de cette doctrine figure en TS I, 6, 3, comme Boyer l'avait repéré dès 1901[59]. Nous essaierons dans la suite de déterminer s'il est possible retrouver la même idée dans d'autres Saṃhitā du Yajur-veda Noir, ou encore dans l'Atharva-veda Saṃhitā.

L'existence de tels textes fait alors émerger une question à laquelle il semble bien difficile de répondre : comment se fait-il que dans la période védique moyenne (celle où furent composées les Saṃhitā du Yajur-veda Noir et où fut organisée l'Atharva-veda Saṃhitā dans ses deux recensions) ait émergé l'idée que les effets produits par le sacrifice s'épuisent dans le monde de l'au-delà ? Peut-on trouver des raisons de son apparition qui soient internes à la tradition védique elle-même ? Poser la question en ces termes est peut-être toutefois trop simple, car cela pourrait présupposer que les brahmanes ritualistes aient d'abord cru au caractère impérissable de la vie céleste produite par l'accomplissement du sacrifice, et que ce serait seulement dans la suite qu'ils auraient dû faire face à l'émergence de doutes concernant ce point[60]. Or, il nous semble qu'il faille d'abord envisager un problème autrement plus radical : qu'en était-il de la croyance en l'immortalité post-mortem procurée par le sacrifice au début de la période védique moyenne ? Etait-elle déjà très répandue – de sorte que l'introduction de l'idée que les effets du sacrifice sont soumis au dépérissement aurait ensuite menacé de la remettre en question – ou au contraire était-elle loin d'être généralement admise au sein des milieux ritualistes, dont les conceptions concernant la durée de la vie céleste auraient alors souvent été plutôt floues ? On sait que dans la période védique la plus ancienne (celle des hymnes de la Ṛg-veda Saṃhitā) la croyance en une survie après la mort restait tout à fait marginale, voire absente ; elle semble n'avoir commencé à se développer qu'au niveau

[58] Voir par exemple N. Nishimura, « The Development of the New- and Full-Moon Sacrifice and the Yajurveda Schools : mantras, their brāhmaṇas and the offerings » in *Vedic Śākhās past, present, future* (2016), p. 242.
[59] « Etude sur l'origine… » (1901), p. 485.
[60] Ainsi Bodewitz semble-t-il tenir pour acquis que les ritualistes de la période védique moyenne revendiquaient l'impérissabilité des effets du sacrifice, avant que ne soit introduite la notion d'un *punar-mṛtyu* résultant du dépérissement de ceux-ci : « Redeath… » (1996), pp. 30 et 36.

des parties les plus récentes de la Ṛ̊S, notamment les livres I, 1-50 et X[61]. La question la plus fondamentale est dans ces conditions de savoir comment et dans quel(s) sens les conceptions concernant l'existence post-mortem ont évolué après la composition de la Ṛ̊S, au cours de l'élaboration progressive de la suite du canon védique.

Il restera enfin à expliquer comment la doctrine de la « remort » s'est transformée en doctrine de la renaissance : et puisque la mention *explicite* de la renaissance n'apparaît pas dans les textes védiques antérieurs aux premières Upaniṣad[62], c'est d'abord les textes upaniṣadiques eux-mêmes qu'il faudra questionner, en prenant garde à la mise en scène concrète de l'introduction de la doctrine de la renaissance.

Sur ce point, on constate que, dans les premiers textes upaniṣadiques mentionnant la doctrine de la renaissance (la Chāndogya V, 3-10 et la Bṛhad-āraṇyaka VI, 2), le *kṣatriya* Prāvahaṇa Jaivali qui divulgue cette connaissance à un brahmane[63] est un roi des Kuru-Pañcāla, et en tant que tel il est associé au Madhyadeśa, c'est-à-dire à la région constituant le berceau de l'orthodoxie/orthopraxie brahmanique[64] : il est pleinement intégré dans la société védique qui est spirituellement dominée par les brahmanes – même s'il apparaît dans ces passages comme contestant certaines idées de ces derniers – et rien n'indique qu'il soit d'une quelconque façon en lien avec des idées appartenant à une culture étrangère ; de fait, dans d'autres textes d'époque plus ou moins comparable (Chāndogya U I, 8 ; Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa I, 38, 1), Prāvahaṇa est dépeint en train de participer à des discussions à propos du sens ésotérique des *sāman* – ce qui montre qu'il était censé entretenir un lien avec les milieux du Sāma-veda. Il semble donc constituer le prototype du *kṣatriya* intéressé par les spéculations concernant certains éléments de la tradition védique – et en l'occurrence, il s'agit de matériaux sāma-védiques. Ceci est confirmé par le fait que l'enseignement qu'il délivre à propos de la renaissance inclut une référence à la *pañcāgni-vidyā* ou « connaissance des cinq feux » sacrificiels de dimension cosmique : en effet, un tel savoir ésotérique figurait déjà – nous l'avons dit – dans le Jaiminīya Brāhmaṇa I, qui relève du Sāma-veda, et où il était associé aux moyens d'échapper à *punar-mṛtyu*. Il nous faudra donc dans la suite nous interroger sur le lien qui a pu exister historiquement entre certains *kṣatriya*, et les lignées de Sāma-vedin intéressées par les spéculations sotériologiques. Il faudra de plus essayer de comprendre en quoi cette *pañcāgni-vidyā* peut être considérée par les Upaniṣad comme susceptible de libérer de la renaissance, faute de quoi on ne pourrait éviter la thèse de Bronkhorst selon laquelle la doctrine des cinq feux et celle de la renaissance sont en fait deux éléments d'origine différente qui ont été réunis sans qu'ils aient un véritable rapport l'un avec l'autre.

---

[61] Voir sur ce point l'article de Bodewitz, « Life after Death in the Ṛ̊gvedasaṃhitā », *Wiener Zeitschrift fûr die Kunde Südasiens* 38 (1994).

[62] Excepté dans le Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa, comme nous aurons l'occasion de le voir en détail dans la suite.

[63] Un autre passage de la BāU (le quatrième *adhyāya* dans son entier) associe la doctrine de la renaissance avec d'autres personnages de la même période, le roi Janaka et le brahmane Yājñavalkya : c'est alors le brahmane qui délivre l'enseignement sur la transmigration à un roi pourtant réputé pour sa compétence dans le domaine des savoirs ésotériques. Mais ici la renaissance apparaît théorisée sous une forme abstraite et développée, libérée de ses attaches avec les textes des Brāhmaṇa : on a sans doute affaire à une composition plus tardive que ChU V, 3-10 et BāU VI, 2. Il se peut, comme le suggère Bronkhorst dans *Greater Magadha* (p. 230 sq.), que sa rédaction soit due à un milieu brahmanique qui voulait par ce moyen réfuter *a posteriori* l'idée que ce seraient les *rājanya* qui auraient appris aux brahmanes l'existence de la transmigration.

[64] Voir Witzel, «The Development…» (1997), pp. 301-305.

Dans la suite, nous nous efforcerons de montrer que les débuts de la spéculation upaniṣadique sur la renaissance sont largement dépendants de doctrines antérieurement développées dans les Brāhmaṇa tardifs pour répondre à une question fondamentale : comment le sacrifice védique peut-il procurer une vie immortelle dans l'au-delà ? Nous entendons également établir que ces éléments doctrinaux trouvent à leur tour leur source dans un certain nombre de conceptions antérieures éparses dans les Saṃhitā (et qui datent donc de la période védique moyenne). Pour ce faire, nous procéderons de la façon suivante : nous commencerons, dans une première partie, par présenter les doctrines sotériologiques contenues dans les Brāhmaṇa tardifs relevant des différentes écoles védiques. Puis, dans une deuxième partie, nous remonterons dans le temps pour identifier les passages des Saṃhitā comportant déjà, à date ancienne, une version des idées sur la destinée post-mortem qui ont été ultérieurement reprises par les Brāhmaṇa tardifs. Enfin, dans une troisième partie, nous retournerons vers les Upaniṣad et nous nous efforcerons de comprendre comment les premières spéculations sur la renaissance ont émergé à partir de certains matériaux datant de l'époque des Brāhmaṇa tardifs (et tout spécialement de la fin de celle-ci, avec des textes sāma-védiques comme la section introductive du Jaiminīya Brāhmaṇa) – non sans repérer les passages qui montrent l'implication des *kṣatriya* dans les écoles du Sāma-veda. Nous pourrons ainsi reconstituer au fil des textes védiques l'évolution intellectuelle qui en partant des Saṃhitā a abouti aux premières formulations de la doctrine de la renaissance.

PREMIÈRE PARTIE

Réflexions sur les résultats du sacrifice à l'époque des Brāhmaṇa tardifs

CHAPITRE PREMIER

Introduction

Les textes en prose consacrés à l'explication du rituel védique solennel, ou *brāhmaṇa*, remontent à plusieurs époques différentes : les plus anciens sont ceux qui ont été adjoints à des recueils de *mantra* pour former les Saṃhitā du Yajur-veda Noir ; puis, dans une seconde phase, ont vu le jour les ouvrages qui s'intitulent eux-mêmes « Brāhmaṇa ». Sur le plan doctrinal, les textes rédigés en prose de style *brāhmaṇa* présentent un fonds commun, quelle que soit l'époque à laquelle ils ont été composés : ils partagent la croyance dans l'idée que l'activité rituelle régulière, accomplie conformément au schéma *śrauta*, produit entre autres, à titre de récompense pour le sacrifiant, l'accès posthume au monde céleste ou *svargá loká*. Parler de « récompense » (ou, comme on le fait aussi de manière assez courante, de « mérites sacrificiels ») constitue peut-être ici une approximation usant d'un vocabulaire trop moralisant, car la conception commune aux *brāhmaṇa* semble plutôt être, comme l'a montré S. Lévi[1], que le rituel védique possède en lui-même une force causale, capable de générer de façon irrésistible et automatique certains effets bien déterminés : suivant les cas, il est censé procurer à celui qui l'accomplit, la richesse en troupeaux et en nourriture, une nombreuse progéniture, la prééminence sur ses rivaux, ou encore (pour un brahmane) le rayonnement de son savoir brahmanique (*brahmavarcasá*) ; le séjour post-mortem dans le *svargá loká* est alors le résultat le plus prestigieux susceptible d'être produit par le sacrifice. Ainsi, le *kárman* ou acte sacrificiel tel que le prescrivent les textes en prose de style *brāhmaṇa* possède déjà indubitablement ce qui sera la caractéristique du *karman*, entendu cette fois comme l'acte en général, dans la théorie classique de la renaissance. En ce sens, on peut parler des « fruits » du sacrifice védique pour désigner ses résultats (en usant d'un vocable propre à la conception classique du *karman*[2]).

Le monde céleste atteint grâce au sacrifice peut être également appelé du nom de *svàr* (mot qui désignait déjà, dans la Ṛg-veda Saṃhitā, le ciel suprême, lumineux, où vivent les dieux), ou encore désigné plus allusivement par les termes *amútra* (« là-bas ») et *aséu loká* (« le monde qui est là-bas »). *Svargáṃ evá lokám eti, jyótir hí svargó loká*, « il va (*eti*) au monde céleste, c'est la lumière (*jyótis*) qui est le monde céleste » ou bien, ce qui revient au même, « *svàr eti* », dit la Maitrāyāṇī Saṃhitā I, 4, 7 à propos du sacrifiant (ou *yájamāna*, l'individu qui fait effectuer par les officiants le sacrifice en son nom et à son bénéfice), dans son explication des *mantra* du rituel de la Nouvelle Lune et de la Pleine Lune. Et aussi : *amútra sáṃ bhavati*, « il naît là-bas » (ibidem), car aller au ciel est pour le sacrifiant défunt une nouvelle naissance, ce qui n'est toutefois pas encore la conception classique de la renaissance, car on ne parle pas dans ce passage d'une transmigration cyclique.

---

[1] *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas* (1898, réédition 2003), *passim*, par ex. pp. 9, 77, 129.

[2] En effet les actes passent par un processus de maturation (*vipāka*) naturelle qui les transforme en certains résultats affectant l'agent, de la même façon qu'une graine se finit par donner naturellement naissance à un fruit.

Mais à quoi le défunt qui a accompli des sacrifices naît-il exactement dans l'au-delà ? Il semble à première vue logique de penser que c'est à une vie immortelle, puisqu'il va vivre dans le ciel où résident les dieux immortels : comme le rappelle la MS I, 10, 17 : « l'immortalité est en vérité le monde céleste » (*svargó vái lokò 'mṛtatvám*), car c'est elle que les dieux ont désiré obtenir au commencement du monde, après avoir accompli les premiers actes cosmogoniques (ibidem)[3]. Pourtant, les textes en prose de style *brāhmaṇa* les plus anciens (à savoir ceux qui sont inclus dans les Saṃhitā du Yajur-veda Noir : Taittirīya, Kāṭhaka, Maitrāyāṇī) ne contiennent aucune mention explicite du caractère réellement immortel de la vie céleste obtenue par le sacrifiant défunt. Lorsqu'il y est fait mention de l'immortalité (*amṕtam* ou *amṛtatvá*) que peut espérer atteindre un être humain, il s'agit presque toujours d'une « absence (temporaire) de mort », *a-mṛta*, comprise comme une vie *terrestre* atteignant si possible sa durée à la fois maximale et normale : « que l'on parvienne à la durée de vie complète (*áyus*), voilà qui est l'immortalité pour les êtres humains » est-il dit par exemple en MS II, 2, 2 (2)[4] – l'*áyus* consistant en une vie de cent années, conformément à l'adage courant dans les Saṃhitā du Yajur-veda : *śatấyuḥ púruṣaḥ* (« l'homme a cent années de vie »). Ce point n'a pas été suffisamment remarqué jusqu'à présent dans les travaux d'indianisme concernant le sacrifice védique[5]. Cela signifie-t-il qu'à l'époque où furent rédigés les textes en prose de style *brāhmaṇa* les plus anciens, on avait l'idée que la vie céleste du sacrifiant défunt doit se terminer un jour ?

Avant d'affronter cette question difficile (ce que nous ferons dans notre deuxième partie), il convient de remarquer que la situation semble avoir évolué quand on arrive au niveau des Brāhmaṇa tardifs : dans cette nouvelle couche de textes, il est devenu courant d'employer les termes « immortel » et « immortalité » pour qualifier la destinée post-mortem du sacrifiant. Il n'y a alors plus rien d'exceptionnel à rencontrer des phrases telles que celle-ci, figurant dans le Kauṣītaki Brāhmaṇa XIII, 5 : « Ainsi le sacrifiant, après avoir atteint la durée de vie complète en ce monde-ci, obtient l'immortalité < sous forme d' > impérissabilité (*akṣiti*) dans le monde céleste »[6]. Dans cette citation, la vie terrestre de cent années n'est plus qualifiée d' « immortalité », ce dernier terme étant réservé pour la vie future dans le *svarga loka*. Corrélativement la fréquence d'emploi du terme *amṛta* a beaucoup crû dans les textes védiques de cette époque. Il est par exemple facile de constater dans la *Vedic Concordance* de Bloomfield que la plus grande partie des vers et formules commençant par *amṛta* date de l'époque des Brāhmaṇa tardifs. En fait, la recherche de l'immortalité post-mortem semble être alors devenue une préoccupation récurrente : procurer l'immortalité dans l'au-delà apparaît désormais comme le but ultime du sacrifice védique.

Mais en même temps on voit apparaître la crainte que ce but hautement désirable ne soit pas atteint : les Brāhmaṇa tardifs affirment l'existence du phénomène de la « remort », *punar-mṛtyú*, évoquant la possibilité que le sacrifiant défunt, après être né de nouveau avec un corps (semble-t-il, fait de lumière à l'instar de celui des dieux), ne puisse séjourner dans le monde céleste que pendant un temps limité, à la fin duquel il devra mourir de nouveau. En règle

---

[3] *prajấḥ sṛṣṭvấṃho 'vayájya vṛtráṃ hatvấ, té devấ amṛtatvám evấkamayanta, svargó vái lokò 'mṛtatvám.*

[4] *etád vái manuṣyàsyāmṛtatváṁ yát sárvam ấyur éti.*

[5] Cf. cependant l'article de Boyer « Étude sur l'origine de la doctrine du *saṃsāra* », paru en 1901, mais qui n'a pas pris une ride. Bodewitz critique Boyer dans « Redeath… » (1996) en ces termes : « Il n'y a pas de raison d'affirmer que la vie céleste, qui dans les textes postérieurs à la Ṛgvedasaṃhitā était obtenue par tous les sacrifiants pourvus de mérites, doive être considérée comme limitée < dans le temps > » (p. 30). Il est pourtant troublant de constater que jamais le caractère intrinsèquement immortel d'une telle vie n'est explicitement affirmé dans les Saṃhitā du Yajur-veda Noir.

[6] *tathā ha yajamānaḥ sarvam āyur asmiṃl loka etyāpnoti amṛtatvam akṣitiṃ svarge loke.*

générale, on ne précise jamais dans les Brāhmaṇa tardifs ce qui se passera ensuite – ni même s'il se passera quelque chose : on pourrait alors très bien se demander si cette seconde mort constitue une annihilation totale. En fait, les textes ne mentionnent *punar-mṛtyú* que pour proposer un large éventail de méthodes censées permettre d'échapper à cette effrayante éventualité, et non pas pour étudier le processus en lui-même.

L'étude approfondie des spéculations sur le sacrifice contenues dans les Brāhmaṇa tardifs montre également qu'à cette époque les ritualistes développent une réflexion sur les résultats du sacrifice : en effet, à côté de la notion de « remort » on voit intervenir d'autres concepts, notamment celui de la « destruction », du « dépérissement » ou de l'« épuisement » (trois façons de traduire le terme sanskrit *kṣaya*) des fruits des actes sacrificiels au fur et à mesure que la vie céleste du sacrifiant se prolonge – lorsque ces effets sont complètement épuisés, le sacrifiant ne peut plus continuer à séjourner au ciel. Corrélativement, on cherche à obtenir par des procédés rituels spécifiques l'*ákṣiti* (littéralement : « non-épuisement ») ou impérissabilité des résultats du sacrifice ; ou encore, on entend trouver le moyen de faire en sorte que le rituel et ses fruits soient *akṣayyá* (« inépuisables », « impérissables »), Tous ces termes proviennent d'une même racine sanskrite, *KṢI*, qui désigne (au passif) le fait de s'amenuiser jusqu'à finalement disparaître. On emploie aussi parfois l'adjectif *áparimita* (« illimité ») : des fruits qui sont illimités ne s'épuiseront jamais. Enfin, il arrive que les textes mentionnent que la « remort » peut être évitée à travers l'obtention de *sā́yujya*, l' « union » avec une ou plusieurs divinités – bien que cette notion intervienne également dans d'autres passages où la possibilité de la « remort » n'est pas du tout évoquée. D'une manière générale, lorsque les Brāhmaṇa tardifs traitent d'un rituel donné, il n'est pas du tout systématique qu'ils se préoccupent explicitement de savoir s'il permet d'échapper à *punar-mṛtyú*.

Nous allons donc, dans une première partie, mettre en lumière l'importance des notions plus ou moins associées que sont *punar-mṛtyú*, *kṣáya*, *ákṣiti*, *akṣayyá*, *sā́yujya* dans les conceptions des diverses écoles védiques à l'époque des Brāhmaṇa tardifs. Ceci nous mènera à comprendre comment s'est développée une théorie du *karman* dans un contexte de réflexion sur l'acte sacrificiel.

CHAPITRE DEUX

Yajur-veda Noir : Taittirīya Brāhmaṇa III, 8-9

C'est dans le Brāhmaṇa de l'école Taittirīya du Yajur-veda Noir, localisée dans le royaume des Pañcāla, au sud-est du Madhyadeśa[1], que l'on trouve ce qui est probablement la plus ancienne mention de l'idée qu'il existe une forme de mort susceptible de mettre un terme à l'existence céleste que les sacrifiants défunts ont gagnée grâce aux rites accomplis sur terre (pour une tentative visant à établir une chronologie relative de ce texte par rapport aux autres Brāhmaṇa où est mentionnée la « remort », voir Appendice de la première partie). Le passage concerné se situe dans une section du troisième livre du TB consacrée au rituel de l'Aśvamedha ou « sacrifice du cheval », qui est un rite royal de grande envergure, où la victime sacrificielle est l'animal le plus noble, le cheval[2] : on permet à l'animal de divaguer selon son gré pendant un an, puis au son des hymnes védiques célébrant son éloge il est mis à mort par étouffement, avant d'être rituellement découpé en morceaux. L'exposé suivi de la procédure de l'Aśvamedha commence en III, 8, 1 et se poursuit jusqu'en III, 9, 12 : il a un parallèle dans le ŚB XIII, 1-3, et Caland a montré[3] qu'ici c'est le TB qui est la source du texte du ŚB. Puis on trouve, de III, 9, 13 jusqu'à III, 9, 23, une série de considérations additionnelles rédigées en style *brāhmaṇa*, qui concernent des aspects variés de l'Aśvamedha, et qui selon une étude de H. Teshima[4] constitueraient une couche plus récente dans l'ensemble de la section, le parallélisme avec le ŚB tendant dans l'ensemble à devenir plus lâche. Teshima remarque cependant[5] que certaines parties de ce supplément pourraient constituer un noyau ancien autour duquel se sont agrégés les matériaux nouveaux, car elles ont, par exception, un parallèle dans le ŚB, et se situent à leur place logique dans l'architecture de l'exposé du rituel. C'est le cas du passage qui va d'abord retenir notre attention ici, à savoir le TB III, 9, 15.

I. 2. A. *La mort de faim dans le ciel dans le TB III, 9, 15*

L'épisode de l'Aśvamedha qui est concerné par ce passage est celui de l'*avabhṛthá*, ou bain purificatoire du sacrifiant, qui marque la clôture du rite principal. A cette occasion, le

[1] Cf. Witzel, « The Development… » (1997), pp. 303-307, et p. 309 pour le TB.
[2] Sur l'Aśvamedha, voir P-E Dumont, *L'aśvamedha : description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique d'après les textes du Yajurveda blanc* ; et la traduction de la section du TB III par le même auteur : Dumont P-E, « The horse-sacrifice in the Taittirīya-Brāhmaṇa » (1948).
[3] « A note on the Śatapathabrāhmaṇa », *Acta Orientalia* vol. 10 (1932), pp. 126-134.
[4] « A note on Taittirīya-Brāhmaṇa 3. 8-9 », *Journal of Indian and Buddhist Studies* 56, 3 (2008), p. 1041.
[5] Art. cit. (2008) p. 1042.

prêtre *adhvaryú* doit faire une libation de beurre clarifié à Mṛtyu (la Mort personnifiée), qui est justifiée au moyen d'un bref exposé doctrinal : « En vérité il existe des morts associées à tous ces mondes. Si < l'officiant > ne leur offrait pas d'oblations, la Mort le (= le sacrifiant) saisirait dans chaque monde. (…) Il y a en vérité une seule mort dans le monde de là-bas : la mort de faim. C'est cette mort dans le monde de là-bas qu'il écarte par une oblation »[6]. L'intérêt de ce texte est qu'il nous explique quelle est la cause de la mort qui est susceptible de survenir dans le monde céleste : elle serait due à la faim. Nous pouvons comprendre ici que, dans le *svargá loká*, le sacrifiant défunt a besoin de nourriture pour survivre[7], mais il n'y a aucune explication de la raison pour laquelle les aliments nécessaires pourraient venir à lui manquer, au point de causer sa mort dans le monde de l'au-delà. Il faut supposer qu'il y a là une allusion à une doctrine qui était déjà bien connue à l'époque : nous aurons l'occasion de voir dans notre deuxième partie que l'idée que le sacrifiant défunt pourrait se trouver à court de nourriture dans le monde céleste était déjà présente dans l'école Taittirīya à une époque antérieure (celle de la Saṃhitā), et que l'on avait une théorie sur l'origine de ce phénomène. Cependant, dans les textes antérieurs aux Brāhmaṇa tardifs, on ne disait jamais explicitement que ce manque de nourriture pourrait entraîner la mort : ce passage du TB comporte donc une innovation majeure, qui marque l'orée de la période des Brāhmaṇa tardifs. Ceux-ci développeront largement l'idée qu'il existe une seconde mort qui est susceptible de se produire dans le ciel et emploieront le terme *punar-mṛtyú* ou « remort » pour la désigner. Dans ce texte du TB, ce mot n'est pas employé, et peut-être faut-il comprendre qu'il n'avait pas encore été forgé à l'époque de sa rédaction (cependant, nous allons voir qu'on rencontre un synonyme de *punar-mṛtyú*, à savoir *punar-māra* (compris dans le terme *ápunar-māra*) – ce mot étant, lui aussi, dérivé de la racine *MṚ̊* « mourir » – dans l'extrême fin de la section concernant l'Aśvamedha, en III, 9, 22, dans un passage qui pourrait constituer une addition plus tardive que le corps de l'exposé du rite).

Remarquons enfin que cette première mention d'une mort qui existe dans le monde céleste est associée à l'Aśvamedha, c'est-à-dire à un rite dont le sacrifiant fait partie de la classe royale. Ceci conduit à se demander si l'introduction dans le TB de la notion d'une mort qui se produit dans le ciel ne serait pas en lien avec un intérêt particulier des *kṣatriya* du pays des Pañcāla pour les spéculations concernant la fin de l'existence céleste et les moyens de l'éviter : à l'occasion d'un sacrifice destiné aux *rājanya*, les ritualistes de l'école Taittirīya auraient éprouvé la nécessité de clarifier et de préciser leur doctrine de l'épuisement de la nourriture céleste en déclarant explicitement que celui-ci entraîne la mort. Une telle hypothèse prend d'autant plus sens que la Chāndogya et la Bṛhad-āraṇyaka Upaniṣad attribuent à la classe des *kṣatriya*, par la bouche d'un roi du Pañcāla, la doctrine de la renaissance. Certes, il ne s'agit pas encore, dans le texte du TB III, 9, de mentionner le phénomène de *punar-janman*, et on n'y trouve rien qui inciterait à supposer que la classe royale défendait déjà à cette époque une théorie le concernant ; mais l'idée que l'existence céleste gagnée par le sacrifiant est susceptible de connaître une fin a indéniablement rendu possible qu'on se représente la redescente subséquente de celui-ci sur terre afin d'y naître de nouveau. Ainsi il se peut que la problématique de la durée du séjour dans le ciel ait précocement retenu l'attention de certains *rājanya* résidant dans le royaume des Pañcāla qui est la région où selon toute vraisemblance le TB a été composé.

---

[6] *sárveṣu vā́ esú lokéṣu mṛtyávo 'nvā́yattāḥ, tébhyo yád ā́hutīr ná juhuyā́t loké-loka enaṃ mṛtyur vindet (…), éko vā́ amúṣmiṁ loké mṛtyúḥ (1), aśanayā-mṛtyúr evá, tám evā́múṣmiṁ loké 'vayajate.*

[7] Sur ce thème, voir C. Lopez, « Food and Immortality in the Veda : a Gastronomic Theology ? », *Electronic Journal of Vedic Studies*, 3-3 (1997), pp. 11-19.

I. 2. B. *TB III, 9, 22 : le sacrifice du cheval procure l'immortalité en préservant de la « remort »*

Le texte du TB III, 9, 22, 3-4 constitue une eulogie de l'Aśvamedha. Il attribue à ce sacrifice, pris dans son ensemble, le pouvoir de conduire le sacrifiant à l'immortalité en transcendant la « remort ». Il ne s'agit donc plus, comme en III, 9, 15, d'un résultat produit par un simple détail du rite. Selon Teshima, ce paragraphe serait un ajout tardif : s'il n'a pas de parallèle dans le ŚB XII, cela signifie qu'il ne figurait pas encore dans le TB à l'époque où les rédacteurs de la section du ŚB ont utilisé le TB comme source. Il est difficile de trancher sur ce point, mais il est sûr que les sections 20 à 23 du TB III, 9 semblent avoir une origine différente de ce qui les précède (y compris les chapitres 13 à 19), qui était consacré à l'exposé détaillé du rituel de l'Aśvamedha : à partir de III, 9, 20, nous avons affaire à des spéculations qui dévoilent la connaissance ésotérique conférant au rite son efficacité. La doctrine théologique sous-jacente servant à justifier la nature des fruits de ce sacrifice est notablement différente de celle qui figurait dans le corps de l'exposé du rite. On a effectivement le sentiment que ces quatre chapitres sont plus tardifs que le reste de la section sur l*'aśvamedha*, mais le chapitre 22, qui est celui qui va retenir ici notre attention, présente une particularité troublante qui pourrait suggérer qu'il ne faut pas repousser exagérément dans le temps sa date de composition : pour nommer la « remort », il utilise le terme *punar-māra*, ce qu'on ne rencontre nulle part ailleurs, et on pourrait supposer que cela signifie qu'à l'époque où il a été rédigé, le terme classique, à savoir *punar-mṛtyú*, n'était pas encore couramment en usage. Cette supposition est cohérente avec l'idée que le texte de III, 9, 15 est plus ancien : ce dernier, lorsqu'il évoque une mort de faim qui existe dans le ciel, n'emploie aucun terme spécifique pour la nommer, ce qui signifierait qu'il a été composé à une date où cette sorte de mort n'avait encore reçu *aucune* dénomination particulière.

Le TB III, 9, 22, 3-4 présente le sacrifice de l'Aśvamedha pris dans son ensemble comme le moyen de parvenir à l'immortalité, c'est-à-dire à un état caractérisé par l'absence de « remort » ; ce qui apparaissait en III, 9, 15 comme le fruit d'un simple détail du rite est désormais présenté comme son résultat principal, puisque ce sacrifice est capable de satisfaire tous les désirs, parmi lesquels l'immortalité semble être suprême[8] : « Les dieux se saisirent de Prajāpati leur père, devenu une victime animale, pour la sacrifier (…). Elle était le Sacrifice lui-même : 'les dieux offrirent le Sacrifice en sacrifice' (ṚS X, 90, 16). Ils firent du sacrifice le moyen d'accomplissement du désir. Ils désirèrent l'immortalité, ils parvinrent à l'immortalité. Celui qui accomplit le sacrifice du cheval, il emprunte le chemin parcouru par les dieux eux-mêmes, il sacrifie au moyen du sacrifice qui est identique à Prajāpati lui-même et qui est le moyen d'accomplissement du désir : il atteint certes l'absence de « remort » (*ápunarmāra*) »[9]. La théologie sous-jacente à ce passage est tout à fait conforme à ce que l'on connaît par ailleurs de certaines réflexions brahmaniques sur le sens du sacrifice : le rite védique opéré par les prêtres pour le compte du sacrifiant est la répétition d'un sacrifice

[8] Au contraire, le ŚB insiste sur l'idée que le résultat principal de l'Aśvamedha est l'expiation du meurtre d'un brahmane. Le texte du TB III, 9, 15 (et son parallèle dans le ŚB) mentionnaient côte à côte l'évitement de la mort dans le ciel et l'expiation du meurtre d'un brahmane comme les deux fruits du rite accompli lors du bain purificatoire. Mais dans la suite du texte du TB le caractère expiatoire de l'Aśvamedha n'est plus mentionné.

[9] *prajắpatiṃ vái devắḥ pitáraṃ paśúṃ bhūtáṃ médhāyālabhanta, (…) yajñám evá, yajñéna yajñám ayajanta devắḥ, kāmapráṃ yajñám akurvata, tè 'mṛtatvám akāmayanta tè 'mṛtatvám agacchan, yò 'śvamedhéna yájate devắnām evắyanenaiti, prājāpatyénaivá yajñéna yajate kāmapréṇa, ápunarmāram evá gacchati.*

originel au moyen duquel l'univers a été créé. Le mythe fondateur de cette conception se trouve dans l'hymne X, 90 de la Ṛg-veda Saṃhitā : au commencement, le corps de la Personne cosmique primordiale, nommée le Puruṣa (« l'Homme ») a été offert en victime sacrificielle par les dieux[10], c'est-à-dire découpé par eux et démembré, à la suite de quoi ses parties dispersées sont devenues les diverses sortes de créatures. Notre passage du TB III, 9, 22 cite le vers de cet hymne dans lequel le Puruṣa est considéré comme la personnification de tout sacrifice, si bien que c'est le Sacrifice (*yajñá*) lui-même qui a été offert en oblation lors de ce rite archétypal. Dans les Brāhmaṇa, le nom même du Puruṣa tend à être remplacé par celui de Prajāpati, le Maître des créatures (c'est-à-dire en fait celui qui les a procréées), mais la fonction reste à peu près la même. L'idée de son démembrement sacrificiel n'est pas toujours mentionnée explicitement, mais il est clair en tout cas qu'il produit les êtres du monde à partir de son propre corps, se vidant ainsi de sa propre substance ; on dit aussi parfois qu'au terme du processus de création les parties du corps de Prajāpati gisaient désarticulées[11].

Ici, le texte de TB III, 9, 22, 3-4 réactive implicitement la figure du Puruṣa à l'arrière-plan de celle de Prājapati, car le démembrement du cheval lors de l'*aśvamedha* évoque inévitablement celui du corps du Puruṣa. Le récit du sacrifice archétypal contenu dans l'hymne X, 90 de la ṚS est ici remanié pour que ce rite apparaisse sous la forme d'un Aśvamedha : Prajāpati-Puruṣa, après avoir été saisi par les dieux pour être immolé, a pris la forme d'une victime animale, c'est-à-dire qu'il est « devenu un cheval » (*ā́labdhó 'śvó 'bhavat* : TB III, 9, 21, 1). Naturellement, toutes ces interprétations de l'*aśvamedha* n'ont de sens que parce que le cheval, en tant qu'animal royal par excellence, le plus noble de tous, est considéré par la tradition védique comme le symbole direct de Prajāpati : « le cheval est en vérité de la nature de Prajāpati » (*prājāpatyó vā́ áśvaḥ*) dit par exemple le TB III, 2, 2, 2. Les dieux qui ont ainsi offert en sacrifice le corps du Créateur au commencement du monde ont obtenu pour fruit de leur rite, l'immortalité ; et lorsque les hommes à leur tour répètent ce sacrifice en accomplissant l'Aśvamedha, c'est une immortalité (céleste) semblable à celle des dieux qu'ils obtiendront pour résultat, ce qui ne sera possible pour eux que s'ils échappent à la « remort ». Ou plutôt, une telle immortalité sera acquise par un homme précis, le roi, seul habilité à accomplir le sacrifice du cheval.

On notera que ce n'est pas seulement l'immortalité, mais même la réalisation du désir (en général) que l'accomplissement de l'Aśvamedha est censé procurer. La suite de TB III, 9, 22, 4 insiste bien sur l'idée que grâce à ce sacrifice on « conquiert tout », ou peut-être « le Tout » (*sárvaṃ jayati*). On trouve en III, 9, 22, 2 une explication de la raison pour laquelle le rite produit ce résultat : « celui qui offre le sacrifice du cheval et le connaît ainsi immole tous les êtres après les avoir rassemblés »[12]. Grâce à la *connaissance* de la nature de l'Aśvamedha, celui-ci devient un rite de dimension cosmique : il s'agit pour le sacrifiant de savoir que le cheval sacrificiel est mystiquement identique à Prajāpati, et que ce Prajāpati-Puruṣa immolé au commencement contient en lui-même tous les êtres. Le résultat de ce rite devient alors explicable : offrir tout ce qui existe permet en retour de tout obtenir – il semble exister une loi de proportionnalité entre la taille du rite et celle de ses effets.

---

[10] L'identité exacte de ces dieux primordiaux, appelés les Sādhya et les Ṛṣi (« voyants »), reste assez obscure. En tout état de cause, ils sont censés avoir existé avant même les dieux principaux du panthéon védique, qui sont pour leur part issus des parties sacrifiées du corps cosmique du Puruṣa. Sur les Sādhya, voir, de J. E. M. Houben, « Les perfectibles (*sādhyá*) entre circularité et causalité du rituel védique », in *Aux abords de la clairière : études indiennes et comparées en l'honneur de Ch. Malamoud,* sous la direction de S. d'Intino et C. Guenzi, pp. 11-43 (2012).

[11] Sur la caractérisation de Prajāpati, on peut consulter le premier chapitre de la *Doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas* (1898, réimpression 2003) de S. Lévi.

[12] *sárvāṇi bhūtā́ni saṃbhŕtyā́labhate, (…) yò 'śvamedhéna yájate yá u cainam eváṃ véda.*

L'idée selon laquelle il faut posséder la connaissance des raisons (ésotériques) de l'efficacité du sacrifice pour que celle-ci puisse se déployer de façon effective est développée à de multiples reprises dans les Brāhmaṇa. Les raisons en question mettent systématiquement en jeu l'existence d'un réseau de « corrélations », ou plutôt de « connexions à base d'identité » (suivant l'expression de Renou) entre les éléments concrets du sacrifice et les réalités cosmico-divines[13] : lorsqu'il existe une certaine analogie entre deux choses appartenant à deux plans différents (en l'occurrence, le rite humain et le monde divin), ils peuvent être identifiés l'un à l'autre ; ainsi, dans le cas de l'Aśvamedha, le cheval peut être identifié à Prajāpati ; et pour que l'immolation du premier répète véritablement celle du second, et possède en conséquence la même efficacité, il faut que le sacrifiant (et aussi, semble-t-il, les officiants) aient pleinement conscience de la connexion qui existe entre les deux[14]. Ceci semble signifier que l'accomplissement mécanique du rite ne saurait garantir à lui seul son efficacité, et que le sens donné par la pensée humaine à un acte rituel joue un rôle déterminant dans la production de ses fruits.

Dans la suite de notre enquête, nous rencontrerons d'autres textes de l'époque des Brāhmaṇa tardifs affirmant l'existence d'une proportionnalité entre l'ampleur (symbolique) d'un sacrifice et celle des résultats qu'il engendre. Nous retrouverons également à plusieurs reprises dans divers Brāhmaṇa une notion qui figure dans notre section du TB concernant l'Aśvamedha : c'est celle du *sā́yujya* ou « union » avec une ou plusieurs déités. Comme, dans certaines de ses occurrences, elle se trouve associée avec le thème de la victoire sur *punar-mṛtyú*, il importe maintenant d'élucider son sens et sa portée dans le contexte du TB III, 9.

I. 2. C. *Le* sā́yujya *ou « union » avec la divinité comme fruit du sacrifice du cheval dans le TB III, 8-9*

Dans le TB, la fin de la partie supplémentaire de la section sur l'Aśvamedha mentionne à la fois l'absence de « remort » et le *sā́yujya*, en tant que résultats procurés par ce sacrifice. Cependant, à la différence de certains autres passages des Brāhmaṇa tardifs que nous aurons l'occasion d'étudier dans la suite, il n'établit aucun aucun lien explicite entre les deux idées ; en effet, les termes qui les désignent apparaissent dans deux passages *différents* de cette partie du TB : *sā́yujya* en III, 9, 20 et *ápunar-māra* en III, 9, 22. On peut toutefois supposer qu'en obtenant l'« union » avec Prajāpati, le sacrifiant va pouvoir jouir de la même immortalité que lui, et donc échapper à la « remort ». Il est raisonnable de penser (quoique cela ne soit pas précisé ici) qu'un tel *sā́yujya* ne deviendra effectif que dans l'existence post-mortem.

Le texte de III, 9, 20 affirme que le patron du sacrifice va obtenir l'union, non seulement avec le Progéniteur originel, mais aussi avec une série de divinités associées aux différents

[13] Plus exactement encore, il s'agit de connexions engendrant une identité. Ces connexions peuvent être désignées à l'aide des mots sanskrits « *nidā́na* » ou « *bándhu* ». Sur le premier terme, voir l'article de L. Renou « Connexion en Védique, cause en Bouddhique », in *L'Inde fondamentale* (1978), pp. 83-116, et sur le second, l'article de J. Gonda, « *Bandhu-* in the Brāhmaṇas », in *Selected Studies*, tome II (1975), pp. 400-428.

[14] Cf. Gonda : l'emploi du terme *bandhu* exprime qu' « il y a une connexion entre le sacrifice en discussion et le (…) prototype mythique, avec l'implication que le pouvoir inhérent dans cette activité divine peut être régénéré ou activé pour le bénéfice du sacrifiant » (« *Bandhu-…* » (1975), p. 412).

secteurs du cosmos, à savoir les trois mondes (terre, ciel, espace intermédiaire) avec Āditya (le Soleil). Plus exactement c'est avec ces mondes aux-mêmes, identifiés à la force divine qui les habite, qu'il est ici question de pouvoir être uni. Le texte propose un raisonnement quelque peu complexe pour tenter d'expliquer comment le sacrifice produit un tel résultat : « Le tapis (*tārpyá*) est en vérité l'image de ce monde-ci (la terre), la couverture en peau celle du monde intermédiaire, le coussin doré celle du ciel, le disque en or celle du soleil, le cheval celle de Prajāpati. < En conséquence >, au moyen du tapis, < le sacrifiant > obtient ce monde-ci (la terre) ; au moyen de la couverture en peau, il obtient le monde intermédiaire ; au moyen du coussin doré, il obtient le ciel ; au moyen du disque d'or, il obtient le soleil ; au moyen du cheval sacrificiel, il obtient l'union (*sā́yujya*) et la communauté de résidence (*salokátā*) avec Prajāpati ; il obtient l'union, l'égalité de pouvoir (*sārṣṭítā*) et la communauté de résidence avec < toutes > ces divinités (terre, espace intermédiaire, ciel, soleil, Prajāpati), celui qui accomplit le sacrifice du cheval et le connaît ainsi »[15].

On voit qu'ici chacun des objets utilisés dans l'immolation du cheval (tapis servant à étouffer l'animal, coussin sur lequel il est installé, etc…) est relié par une connexion symbolique au domaine propre à l'une des divinités cosmiques : cet objet est « l'image » de celui-ci, et par suite de l'existence d'une telle corrélation, il lui est mystiquement identifié. Sa manipulation au cours du rite a donc un effet direct sur le monde en question : elle a pour résultat de le mettre à disposition du sacrifiant, quand il entrera dans son existence post-mortem[16] ; ce processus culminera dans une union avec la divinité à laquelle ce domaine cosmique est identifié.

L'idée que l'accomplissement du sacrifice du cheval procure au sacrifiant le *sā́yujya* se rencontre ailleurs dans la section du TB consacrée à l'Aśvamedha, à savoir dans un chapitre appartenant à sa partie principale (qui, rappelons-le, est certainement la plus ancienne). En effet, en III, 8, 18, le texte décrit les fruits attachés à une série d'oblations offertes pendant la nuit du premier jour de pressurage du Soma ; bien que seule une fraction (d'importance apparemment secondaire) du rite global soit à proprement parler concernée par ce passage, elle semble mettre en jeu le sens de la totalité du sacrifice elle-même. On y voit intervenir l'idée que le sacrifiant accède à un *sā́yujya* avec les divinités régissant chacun des trois mondes, lorsque l'officiant fait en son nom une offrande rituelle dédiée aux différentes sortes d'eaux (divinisées) propres à ces régions cosmiques : « Il offre l'oblation pour les eaux terrestres (*ámbhas*) : les eaux terrestres sont en vérité ce monde-ci, leurs régents sont les Vasu, leur lumière est Agni (la divinité du feu) ; quand il offre l'oblation pour les eaux terrestres, il obtient ce monde-ci, il accède à l'union (*sā́yujya*) avec les Vasu, il obtient Agni pour lumière. Il offre l'oblation pour les eaux des nuées (*nábhas*) : les eaux des nuées sont en vérité le monde intermédiaire, leurs régents sont les Rudra, leur lumière est Vāyu (la divinité du vent) ; quand il offre l'oblation pour les eaux des nuées, il obtient le monde intermédiaire, il accède à l'union avec les Rudra, il obtient Vāyu pour lumière. Il offre l'oblation pour les eaux supérieures (i. e. celles du ciel) : les eaux supérieures sont en vérité le monde qui est là-

[15] *asyá vái lokásya rūpáṃ tārpyám, antárikṣasya kṛttyadhīvāsáḥ, divó hiraṇyakaśipú, ādityásya rukmáḥ, prajā́pater áśvaḥ, imám evá lokáṃ tārpyéṇāpnoti, antárikṣaṃ kṛttyadhīvāséna, dívaṁ hiraṇyakaśipúnā, ādityáṁ rukméṇa, áśvenaivá médhyena prajā́pateḥ sā́yujyaṁ salokátām āpnoti, etā́sām evá devátānāṁ sā́yujyaṁ sārṣṭítāṁ samānalokátām āpnoti, yò 'śvamedhéna yájate yá u cainam eváṃ véda.*

[16] Voir H. Oldenberg : « En saisissant ou en contrôlant l'une des deux entités identifiées, le possesseur de la connaissance mystique concernant leur identité a le pouvoir sur l'autre, qui en fait n'en est pas différente » (*Vorwissenschaftliche Wissenschaft : die Weltanschauung der Brāhmaṇa-texte* (1919), p. 110).

bas, leurs régents sont les Āditya, leur lumière est le Soleil ; quand il offre l'oblation pour les eaux supérieures, il obtient le monde qui est là-bas, il accède à l'union avec les Āditya, il obtient le Soleil pour lumière »[17].

Il est remarquable de constater que les spéculations du TB III, 9, 20-22 ont été en quelque sorte préfigurées dans le texte de III, 8, 18. La conception d'une « union » avec les divinités n'y est pas seule concernée, car la suite du passage mentionne plusieurs fois les bénéfices se rapportant à la survie post-mortem du sacrifiant. Ainsi, une série d'autres rites nocturnes sont prescrits qui – entre autres résultats – ont à trois reprises, selon l'interprétation qu'en donne le TB, le but de permettre au sacrifiant « l'accès au *svargá loká* » (*suvargásya lokásya sámaṣṭi*), ou bien font qu' « il obtient le *svargá loká* » (*suvárgaṃ lokám ávarundhe*). On remarque également dans ce même passage la présence de mystérieuses offrandes appelées les « oblations pour l'ininterruption », qui visent à obtenir « l'ininterruption du monde céleste » (*suvárgasya lokásya sáṃtati*), et qui sont adressées aux *prāṇá*[18] (souffles vitaux), plutôt qu'à une quelconque divinité. Leur fonction exacte reste inconnue, mais il se pourrait qu'elles servent à garantir que la future existence céleste du sacrifiant ne soit pas condamnée à se terminer un jour : en d'autres termes, il s'agirait d'éviter qu'il connaisse une mort dans le ciel, à ceci près qu'à l'époque où ce passage a été rédigé (c'est-à-dire, selon toute probabilité, à une date antérieure par rapport à celle de III, 9, 15 et III, 9, 22) les termes sanskrits désignant la « remort » n'auraient pas encore été forgés, et que l'idée même de se représenter la fin de l'existence céleste comme une seconde mort n'aurait pas encore vu le jour.

Il y a sans doute quelque chose de déconcertant à nos yeux dans cette accumulation : il pourrait sembler logique que le *sā́yujya* avec les dieux régissant le ciel suffise à lui seul à garantir que le sacrifiant rejoigne le monde céleste après sa mort et jouisse là-haut d'une existence ininterrompue, et rende ainsi superflues les procédures rituelles subséquentes ; mais en fait, comme c'est souvent le cas dans la prose de style *brāhmaṇa*, le TB ne recule pas devant la redondance des bénéfices apportés par l'accomplissement des différentes étapes du sacrifice. On en voit une manifestation particulièrement flagrante en III, 8, 18, 6, où le texte ajoute que l'oblation « se rapportant à la louange du cheval » (*aśvastomī́ya*) est spécifiquement faite « dans le but d'obtenir tout et de conquérir tout » (*sárvasyā́ptyai sárvasya jítyai*), ce qui ne frappe pas pour autant d'inutilité tous les autres rites effectués la même nuit. Naturellement, pour qu'un tel résultat soit atteint, l'équidé doit être implicitement identifié à Prajāpati. Suit alors une remarque exactement identique à celle qui figurera en III, 9, 22, 4 : « il obtient tout et il conquiert tout par ce < sacrifice >, celui qui accomplit l'Aśvamedha et le connaît ainsi »[19]. Le résultat d'un détail du sacrifice rejoint celui de l'ensemble.

Cette brève analyse nous a permis de constater à quel point les idées sotériologiques du TB III, 20-22 constituent essentiellement un développement de celles qui étaient déjà contenues dans le TB III, 8, 18. Mais elle laisse entière la question principale posée par la notion de

---

[17] III, 8, 18, 1-3 : *ámbhāṁsi juhoti, ayáṃ vái lokó 'mbhāṁsi tásya vásavó 'dhipatayaḥ, agnír jyótiḥ, yád ámbhāṁsi juhóti, imám evá lokám ávarundhe, vásūnāṁ sā́yujyaṃ gacchati, agníṃ jyótir ávarundhe.*
nábhāṁsi juhoti, antárikṣaṃ vái nábhāṁsi tásya rudrā́ ádhipatayaḥ, vāyúr jyótiḥ, yán nábhāṁsi juhóti, antárikṣam evā́varundhe, rudrā́ṇāṁ sā́yujyaṃ gacchati, vāyúṃ jyótir ávarundhe.
máhāṁsi juhoti, asáu vái lokó máhāṁsi tásyādityā́ ádhipatayaḥ, sū́ryo jyótiḥ, yán máhāṁsi juhóti, amúm evá lokám ávarundhe, ādityā́ṇāṁ sā́yujyaṃ gacchati, sū́ryaṃ jyótir ávarundhe.

[18] à l'aide de la formule : *prāṇā́ya svā́ha vyānā́ya svā́ha.*

[19] *sárvam evá ténāpnoti sárvaṃ jayati, yò 'śvamedhéna yájate yá u cainam eváṃ véda.*

sā́yujya telle qu'elle est ici employée, à savoir celle de la nature exacte de l' « union » pouvant exister entre un être humain défunt et un (ou plusieurs) dieux.

I. 2. D. *Quel sens pour la notion de* sā́yujya *en TB III, 9 ?*

Bodewitz est l'un des rares indianistes à avoir écrit, ne serait-ce que brièvement, sur la sens de la notion de *sā́yujya* dans son article « The Hindu Doctrine of Transmigration… » (1997-98). Selon lui, le terme dénoterait seulement la *proximité* ou le *compagnonnage* (« companionship ») avec les dieux dans l'au-delà, en s'appuyant sur l'argument suivant : dans les Brāhmaṇa, on promet couramment que le sacrifiant obtiendra une telle « union » avec toute une liste de divinités différentes énumérées conjointement (ce qui, notons-le, est justement le cas en TB III, 9). Le terme *sā́yujya* ainsi employé ne saurait désigner une union véritablement étroite, de type mystique, laquelle ne pourrait avoir lieu qu'avec *une seule* divinité à la fois – alors qu'en revanche il est possible d'être le compagnon de plusieurs dieux en même temps[20]. Il n'y aurait pas de différence, selon Bodewitz, entre ce *sā́yujya* et une immortalité *personnelle*, où l'on obtient la compagnie d'un ensemble de dieux : dans la conception védique la plus ancienne de l'existence céleste à laquelle accède le sacrifiant défunt, celle-ci consiste à vivre parmi les dieux avec un corps individuel (« possédant tous ses membres intacts », comme nous le verrons dans la suite). C'est seulement vers l'extrême fin de l'époque des Brāhmaṇa tardifs, affirme Bodewitz, que cette ancienne conception védique aurait commencé à être remplacée par la croyance dans une immortalité impersonnelle obtenue par la fusion ou l'identification avec le Principe suprême[21].

On notera cependant que Dumont, dans ses traductions du TB, rend systématiquement *sāyujya* par « intimate union » (suivant sur ce point Monier-Williams), ce qui veut sûrement exprimer plus qu'un simple compagnonnage, sans que cette expression anglaise ait pour autant un sens extrêmement précis. On pourrait penser que, pour parvenir à concevoir le *sāyujya* comme une fusion réelle avec la divinité, il faut préalablement vivre dans un contexte social où des individus font effectivement, dès cette vie-ci, des expériences mystiques « unitives », et que l'accession à ce type d'état semble *a priori* devoir être plus fréquente dans des cercles uniquement orientés vers l'ascèse méditative que dans des milieux dévoués à la pratique du rituel. Mais en sens contraire on peut remarquer que dans un ouvrage aussi ancien que la Ṛg-veda Saṃhitā, on trouve un hymne (X, 119) dans lequel – du moins si l'on suit l'interprétation qu'en a le premier proposée A. Bergaigne [22] – un participant au sacrifice du Soma, sous l'effet de l'ivresse provoquée par cette boisson rituelle[23], exprime un sentiment de puissance et de grandeur illimitées à travers lequel il s'identifie intérieurement au dieu Indra.

Il apparaît difficile de proposer une solution générale au problème – car rien ne garantit qu'il ait existé à l'époque des Brāhmaṇa une conception claire et précise, unanimement partagée par tous les ritualistes, du contenu de la notion de *sā́yujya*. D'ailleurs, le langage servant à l'explication du rituel est foncièrement symbolique, et ne recherche pas

[20] On notera d'ailleurs que dans la ṚS *sayúj* a pour sens premier « compagnon ».
[21] « The Hindu Doctrine…» (1997-98), pp. 596-597.
[22] In *La Religion védique dans les hymnes du Rig-veda*, I (1878), p. 151.
[23] Sur l'identification et les effets de la plante Soma, et de la boisson qui en est tirée, voir l'article de J. E. M. Houben, « The soma-haoma problem : Introductory overview and observations on the discussion », *Electronic Journal of Vedic Studies*, 9. 1, 2003.

l'approfondissement conceptuel dans une perspective philosophique. Chaque texte où le terme apparaît doit être examiné de façon autonome quant à cette question. En ce qui concerne notre passage du TB III, 9, 20, on peut remarquer que *sā́yujya* y va de pair avec *sārṣṭítā*, l' « égalité de pouvoir ». Devenir l'égal de Prajāpati – et, d'ailleurs, du Soleil et de tous les mondes en même temps – implique déjà certainement plus qu'un simple compagnonnage ! En fait, on peut difficilement imaginer qu'une multitude de défunts exercerait, *à côté* du pouvoir du Progéniteur originel, un pouvoir autre que le sien mais pourtant aussi grand que celui-ci (et de même par rapport aux autres déités) : cela démultiplierait la souveraineté divine d'une manière parfaitement incongrue, empêchant le fontionnement unifié du cosmos. Il faut sans doute plutôt comprendre que les sacrifiants divinisés *sont associés au* pouvoir de Prajāpati (pouvoir qui peut ainsi rester unique), autrement dit qu'ils exercent la souveraineté cosmique en co-opération avec Prajāpati. Et si le terme *sā́yujya* implique quelque chose de plus que *sārṣṭítā* – ce qui est apparemment le cas – il semble plausible de penser qu'il implique une *participation à la nature* de Prajāpati.

Ce n'est pas, bien sûr, que l'emploi du terme « participation » soit parfaitement clair dans un tel contexte – il s'agit assurément d'une notion tirée de la pensée occidentale, où elle reçoit un sens plus précis, tout spécialement dans le cadre de la théologie du Christianisme ancien, selon laquelle les élus peuvent espérer devenir « participants de la nature divine » (*Seconde épître de Pierre*, I, 4). Chez les Pères grecs de l'Eglise, à commencer par Irénée de Lyon, le terme de « participation » signifie « le partage des propriétés entre l'être qui participe (…) et l'être qui est participé – ici le Dieu-lumière dans sa transcendance »[24]. Il n'est évidemment pas question de plaquer le contenu de la notion chrétienne de participation sur le *sāyujya* brahmanique.

Pour rester dans le champ de l'indianisme, on pourrait faire référence ici à l'analyse proposée par J. Gonda à propos des *identifications* dans les Brāhmaṇa. Il est fréquent, dans ce type de textes, que des entités qui sont en connexion symbolique l'une avec l'autre, soient mutuellement identifiées, et il arrive que cette homologation soit rendue possible parce que, par exemple, elles « partagent certaines qualités essentielles », ou elles sont « étroitement liées »[25]. En exploitant cette indication de Gonda, on pourrait dire qu'être uni à Prajāpati, ce serait être identifié à lui, à comprendre justement comme le fait de « partager certaines qualités essentielles avec » lui – même si le contexte ne nous permet pas de dire exactement quels sont les traits de la nature de Prajāpati que le sacrifiant est appelé à acquérir. Ceci rejoint dans une certaine mesure les conclusions de B. Oguibénine à propos des usages de la racine YUJ (« unir ») et de ses dérivés dans les hymnes védiques[26] : ce verbe y désignerait le fait d'apparier deux entités en établissant une « corrélation » symbolique en vertu de laquelle leur est attribuée une nature identique (ou tout au moins comparable). Dans le contexte qui nous intéresse ici, une telle explication laisse toutefois dans l'obscurité la question de savoir dans quelle mesure le sacrifiant qui obtient une telle « union » continue à posséder une

[24] Elie Ayroulet, in *Saint Irénée et l'humanité illuminée* (2018), p. 41. En français, on distingue en principe les verbes « participer de » et « participer à », et la traduction habituelle de la *Seconde épître de Pierre* se conforme strictement à cette distinction lorsqu'elle parle de « participer *de* la nature divine » au sens de « présenter une similitude de nature avec Dieu ». Cependant, dans le vocabulaire usité en français pour parler de la théologie des Pères de l'Eglise, on a pris l'habitude de parler d'une « participation *à* la nature divine », pour signifier que les élus ont part *à* celle-ci, parce que Dieu leur accorde gracieusement de partager certaines caractéristiques de ce qu'il est.

[25] *Prajāpati and the Year* (1984), chapitre XI : « Identifications », p. 54.

[26] « Sur le terme "yóga", le verbe "YUJ" et quelques-uns de leurs dérivés dans les hymnes védiques », *Indo-Iranian Journal* 27/2 (1984). Un tel usage de la racine repose sur une métaphore hippologique (celle de l' « attelage »). L'article d'Oguibénine n'étudie toutefois pas le terme *sā́yujya*.

individualité séparée de la divinité à la nature de laquelle il participe : on peut supposer que s'il est doté d'un corps (divin, donc subtil) qui lui est propre, il conservera aussi une personnalité distincte ; cependant, le TB III, 9, 20 ne fournit aucun renseignement sur ce point, au contraire d'autres textes qui mentionnent effectivement le corps subtil des sacrifiants défunts montés au ciel.

Il n'est pas complètement impossible d'envisager que le sacrifiant puisse ainsi partager les qualités de plusieurs divinités en même temps. Il s'agit là toutefois d'une idée assez délicate à comprendre ; en fait, la difficulté apparaît déjà lorsqu'on essaie de se représenter ce que signifie *salokátā* ou « communauté de résidence » avec plusieurs divinités à la fois. Dans le TB III, 9, c'est avec tous les mondes divinisés, aussi bien qu'avec Prajāpati, que le sacrifiant va cohabiter : cela semble impliquer une sorte d'omniprésence dans la totalité de l'univers, difficilement compatible avec une immortalité personnelle, où l'on garderait un corps individuel, localisé dans un point de l'espace. Mais ceci reste une simple hypothèse de lecture. On pourrait évidemment interpréter *a minima* la *salokátā* avec tous les mondes comme la possibilité de se déplacer à son gré dans l'ensemble du cosmos. Ou bien comme celle de se « pluriloquer » à volonté, dans la mesure où le sacrifiant divinisé est peut-être devenu, à l'instar des dieux, pourvu de plusieurs corps à la fois[27]. On pourrait aussi imaginer que le sacrifiant, lorsqu'il monte au ciel et rejoint le Soleil (ou Prajāpati dans les textes où, comme ici, le Progéniteur est considéré comme supérieur au Soleil), traverse successivement tous les mondes au cours de son ascension, et que c'est en cela que consisterait sa « communauté de résidence » avec les divinités qui leur sont associées.

Le reste du TB[28] contient plusieurs mentions du terme *sā́yujya* : on pourrait dans ces conditions penser que leur examen est susceptible de nous éclairer davantage sur le sens exact de la notion dans cet ouvrage. Mais nous en fait elles ne nous permettent guère d'en dégager une conception claire et unifiée qui serait caractéristique du TB pris *dans son ensemble*, comme nous allons brièvement le montrer en passant en revue les quatre passages pertinents.

I. 2. E. *Le* sā́yujya *dans le reste du TB*

Tantôt il est question de l'union avec une *unique* divinité : le Soleil (Āditya) en TB II, 3, 7, 1-4, ou encore la Lune (Candramās) en TB III, 1, 6, 1. Le premier de ces deux textes, énumérant la liste des rites réguliers qu'il faut exécuter pour se conformer au schéma du culte *śrauta*, indique que *chacun* d'entre eux procure au sacrifiant le *sā́yujya* avec le Soleil, et permet de « préserver » (*spṛṇoti*) une partie spécifique de son corps – tronc (*kúsindha*), membres (*áṅgāni*), poils (*lóman*), chair (*mā́ṁsá*), os (*ásthi*), etc… –, sans que l'on puisse savoir avec certitude s'il est ici question de préserver le corps physique terrestre (dans une perspective de longue vie) ou de constituer progressivement un corps subtil qui constituera

[27] Sur l'idée védique que les dieux disposent de plusieurs corps, on peut consulter « Le corps contractuel des dieux », de Ch. Malamoud, in *Cuire le monde* (1989), pp. 235-236.
[28] Nous n'examinerons pas ici le TB III, 10-12, qui constitue une addition tardive au corps de l'ouvrage, et dont le contenu sera étudié dans le prochain chapitre.

dans l'existence céleste le prolongement du corps actuel[29]. On peut tout au plus comprendre que si d'aventure le sacrifiant n'accomplissait qu'une partie de l'ensemble des rites prescrits, son corps ne serait pas intégralement préservé, quoiqu'il puisse tout de même prétendre atteindre le *sā́yujya* après sa mort ; mais aucune précision n'est fournie quant à la nature de cette union avec le Soleil. Si le passage veut réellement dire que le sacrifiant aura dans l'au-delà un corps céleste fait des mêmes parties que le corps terrestre, il semble que cela implique qu'il doive mener une existence individualisée, séparée de celle de l'astre, et dans ce cas *sā́yujya* pourrait – peut-être – signifier que le corps subtil du défunt sera *de même nature que le Soleil*, c'est-à-dire fait de lumière.

Dans le second de ces deux textes (TB III, 1, 6, 1[30]), on voit Candramās (le dieu-Lune) qui dans le passé mythique s'est fait à lui-même l'offrande d'un gâteau rituel, de telle sorte qu'à titre de résultat d'un tel sacrifice, il a « pris possession » (*āpnot*) des différentes parties du temps (jours et nuits, quinzaines, mois, saisons, année), puis obtenu l'union et la communauté de résidence *avec lui-même*[31] : cette curieuse façon de concevoir le *sā́yujya* désigne sans doute, ici, le fait d'acquérir de façon stable et définitive, la nature et la fonction de déité régissant les phénomènes de la lune – auxquels s'identifient les quinzaines et les mois (du calendrier lunaire) ; en quelque sorte, il s'agit de dire que la Lune a dû d'abord maîtriser l'écoulement des parties du temps pour pouvoir devenir ce qu'elle est, et que seul le sacrifice permet d'obtenir une telle maîtrise sur le cosmos. Le sacrifiant qui, sachant ceci, imite Candramās en effectuant le même rite que lui obtiendra également le même fruit, à savoir qu'il prendra possession des parties du temps, et obtiendra l'union et la communanté de résidence avec le dieu-lune : il semble qu'ici, l'être humain qui obtient un tel *sā́yujya* accède à une véritable identité de nature et de fonction avec la déité lunaire, à comprendre probablement comme une sorte de participation au sens que nous avons défini plus haut.

Tantôt il s'agit dans le TB de l'union avec une liste de *plusieurs* divinités, que l'on rencontre à deux reprises. En TB I, 4, 10, 4-10, le texte dresse la liste des trois rites appelés « quadrimestriels » (*cāturmāsyā́ni*), parce qu'ils sont effectués chacun au début des trois

---

[29] « Quand on offre en libation l'Agnihotra (…), on préserve le tronc de son corps (*ātmán*) et on atteint l'union avec le Soleil ; en ce qui concerne le sacrifice de la Nouvelle Lune et de la Pleine Lune, on préserve les quatre membres de son corps et on atteint l'union avec le Soleil » etc… avec les autres sacrifices et les autres parties du corps : *yád agnihotráṃ juhóti* (…) *kúsindhaṃ cātmánaḥ spṛṇóti ādityásya ca sā́yujyaṃ gacchati, darśapūrṇamāsáu catvā́ri cātmánó 'ṇgāni spṛṇóti ādityásya ca sā́yujyaṃ gacchati*…

S'agit-il de dire par là que les différentes parties du corps actuel du sacrifiant seront préservées *sous forme subtile dans sa future existence céleste,* à titre de prélude à un *sā́yujya* ? Il arrive effectivement dans les Brāhmaṇa que le terme *ātmán* soit employé à propos du corps céleste, par opposition à *śárīra* qui désigne le corps de chair. Le problème est ici que la liste d'éléments corporels fournie par le passage comprend les os : or, dans la littérature védique on se représente en général le corps céleste comme dépourvu d'os (voir par exemple l'Atharva-veda Saṃhitā (recension Śaunaka) IV, 34, 2, hymne qui est certainement antérieur au TB, et le Śatapatha Brāhmaṇa (recension Mādhyandina) IX, 1, 2, 33, qui est au contraire un ouvrage assez tardif) ; le corps terrestre est quant à lui caractérisé en propre par le fait qu'il comporte une ossature. Toutefois, il est assez remarquable que certains textes des Brāhmaṇa tardifs, en développant la conception d'un corps subtil fait d'hymnes védiques, n'hésitent pas à identifier symboliquement les stances (*ṛc*) et les mélodies (*sāman*) dont il est constitué à de la chair et des os (voir par exemple Jaiminīya Brāhmaṇa I, 252 : « ses os sont formés des stances et ses chairs des mélodies ») ; il s'agit donc dans ce cas d'une ossature dont le caractère est purement métaphorique, ce que l'on ne retrouve pas explicitement mentionné dans notre texte du TB II, 3, 7.

[30] L'ensemble de la section à laquelle ce texte appartient a été traduit par P.-E. Dumont, in « The *iṣṭis* to the *nakṣatras* (or oblations to the lunar mansions) in the Taittirīya Brāhmaṇa », *Proceedings of the American Philosophical Society*, 98, n° 5 (1954).

[31] *táto vái só'horātrā́n ardhamāsā́n mā́sān ṛtū́nt saṃvatsarám aptvā́ candrámasaḥ sā́yujyaṁ salokátām āpnot.*

principales saisons, auxquels il faut rajouter deux sacrifices complémentaires, eux aussi saisonniers[32]. Chacun d'entre eux produit l'union avec une divinité particulière et la « conquête » du monde où celle-ci réside ; le dieu en question est tantôt le destinataire du sacrifice, tantôt celui qui a été le premier à l'accomplir dans les temps antiques : ainsi le rite Vaiśvadeva, célébré au printemps en l'honneur d'Agni, permet-il de conquérir le monde où réside Agni, et le *sā́yujya* avec ce dernier[33] ; le rite Varuṇapraghāśa, effectué à la saison des pluies, et dont le sacrifiant archétypal est le dieu Āditya, fait conquérir le monde où réside cette déité du Soleil, et obtenir l'« union » avec elle ; le rite Sākamedha, accompli au début de l'automne, et qui a pour auteur mythique Soma-Candramās, produit la conquête du monde où brille la Lune et l'« union » avec la déité lunaire. De même le Pitṛyajña, qui procure un *sā́yujya* avec les Saisons. Le dernier rite, le Śunāsīrīya dédié à Vāyu, ne donne pas lieu à un *sā́yujya* pour une raison inconnue.

Nous pouvons glaner dans ce texte quelques informations sur ce *sā́yujya* en ce qui concerne le premier des Cāturmāsyāni (en revanche il n'existe pas de passage symétrique pour décrire l'union avec les divinités des sacrifices suivants). Lorsque le sacrifiant obtient l'union avec Agni, « il devient Agni » (*agnír bhavati*) ; il serait toutefois prématuré d'en conclure que ce qui est décrit ici, c'est une fusion complète avec ce dieu, comme on peut s'en rendre compte en analysant la suite du texte. En effet, nous apprenons ensuite, à propos du sacrifiant, que « quand il devient Agni, il devient alors une vache » (*yadā́gnír bhávati átha gáur bhavati*). Comme Agni est ici la divinité régissant le monde terrestre[34], et que le mot *go* (« vache ») peut aussi désigner métaphoriquement la Terre, il s'agit vraisemblablement ici d'affirmer que le sacrifiant va pouvoir être identifié au premier des domaines cosmiques, celui de la terre, qui n'a au fond pas plus de valeur qu'un simple animal, fût-il prestigieux comme la vache ; d'ailleurs, poursuit le même texte, confirmant une telle interprétation, « ce monde-ci est le plus bas (*avamá*) de < tous >, en vérité les < mondes > supérieurs sont meilleurs que lui »[35]. Dans tout ce passage, nous avons affaire à une série d' « identifications » symboliques : il est clair que le dieu Agni n'est pas réellement une vache, et que le sacrifiant ne s'est donc pas réellement transformé en vache. Rappelons-nous que selon Gonda[36], il faut dans ce genre de cas, traduire le verbe être par « représenter », « être équivalent à », « être étroitement lié à », « partager certaines qualités essentielles avec », etc… Ici, nous devons comprendre que le sacrifiant partage certaines qualités essentielles avec la vache (qui elle-même symbolise implicitement la terre), et aussi avec le dieu Agni, et que c'est en cela que consiste son *sāyujya* avec cette dernière divinité.

Dans l'ensemble du TB I, 4, 10, 4-10, le sens de l'énumération des différentes divinités avec lesquelles on obtient le *sā́yujya* semble être le suivant : si l'on effectue *un seul* des sacrifices quadrimestriels, on obtiendra l'union avec une *seule* divinité précise. Mais qu'en est-il du sacrifiant qui les effectue *tous*, comme le requiert le culte *śrauta* ? C'est justement ce qui va être exposé à la fin du passage. « De son vivant, il s'approche des saisons. S'il décède au printemps, il devient le printemps », et ainsi de suite pour chacune des autres saisons où il peut mourir. « Devenu une saison, il s'approche de l'Année ; c'est Prajāpati qui est l'Année ;

---

[32] Sur les Cāturmāsyāni, on peut consulter la brève description donnée par A. B. Keith dans *The Religion and the Philosophy of the Vedas and Upanishads* (1925), vol. 2, pp. 321-323. Une étude plus développée se trouve dans G. U. Thite, *Sacrifice in the Brāhmaṇa texts* (1975), p. 55-76, qui comprend une interprétation très personnelle du sens des rites saisonniers : on déplorera que n'y intervienne pas la nécessité symbolique, pour le sacrifice *śrauta*, d'épouser la structure du temps afin de procurer l'immortalité au sacrifiant.

[33] *yád vaiśvadevéna yájate etám evá lokáṃ jayati yásminn agniḥ, agnér evá sā́yujyaṃ gacchati.*

[34] ainsi qu'il vient d'être spécifié en TB I, 4, 9, 5.

[35] *etád vā́ etéṣām avamám átó' to vā́ úttarāṇi śréyaṁsi bhavanti.*

[36] *Prajāpati and the Year* (1984), chapitre XI : « Identifications », p. 54.

ce < sacrifiant > est véritablement Prajāpati »[37]. Ici encore, nous avons affaire à une série d'identifications. Le sacrifiant, ayant dès cette vie-ci gagné la proximité avec les saisons, peut alors devenir *apparenté* à celle d'entre elles pendant laquelle il meurt : le sens d'une telle identification est, avouons-le, assez obscur, mais il ne fait pas de doute qu'en acquérant ainsi certaines des caractéristiques divines propres à l'une des divisions de l'Année, il peut alors de s'approcher de l'Année elle-même, prise dans sa totalité. Cette dernière constitue l'unité de base du temps cyclique, qui, quoique complète en elle-même, subsiste indéfiniment en se répétant à l'identique, semblable à une roue qui tourne sans cesse, entraînant l'univers dans son mouvement. Cet apparentement du sacrifiant avec l'Année va alors conduire celui-ci à une identification finale avec Prajāpati – qui est sans doute une sorte de *sāyujya*, même si le terme ne figure pas explicitement dans le texte. Bien entendu, une telle union avec le Progéniteur originel ne saurait avoir lieu que parce que Prajāpati est lui-même identifié à l'Année, ici comme dans de très nombreux textes datant de l'époque des Brāhmaṇa[38]. Au final l'identification du sacrifiant avec Prajāpati consisterait dans une véritable participation à la nature du Temps – dont le mouvement ne s'arrête jamais – et éventuellement dans une association aux fonctions cosmologiques de celui-ci. Il ne fait guère de doute que de telles formules, qui à l'origine ne désignaient pas une fusion pleine et entière avec la divinité, ont pu être facilement réinterprétées, au cours de l'évolution des spéculations sur la vie post-mortem, dans le sens d'une identification complète et réelle avec la Divinité suprême ou le *brahman*.

Enfin, en TB I, 5, 10, 4-7, on trouve une liste de quatre déités avec lesquelles le sacrifiant va obtenir l'union et la communauté de résidence, sans que le texte nous donne d'indication supplémentaire concernant la forme précise que va revêtir cette destinée post-mortem. Le contexte est celui du sacrifice de l'Agniṣṭoma ou « louange d'Agni »[39], qui dure une seule journée et constitue le plus simple des rites « somiques » – au cours desquels les officiants pressurent le Soma, l'offrent en libation, et récitent ou cantillent de nombreux fragments d'hymnes ṛg-védiques en l'honneur des dieux. L'ensemble du passage est construit sur l'énumération d'une série de *stóma*, ou schémas d'exécution musicale selon lesquels les stances de louange (*stotrá*) vont être cantillées par les chantres *udgātṛ́*[40]. Comme nous aurons l'occasion de le voir à de multiples reprises dans la suite du présent travail, le rôle de ces *stóma* fait l'objet de fréquentes spéculations dans la littérature brahmanique, et des divinités sont associées à chacun d'entre eux en vertu de correspondances numériques. Tout d'abord, le TB I, 5, 10 mentionne le *stóma* Trivṛt[41] : « au moyen du < chant du > Trivṛt < les chantres > prennent le sacrifiant, au moyen du < chant du > Trivṛt ils l'emportent aussi loin que la dimension (*mātrā*) du Trivṛt : le Trivṛt est véritablement Agni, la dimension du Trivṛt s'étend

---

[37] *jī́van vā́ eṣá ṛtū́n ápyeti, yádi vasántā pramī́yate vasantó bhavati (…), ṛtúr bhūtvā́, saṃvatsaráḥ prajā́patiḥ, prajā́patir vā́váiṣá.*

[38] L'origine d'une telle identification reste obscure, mais pour Gonda (op. cit. (1984), pp. 62, 78 et 90), elle repose probablement sur l'idée que la totalité du temps peut-elle-même être mise en correspondance avec le Tout (*sárvam*), c'est-à-dire la totalité de l'existence, en tant qu'il est impérissable – or, que Prajāpati soit ce Tout, c'est ce qui est par ailleurs tenu pour établi. L'identification entre Prajāpati et l'Année serait, dans la perspective de Gonda, une homologation sur la base de leurs attributs communs. Peut-être serait-il plus exact de dire que le Temps est seulement un *aspect* du Progéniteur – c'est apparemment ce que veut dire le ŚB XI, 1, 6, 13 lorsqu'il présente l'Année comme une image (*pratimā́*) de lui-même créée par Prajāpati.

[39] Pour une étude détaillée de l'Agniṣṭoma, l'ouvrage de référence reste, de W. Caland et V. Henry, *L'agniṣṭoma, description complète de la forme normale du sacrifice de soma dans le culte védique* (1906-1907).

[40] Sur l'architecture de l'ensemble des morceaux hymniques cantillés et récités au cours de l'*agniṣṭoma*, on peut se référer à *The Religion…* (1925) d'A. B. Keith, vol. 2, pp. 314-316. Les *stoma* sont nommés d'après le nombre de vers qu'ils contiennent.

[41] Sur le Trivṛt, voir Keith, op. cit. (1925), vol. 2, p. 314. Il est formé de 9 vers arrangés en trois ensembles de trois (d'où son nom qui signifie « triple »).

jusqu'à la hauteur à laquelle s'élève la fumée du feu qui brûle. < Les chantres > amènent ainsi le sacrifiant à atteindre la dimension qui est celle d'Agni, l'union et la communauté de résidence avec lui »[42]. De même le *stóma* Pañcadaśa procure la dimension de Candramās, le dieu de la Lune, l'union et la communauté de résidence avec lui ; le *stóma* Saptadaśa fait atteindre le même résultat par rapport à Prajāpati, et le *stóma* Ekaviṁśa par rapport à Āditya.

Comme l'accomplissement du sacrifice de l'Agniṣṭoma utilise le même jour les quatre *stóma* précités, il faut en déduire que le sacrifiant obtient le *sā́yujya* avec toutes ces divinités à la fois, en même temps qu'il va habiter dans les mêmes mondes qu'elles. Mais on n'apprend rien de certain sur le mode d'existence qui rendra ceci possible. Il est assez délicat ici de tenter de s'appuyer sur le fait que le défunt obtient la *mā́trā* (littéralement, la « mesure ») des déités auxquelles il est uni : si l'on en juge par le cas du *sā́yujya* avec Agni, le terme *mā́trā* désigne bien ici une dimension spatiale, mais il ne s'agit pas, semble-t-il, de la taille du corps du dieu, c'est plutôt celle de l'espace dans lequel le dieu peut être présent et sur lequel il exerce son contrôle : ainsi le domaine d'Agni, qui est le monde terrestre, semble s'arrêter à la hauteur que la fumée du feu est susceptible d'atteindre – au-delà, c'est le monde intermédiaire de l'atmosphère (traditionnellement appelé *antárikṣa*) qui commence. On a donc l'impression, en lisant ce texte, que l'union du sacrifiant avec les quatre divinités impliquera que son existence devienne immanente à toute l'étendue de leurs différents royaumes ; ceci revient en fait à affirmer son omniprésence, et semble incompatible avec la possession d'un corps ayant une localisation précise. Mais il faut reconnaître qu'une telle interprétation du texte reste assez hypothétique ; il se pourrait en effet, nous l'avons dit, que le sacrifiant divinisé possède plusieurs corps à la fois.

Au total, on constatera que le TB ne semble pas faire de différence entre le *sā́yujya* avec un seul dieu (suprême ou non) et avec plusieurs dieux (ni entre la *salokátā* avec un seul ou plusieurs dieux). Globalement, le sens qui se dégage pour la notion est bien celui d'une union par participation à la divinité, mais on n'apprend rien de clair par rapport à la question de savoir si le sacrifiant ainsi divinisé existe dans un corps limité dans l'espace, ou s'il peut gagner une sorte d'omniprésence en étant uni à de multiples dieux. Une question cruciale est aussi de savoir si le *sā́yujya* garantit l'immortalité céleste au sacrifiant défunt, ce qui n'est possible qu'à condition que l'union soit définitive : le fait de ne pouvoir être dissocié du ou des dieux auxquels on a été réuni procure assurément une nature immortelle. Il est plausible que le *sā́yujya* ait effectivement été conçu comme irréversible, mais la partie principale du TB III, 8-9 ne nous renseigne pas sur ce point, peut-être parce que ses matériaux sont suffisamment anciens pour appartenir à l'époque où les textes yajur-védiques n'appliquaient pas encore le terme *amṛ́ta* pour décrire l'existence céleste gagnée par le sacrifiant[43]. De fait, c'est seulement à la fin du supplément à la section du TB sur l'Aśvamedha que l'on voit apparaître dans l'ouvrage la référence à un *sā́yujya* à côté de celle à l'immortalité céleste du sacrifiant et à sa victoire sur la « remort ». Le matériau de cette partie du TB est probablement un peu plus tardif que ce qui la précède.

---

[42] *trivṛ́taivá tád yájamānam ā́dadate táṃ trivṛ́taivá haranti yā́vatī trivṛ́to mā́trā, agnír vái trivṛ́t, yā́vad vā́ agnér dáhato dhūmá udétyā́nu vyéti tā́vatī trivṛ́to mā́trā, agnér eváinaṃ tát mā́trāṁ sā́yujyaṁ salokátāṃ gamayanti.*

[43] En effet le TB est constitué d'une compilation assez désordonnée de matériaux hétérogènes (voir Appendice à la première partie).

Nous aurons l'occasion de voir dans la deuxième partie du présent travail que la notion de *sā́yujya* était déjà apparue sporadiquement dans des ouvrages antérieurs au TB ; il n'en va pas de même pour l'expression *punar-mr̥tyu*, caractéristique de l'époque des Brāhmaṇa tardifs. Pour l'instant, il nous faut tenter de mieux comprendre les spéculations centrées sur l'idée d'une « remort » telles qu'elles ont été développées dans les Brāhmaṇa de cette période. Pour ce faire, nous allons examiner la section du TB suivant immédiatement celle qui est consacrée à l'Aśvamedha : c'est la dernière de l'ouvrage, elle constitue un appendice plus tardif que le reste, et son étude permet de dégager assez précisément la façon dont les spéculations sotériologiques de l'époque des Brāhmaṇa tardifs sont susceptibles de finir par faire système.

CHAPITRE TROIS

Yajur-veda noir (suite) : Taittirīya-Brāhmaṇa III, 10-12

D'après la tradition indienne[1], l'ensemble de huit chapitres formé par la fin du Taittirīya Brāhmaṇa (TB III, 10-12) et le début du Taittirīya Āraṇyaka (TĀ I-II) – ouvrage qui prend la suite du précédent dans la forme actuelle du corpus des Taittirīya – aurait été emprunté par cette école védique, au Brāhmaṇa (aujourd'hui perdu) relevant de l'école voisine Kaṭha, d'où son surnom sanskrit d' « *aṣṭau kāṭhakāni* » (« les huit appartenant aux Kaṭha »)[2]. Cet ensemble textuel comporte la présentation de cinq formes modifiées du rite de l'Agnicayana, ou « empilement de l'autel du feu » ; quant à la forme « normale », qui est celle que ce sacrifice revêtait à l'origine, elle se trouve exposée dans la Taittirīya Saṃhitā, la Kāṭhaka Saṃhitā et la Maitrāyaṇī Saṃhitā. Cette dernière consiste dans la construction – s'échelonnant sur une année entière – d'un autel composé de cinq couches superposées de briques ; celui-ci dessine la forme d'un oiseau aux ailes déployées, et sur son faîte on installera solennellement un feu sacré devant servir pour un sacrifice du Soma. C'est cette même forme normale que préconisera, à l'époque des Brāhmaṇa tardifs, le Śatapatha Brāhmaṇa, en ajoutant cependant de larges développements concernant le sens ésotérique de ce rituel et les détails de son accomplissement[3]. Qu'il s'agisse de la forme normale ou des formes modifiées, l'une des caractéristiques essentielles de l'Agnicayana est que chaque brique est pourvue d'une signification symbolique dont il est impératif de posséder la connaissance.

En ce qui concerne le TB III, l'ensemble de trois chapitres qui le terminent expose successivement quatre formes modifiées pour l'autel bâti lors du rite de l'Agnicayana : à partir de la deuxième, chacune d'entre elle présuppose la précédente, c'est-à-dire en fait qu'elle en constitue une variation. Pour chaque type d'autel, le texte donne la liste des *mantra* à prononcer en déposant chaque brique, puis de ceux à utiliser lorsque des oblations sont versées et un sacrifice animal accompli ; enfin une section est consacrée au *brāhmaṇa* ou explication ésotérique en prose de certains aspects du rituel, laquelle fait une large place aux spéculations sur le sens et la valeur de celui-ci.

---

[1] attestée par les deux commentateurs anciens du Taittirīya Āraṇyaka, Sāyaṇa et Bhaṭṭa Bhāskara Miśra.

[2] W. Caland, qui a le premier signalé l'attribution à l'école Kaṭha de ce matériau, considère que celle-ci est confirmée par le fait que la Kapiṣṭhala Saṃhitā (un texte qui est le plus souvent très proche de la Kāṭhaka S) contient un long fragment qui est presque identique avec TB III, 12, 3-4.

[3] Dans la littérature de l'indianisme, c'est surtout dans la version du ŚB que l'Agnicayana a été étudié. On se réfèrera, bien entendu, aux diverses notes accompagnant la traduction des livres VI à X du ŚB par J. Eggeling (Sacred Books of the East 41 et 43 (1894 et 1897)), ainsi que l'introduction au volume 43, qui étudie la symbolique d'ensemble de ce rituel. Voir aussi par ex. Ch. Malamoud, *Cuire le monde* (1989), pp. 76-84 et 261-265 et H. Tull, *The Vedic Origins of Karma* (1990), chapitre 3. La monographie de F. Staal, *Agni, the Vedic Ritual of the Fire Altar* (1983), se réfère plutôt au texte, un peu plus récent, des *śrauta-sūtra*.
Le texte du TB III concernant les formes modifiées d'Agnicayana a été traduit et annoté par P-E Dumont dans son article « The special kinds of *agnicayana*… » (1951), pp. 628-675.

Il est généralement admis que cet ensemble textuel d'origine Kaṭha situé à la fin du TB constituerait un supplément ajouté au corpus de l'ouvrage original[4] : il serait donc postérieur au reste du TB[5]. De fait, les idées développées dans son contenu sont largement homogènes avec celles que l'on trouve dans les textes de l'époque des Brāhmaṇa tardifs, et certaines d'entre elles – comme nous le verrons d'ici peu – ont déjà une teneur pré-upaniṣadique. Bien que ceci ne constitue pas une preuve formelle de son caractère récent, nous ne le remettrons pas en question dans ce qui va suivre.

On peut se demander pourquoi les Taittirīya, qui disposaient déjà, dans leur Saṃhitā, d'une version originale, plus ancienne, de l'Agnicayana, ont cherché à y ajouter quelques variations d'importance : peut-être étaient-ils à la recherche de nouvelles versions de ce type de rituel plus simples à réaliser sur le plan matériel (puisque les formes modifiées ne comprennent qu'une seule couche de briques, à la différence des cinq de la forme d'origine telle que décrite dans la TS[6]) ; de plus, la diminution du nombre de briques permettait de réorganiser la symbolique du rituel pour la rendre moins touffue, moins foisonnante, mieux centrée sur les idées doctrinales essentielles, qui devaient en outre pouvoir être adaptées aux exigences spirituelles nouvelles apparues à l'époque des Brāhmaṇa tardifs. Sur ce dernier point, on constate que les sections de type *brāhmaṇa* du TB III, 10-12 mentionnent explicitement les modalités de la survie post-mortem que le sacrifiant peut atteindre en accomplissant l'Agnicayana (ce qu'antérieurement le texte de la TS ne faisait pas) : en effet, elles introduisent le terme de *punar-mṛtyú*, absent de la TS, pour expliquer que le rite de construction de l'autel du feu permet d'obtenir l'immortalité dans le ciel, dans un corps lumineux divinisé, en triomphant de la « remort ».

Pour autant, cela ne signifie pas que les idées théologiques de base sous-jacentes aux rites d'Agnicayana modifié tels qu'ils sont présentés dans le TB III, 10-12, diffèrent complètement de celles qui figuraient de façon éparse dans l'exposition de la version « normale » faite par la TS (spécialement en V, 5, 2 et V, 6, 6) : dans les deux textes, c'est Prajāpati, en tant que Déité originelle effectuant la création de l'univers, qui le premier a bâti l'autel du feu au commencement de toutes choses[7] ; cet édifice, dont les briques constitutives représentent les éléments du cosmos (et tout spécialement les parties de l'Année, c'est-à-dire du temps cyclique[8]), forme le corps cosmique d'Agni, la Déité du feu. En faisant édifier cet autel en son nom, le sacrifiant humain s'identifie mystiquement à Agni, et c'est ainsi un corps divinisé

---

[4] Cf. par exemple L. Renou, *Les écoles védiques et la formation du Veda* (1947), p. 145.

[5] Cf. par exemple Witzel, « Tracing… » (1989), p. 204. Keith était déjà d'avis, dans l'introduction de sa traduction à la TS (1914, p. lxxxii), qu'il s'agit d'un ensemble textuel qui est tardif ; l'usage du parfait tend à y concurrencer celui de l'imparfait (ce qui est une marque caractéristique des textes védiques tardifs) – cependant ce phénomène se rencontre dans les chapitres 10 et 11, mais pas dans le 12.

[6] Il existe toutefois, selon le Baudhāyana Śrauta-sūtra XIX, 8, un type d'autel du feu plus complexe, le Samasta-cāturhotra-cayana, qui comporte cinq couches de briques, car il combine les trois premières formes modifiées d'Agnicayana : celles-ci sont empilées l'une par-dessus l'autre avec, à chaque fois, une couche intermédiaire de briques naturellement perforées pour les séparer. Peut-être s'agit-il d'imiter, par ce dispositif, la forme originelle d'Agnicayana, qui comportait cinq couches.

[7] Cf. TS V, 6, 6, 1 : « Prajāpati empila le feu » (*prajā́patir agním acinuta*) ; TS V, 6, 4, 2-3 : « au commencement les eaux étaient le monde (…), < Prajāpati > vit ce nid des eaux, sur lui il empila le feu, cela devint celle-ci (la Terre) » (*ā́po vā́ idám ágre salilám āsīt* (…) *sá etád apā́ṃ kulā́yam apaśyat tásminn agním acinuta tád iyám abhavat*). En TS V, 5, 2, 1, on trouve un récit alternatif, selon lequel ce sont les dieux qui construisent l'autel au commencement, pour ramener les créatures dans le corps de Prajāpati ; autrement dit, en bâtissant l'autel du feu, c'est Prajāpati qu'ils reconstruisent ; nous retrouverons ce récit dans le ŚB, sous forme plus développée.

[8] Cf. TS V, 6, 7, 3 : « le feu qu'on doit construire est l'année, ses briques sont les jours et les nuits » (*saṃvatsarò 'gníś cítyas tásyāhorātrā́ṇīṣṭakā*).

qu'il se fabrique pour lui-même. Une fois la construction achevée, le feu sacrificiel qui est installé au sommet de l'autel représente la forme la plus subtile d'Agni, appelée Vaiśvānara ; par cette procédure le sacrifiant monte symboliquement sur le corps divin d'Agni, qui va alors le conduire directement au monde céleste, parmi les dieux[9].

Globalement, le rôle dévolu à Prajāpati dans la symbolique de l'autel du feu semble avoir diminué en importance dans le TB III, 10-12 par rapport à ce qu'il était dans la TS (on observera un phénomène inverse dans les sections du ŚB traitant de l'Agnicayana, où la théologie de Prajāpati connaît un développement considérable) ; toutefois, on constate aussi que le TB III, 10, 1 partage une idée assez généralement répandue dans les Brāhmaṇa tardifs – qui présuppose elle-même les doctrines de la TS : Prajāpati est identique à l'Année[10].

I. 3. A. *Sāvitra-cayana : échapper à l'épuisement de la nourriture dans le ciel par la connaissance qui permet de s'identifier au Soleil-Temps*

Le premier type modifié d'Agnicayana est appelée *sāvitrá*, c'est-à-dire « solaire », parce que l'autel y imite la forme du disque solaire. Dans tout ce passage le TB III, 10 identifie Agni (comme c'est aussi le cas ailleurs dans les Brāhmaṇa tardifs) avec la Déité du Soleil, Savitṛ ou Āditya. De plus, ce feu solaire est considéré comme identique à l'Année, c'est-à-dire au Temps (divinisé) : il y a désormais une justification cosmologique à l'ancienne identification d'Agni à l'Année effectuée par la TS, puisque c'est la révolution solaire qui produit l'année, laquelle est à son tour le constituant fondamental du temps cyclique. L'autel se compose de 185 « briques » (qui, semble-t-il, sont plutôt en fait de petits cailloux dorés), symbolisant chacune l'une des unités ou sous-unités de temps, dont l'année – et donc indirectement le Soleil – est constituée ; il faut y ajouter quatre briques « naturellement perforées » (*svayamātṛṇṇá*) et un nombre illimité de briques servant à remplir les interstices entre les précédentes.

Le début de cette section (c'est-à-dire les chapitres 1 à 8 de TB III, 10) contient les formules spécifiques à cette forme modifiée d'Agnicayana, utilisées par les officiants au cours

[9] Cf. TS V, 6, 6, 3-4 : « ce < feu > qu'on doit construire est le corps d'Agni, Vaiśvānara est < son > Soi ; dans la mesure où il fait une offrande à Vaiśvānara après la construction, il prépare le corps < de celui-ci (le feu) > et monte sur lui ; ainsi le sacrifiant prépare < son propre > corps en empilant le feu ; en faisant l'offrande à Vaiśvānara après avoir construit le feu, en vérité ayant préparé < son propre > corps il monte sur lui avec son Soi » (*śárīraṃ vā́ etád agnér yác cítya ātmā́ vaiśvānarás, yác cité vaiśvānaráṃ juhóti śárīram evá saṁskŕ̥tya* (3) *abhyā́rohati, śárīraṃ vā́ etád yájamānaḥ sáṁskurute yád agníṃ cinuté, yác cité vaiśvānaráṃ juhóti śárīram evá saṁskŕ̥tyātmánābhyā́rohati* (4)). L'offrande à Vaiśvānara, « la forme propre d'Agni » (*agnéḥ priyā́ tanū́*), dont il est question ici, a lieu lorsque le feu est finalement déposé au sommet de l'autel.

[10] En effet, il est dit dans la section de la TS consacrée à l'Agnicayana que, d'une part, « Agni Vaiśvānara est l'Année » (V, 5, 1, 6), et que, d'autre part, « le feu est Prajāpati » (V, 6, 9, 2) – par « le feu » il faut comprendre ici à la fois la Déité Agni, le corps de l'autel et le feu rituel concret qui est entretenu par le sacrifiant depuis le début de l'année précédant la construction de l'édifice. L'identité entre Agni et l'Année peut ainsi être reportée sur Prajāpati.

du rite, à commencer par le nom symboliquement associé à chaque brique. Il est notable qu'au centre de l'autel, l'officiant *adhvaryú* place quatre briques qui portent respectivement les noms de « Prajāpati », et de trois autres dénominations du Progéniteur qui sont classiques à l'époque des Brāhmaṇa tardifs, à savoir « Année », « Grand être », et « Qui ? » (*ka*)[11]. Le symbolisme de cette partie de l'autel est de toute évidence que Prajāpati constitue le « cœur » du Soleil, ou encore – pour reprendre une expression qui figure entre autres dans le livre X du ŚB – la « Personne (*puruṣa*) qui demeure dans le disque du Soleil ».

La formule utilisée pour monter sur l'autel lorsque la construction de celui-ci est achevée exprime le bénéfice principal procuré par le rite de l'Agnicayana : « cette lumière de toutes les lumières, qui se lève là-haut, cette énergie invincible née du *tápas*, c'est là ta lumière, ô brique, par celle-ci, chauffe pour moi, resplendis pour moi, rayonne pour moi, aussi longtemps que les dieux et que le soleil existeront, et même aussi longtemps qu'il y aura le *bráhman* »[12]. Le sens est apparemment que la lumière, prise comme un synonyme de la vie, doit briller pour le sacrifiant tout au long d'une véritable immortalité semblable à celle des dieux ; ou tout au moins durant une vie aussi longue que celle du soleil – on note que s'insinue peut-être ici un doute quant au fait que l'univers et les dieux pourraient ne pas exister toujours à l'avenir (s'il devait se produire une hypothétique résorption cosmique ?). Le sens donné au mot *bráhman* dans ce contexte reste un peu incertain : le *bráhman* pourrait désigner ici le Veda, qui est apparu à l'origine du cosmos (en effet le Veda était couramment conçu comme une parole supra-humaine ayant présidé à la création du monde).

Le reste du texte du TB III 10 est consacré à des développements spéculatifs en prose de style *brāhmaṇa*, qui sont peut-être plus récents que les *mantra*. Il semble que la théologie qui s'y trouve développée présente certaines caractéristiques distinctives. D'une part, le propos est exclusivement centré sur le Soleil, Āditya, qui apparaît en fonction de Déité suprême, plutôt que sur Prajāpati – lorsqu'en III, 10, 9, 8-9, sont cités et expliqués les noms des différentes briques, celui de Prajāpati est inclus dans l'énumération d'une manière qui fait du Progéniteur l'un des constituants du feu Sāvitra parmi d'autres. En III, 10, 11, 6-7, où figure une hiérarchie de déités auxquelles on pourrait attribuer à volonté les noms des briques du feu Sāvitra, Prajāpati est assigné à la place située juste au-dessous de la Déité suprême, qui est ici le *bráhman* : tout se passe donc ici comme si le point de vue supérieur consistait à identifier le feu solaire directement au *bráhman* lui-même (même si les identifications à d'autres dieux inférieurs sont elles aussi acceptables).

D'autre part la *connaissance* du feu Sāvitra y est présentée comme capable de jouer par elle-même un rôle salvifique : il est certes nécessaire de la posséder pour que le rite d'empilement de l'autel soit efficace, mais il suffit de la détenir pour obtenir les mêmes bénéfices que si l'on accomplissait les actes sacrificiels concrets qui lui correspondent. Ainsi certains personnages fameux du passé, comme le roi Janaka (III, 10, 9, 9-10) ou le *ṛṣi* védique Bharadvāja (III, 10, 11, 3-6) sont censés avoir conquis le monde céleste grâce à ce seul savoir ésotérique ; il en va de même pour un certain Devabhāga Śrautarṣa (III, 10, 9, 11-13) : « Devabhāga Śrautarṣa acquit la connaissance du feu Sāvitra ; une voix invisible s'adressa à lui : 'Ah ! < Devabhāga > Gautama connaît le Tout, lui qui connaît le feu Sāvitra'. Il dit

[11] L'origine de ce nom mystique est à chercher dans le refrain de l'hymne X, 121 de la ṚS : « qui (*ka*) est ce dieu, que nous devons adorer par une oblation ? » (*kásmai devā́ya havíṣā vidhema*) : la Déité dont il est ici question est l'Etre primordial, Prajāpati, dont l'identité reste enveloppée de mystère (son nom ne sera révélé que dans le dernier vers de l'hymne).

[12] *sárveṣāṃ jyótiṣāṃ jyótir yád adā́v udéti tápaso jātám ánibhṛṣṭam ójaḥ tát te jyótir iṣṭake, téna me tapa téna me jvala téna me dīdihi yā́vad devā́ḥ yā́vad ásāti sū́ryaḥ yā́vad utā́pi bráhma.*

alors : ‘Quelle est cette voix ?’ – ‘Je suis le Sāvitra, le monde suprême des dieux, (…) en vérité tu as conquis < ce > monde’ »[13]. Connaître ce feu, c’est d’abord connaître la structure de l’autel et ce que ses parties représentent, à savoir le Soleil-Temps : les déités qui sont symboliquement contenues dans son « corps », tout spécialement « les jours et les nuits », sont bien évidemment les parties constituantes de la Déité suprême du Temps. Si l’important est seulement de *connaître* la nature du feu Sāvitra plutôt que de le construire effectivement, commence alors à se profiler en filigrane – même si elle n’est jamais encore explicitement affirmée, ni peut-être même clairement pensée – l’inutilité du rite. Il s’agit là d’un trait propre à des conceptions assez tardives, caractéristiques des Upaniṣad – toutefois, à ce stade encore pré-upaniṣadique, le texte veut peut-être seulement dire que celui qui possède la connaissance appropriée accomplit l’empilement de l’autel de façon purement mentale, ce qui a autant de valeur que de le réaliser sur le mode matériel ; de plus, l’officiant *adhvaryú* qui accomplit la construction de l’autel au nom du sacrifiant, et pour le bénéfice de celui-ci, peut sans doute espérer obtenir les fruits de ce rite dans la mesure où il en a la pleine connaissance. Comme nous le verrons dans la suite, le texte des portions en style *brāhmaṇa* de cette section du TB contient également des spéculations qui présentent par endroits une teneur pré-upaniṣadique, notamment autour de la notion d’*ātmán* ou Soi véritable de l’être humain[14].

On peut résumer l’interprétation ésotérique du Sāvitra-cayana de la façon suivante. Le Sāvitra est « le feu céleste (*svargyà*) qui emmène < l’initié > jusqu’à l’autre rive (*pārayiṣṇú*) et qui est né de l’immortalité (*amŕ̥tāt sáṃbhūtá*) »[15] (III, 10, 9, 15). L’ « autre rive » est ici la vie qui est située au-delà de toute mort, dans le ciel ; provenant de la réalité immortelle, le Sāvitra peut y conduire l’homme qui le connaît. Plus précisément, le texte du TB énumère différents résultats produits par la possession de cette connaissance salvifique, certains à obtenir pendant la vie terrestre, d’autres dans le cadre d’une existence post-mortem, mais qui sont toujours énoncés au présent, et jamais au futur, probablement parce qu’ils existent déjà de manière potentielle à partir du moment où l’on connaît la nature du feu Sāvitra : l’initié « va son chemin libéré du mal » (III, 10, 9, 9)[16], il « vit toute sa durée de vie » (terrestre) (III, 10, 9, 10)[17], il « va dans le monde céleste » ou bien « le conquiert » (III, 10, 9, 10 ; 10, 9, 11 ; 10, 9, 13 ; 10, 9, 15 ; 10, 11, 5)[18], « pour lui la nourriture ne s’épuise pas dans le monde de là-bas » (III, 10, 9, 10)[19], il atteint le *sā́yujya* avec le Soleil (III, 10, 9, 11 ; 10, 10, 4 ; 10, 11, 5 ; 10, 11, 6-7), il « écarte victorieusement la ‘remort’ » (III, 10, 10, 4)[20].

L’affirmation « pour lui la nourriture ne s’épuise pas dans le monde de là-bas » (c’est-à-dire dans le ciel) va d’abord retenir notre attention, car elle semble liée à l’idée que nous avons déjà rencontrée, à savoir que le sacrifiant défunt court le risque de manquer de nourriture au cours de son séjour céleste. Il convient donc de tenter d’éclaircir cette formule du TB III, 10. Au sens le plus courant, on peut dire que la nourriture, au fur et à mesure qu’elle est produite, est mangée par les différentes créatures : elle a donc besoin d’être

---

[13] *devabhāgó ha śrautarṣáḥ sāvitráṃ vidā́ṃ cakāra táṁ ha vā́g ádr̥śyamānābhyuvāca, sárvaṃ bata gautamó veda yáḥ sāvitráṃ védéti, sá hovāca káiṣā́ vā́g asī́ti, ayám aháṁ sā́vitraḥ devā́nām uttamó lokáḥ, (…) jitó vái té loká íti.*

[14] Sur l*’ātman* dans les Upaniṣad, on peut consulter : M. Hulin, *Le principe de l’ego dans la pensée indienne classique : la notion d’ahaṃkāra* (1978), chapitre premier.

[15] *ayáṃ vái svargyò ’gníḥ pārayiṣṇúr amŕ̥tāt sáṃbhūtá íti.*

[16] *vijáhat pāpmā́nam eti*

[17] *sárvam ā́yur eti*

[18] *abhí svargáṃ lokáṃ jayati*

[19] *nā́syāmúṣmiṀ loké ’nnaṃ ksīyate*

[20] *ápa punarmr̥tyúṃ jayati*

régulièrement régénérée pour que les êtres vivants puissent continuer à survivre, faute de quoi elle « s'épuise » (*kṣīyate* – un dérivé de la racine *KṢI* : littéralement, « elle est (progressivement) détruite ») et toute vie devient alors impossible. Ce thème de l'épuisement de la nourriture est par exemple abordé dans la Bṛhad-āraṇyaka Upaniṣad V, 2 sous la forme d'une énigme : « pourquoi ces < sept genres de nourriture : *saptānnāni* > ne sont-ils pas épuisés, alors qu'ils sont mangés chaque jour ? »[21]. Dans ce passage upaniṣadique, le cycle mystérieux au cours duquel la nourriture est régénérée se présente essentiellement comme un processus qui se produit *sur terre*. Mais le texte du TB III, 10, 9 garantit à l'initié, qui a conquis le monde céleste – c'est-à-dire qui doit y monter après sa mort –, qu'il ne risque pas non plus de voir sa nourriture s'épuiser *là-bas*.

Pour bien comprendre le phénomène de l'épuisement de la nourriture tel qu'il est pensé dans le contexte du ritualisme brahmanique, il faut voir que fondamentalement la nourriture est produite à titre de *résultat du sacrifice védique*. L'indianisme occidental exprime parfois ceci en disant que ce sont les « mérites » acquis par l'activité sacrificielle qui valent à l'auteur de celle-ci l'obtention de nourriture : ici, l'expression « mérites sacrificiels » est censée traduire le terme sanskrit *iṣṭāpūrtá*, et pouvoir être justifiée par le fait que ces *iṣṭāpūrtá* sont quelque chose qui, après l'accomplissement d'actes sacrificiels, continue à subsister et à produire des bénéfices pour leur auteur – l'hymne X, 14, 8 de la ṚS disait d'ailleurs déjà que le défunt, en montant au ciel suprême, va rejoindre ses *iṣṭāpūrtá*, qui semblent donc y avoir été gardés en réserve depuis l'instant où il les a produits sur terre en assumant le rôle de sacrifiant[22]. Malheureusement, cette traduction est tout à fait inadéquate, car elle véhicule inutilement l'idée morale de « récompense », et elle échoue totalement à rendre compte du processus qu'elle est censée décrire. Le terme *iṣṭāpūrtá* signifie seulement « sacrifices et dons pieux » (lesquels dons sont en général des honoraires qui ont été versés par le sacrifiant aux brahmanes ayant officié en son nom), mais il est ici impliqué que l'activité rituelle en question est porteuse d'une force propre capable de produire infailliblement certains résultats, tels que procurer des biens divers – y compris alimentaires – au sacrifiant[23]. C'est cette force qui subsiste une fois que l'action a fini d'être accomplie, si bien que la pensée védique emploie le même mot *iṣṭāpūrtá* pour désigner à la fois l'acte une fois achevé, et la force qui en est issue et au travers de laquelle il se prolonge. Il y a là un schéma de pensée qui, quoiqu'aussi ancien que la ṚS X, 14, se retrouvera dans la notion classique du *karman*. Enfin, une fois que la force des *iṣṭāpūrtá* a produit son résultat naturel, elle est épuisée. Ceci nous permet de revenir au thème de l'épuisement de la nourriture : les *iṣṭāpūrtá* ont le pouvoir de procurer de la nourriture au sacrifiant, mais ils s'amenuisent au fur et à mesure qu'ils produisent cet effet ; lorsqu'ils sont complètement épuisés, le *yájamāna* ne pourra plus obtenir de quoi s'alimenter. Ce phénomène a sans doute d'abord commencé au cours de sa vie terrestre, mais il continuer à se produire dans le cadre de sa vie céleste post-mortem, du moins s'il n'a rien su faire de plus que s'appuyer sur les actes sacrificiels accomplis sur terre.

L'épuisement progressif des *iṣṭāpūrtá* est expressément mentionné dans le commentaire en prose des *mantra* du Sāvitra-cayana, mais la présentation qui en est faite est un peu plus complexe que dans l'explication que nous venons de proposer : en TB III, 10, 10 et 11, il est dit que ce sont les jours et les nuits – autrement dit, le passage du temps – qui amenuisent les

---

[21] *kasmāt tāni na kṣīyante, adyamānāni sarvadā.*

[22] Cette idée était probablement soutenue par la croyance que les éléments offerts lors d'un sacrifice ne sont en aucune façon détruits : que ce soient les substances végétales, les victimes animales ou les honoraires remis aux officiants (*dákṣiṇā́*), ils sont tous censés monter directement au ciel et y être conservés au bénéfice du sacrifiant.

[23] Sur la notion d'*iṣṭāpūrtá* et son histoire, on se réfèrera à l'article de J. Sakamoto-Goto, « Das Jenseits und *iṣṭā-pūrta*- "die Wirkung des Geopferten-und-Geschenkten" in der Vedischen Religion » (2000).

iṣṭāpūrtá accumulés par le sacrifiant, mais aussi que ce sont eux qui pourraient produire de la nourriture pour lui, s'il avait la connaissance du feu Sāvitra : « les nuits de la quinzaine claire et de la quinzaine sombre sont les productrices femelles de miel, les jours sont les fabricants mâles de miel. (…) Pour celui qui ne les connaît pas, ils ne font pas de miel dans son feu, et ils sucent < le fruit > de ses sacrifices et dons pieux (*iṣṭāpūrtá*) »[24] (III, 10, 10, 1-2).

Intéressons-nous d'abord à ce processus de destruction progressive des *iṣṭāpūrtá* par le Temps cosmique. Il se produit en réalité dans le ciel, où se trouve le « trésor » (*śevadhí*) dans lequel ils ont été mis en réserve : « si un homme ne sait pas ainsi, ils (les jours et les nuits) sucent son trésor dans le monde de là-bas, et il trouve un trésor qui a été sucé »[25] (III, 10, 11, 2). On ne sait pas très bien ici si cette funeste découverte a lieu quand le sacrifiant défunt arrive au ciel (auquel cas, l'épuisement de sa réserve aurait commencé dès sa vie terrestre), ou bien s'il s'agit d'une pénible constatation qu'il fait de manière répétée tout au long de son existence céleste. En toute logique, il devrait s'agir des deux à la fois. Le Soleil-Temps apparaît ici comme le véritable auteur de la destruction progressive des *iṣṭāpūrtá*. La théologie sous-jacente à ce passage est en fait assez subtile : il ne s'agit pas de dire que la réserve céleste d'actions pieuses s'use automatiquement avec le temps sans qu'on en ait fait aucun usage (aucun texte connu ne suggère une telle hypothèse, d'ailleurs en elle-même peu compréhensible) ; il faut plutôt comprendre que, lorsque le sacrifiant défunt consomme dans le ciel la nourriture qu'il tire de ses *iṣṭāpūrtá* (processus qui a pour effet d'épuiser progressivement ces derniers), c'est en fait le Temps qui fait par là son œuvre – malgré les apparences contraires, c'est donc le Temps qui est le véritable agent de cette destruction, comme si l'homme n'était pas, ultimement, le véritable sujet agissant. Une thèse voisine (quoique moins subtile, car n'étudiant pas l'épuisement des *iṣṭāpūrtá*) se trouve exposée dans un autre texte de l'époque des Brāhmaṇa tardifs contenant des spéculations sur l'Agnicayana, à savoir le livre X du Śatapatha B. Le Soleil-Temps y est présenté essentiellement comme le destructeur des êtres : ainsi « cette personne dans le disque < solaire > là-haut, n'est rien d'autre que la Mort » (X, 5, 2, 23)[26] ; en effet, « l'Année, assurément, est la même que la Mort, car c'est elle qui, au moyen du jour et de la nuit, détruit la vie des êtres mortels – et puis ils meurent ; (…) et ainsi il (le Temps) est bien le Terminateur, car c'est lui qui, au moyen du jour et de la nuit, atteint le terme de la vie des mortels – et alors ils meurent » (X, 4, 3, 1-2)[27].

Mais dans le TB III, 10, le Temps n'est pas seulement conçu comme le destructeur de la nourriture, il est tout autant celui qui génère incessamment de la nourriture, comme le laissent entendre plusieurs passages. D'une certaine façon, lorsque l'être humain effectue un rituel ou cultive le sol, ce n'est pas cette action qui est la véritable cause de l'apparition d'aliments, mais plutôt celle du Progéniteur cosmique. Comme nous l'avons vu, il est dit en III, 10, 10, 1 que les déités du temps (les jours et les nuits) produisent du miel dans le feu (*agnáu*) de l'initié (mais ne le font pas dans celui de l'homme qui ne les connaît pas) ; plus exactement, alors qu'ici Dumont traduit *agní* par « feu sacrificiel », il faut peut-être plutôt comprendre que le feu entretenu par l'initié produit de la nourriture même s'il ne l'utilise pour accomplir aucun sacrifice ; ici, la nourriture est générée par une cause divine, plutôt que par les rituels accomplis par un être humain. Dans un passage un peu antérieur, en III, 10, 9, 15, le Soleil-

---

[24] *yā́ etā́ḥ pūrvapakṣāparapakṣáyo rā́trayaḥ tā́ madhukŕtaḥ, yā́ny áhāni té madhuvŕṣā́ḥ, (…) yó ná véda, ná hāsyaitā́ agnáu mádhu kurvanti, dháyanty asyeṣṭāpūrtám.*

[25] *tā́ni hā́nevaṃ vidúṣaḥ amúṣmiḹ loké śevadhíṃ dhayanti, dhītáṁ haivá sá śevadhím ánu páraiti.*

[26] *sa eṣa eva mṛtyuḥ, ya eṣa etasmin maṇḍale puruṣaḥ.*

[27] *eṣa vai mṛtyur yat saṃvatsaraḥ, eṣa hi martyānām ahorātrābhyām āyuḥ kṣiṇoty atha mriyante, (…) eṣa u evāntakaḥ, eṣa hi martyānām ahorātrābhyām āyuṣo' ntaṃ gacchaty atha mriyante.*

Temps avait été décrit comme une « roue divine (*devacakrá*), humide (*ārdrá*) et débordante (*pínvamāna*) » et il faut selon toute probabilité comprendre, comme le fait Dumont dans sa traduction de ce passage[28], que les deux adjectifs ici employés signifient que le Soleil, dont la révolution constitue le Temps, produit la pluie et la végétation. En ce sens, il est la source première de la nourriture. Dans le même ordre d'idées, à la fin de III, 10, 10, 4, les parties du Temps (implicitement assimilées à des déités, puisqu'elles sont les éléments constituants de la Déité solaire suprême) sont présentées comme possédant des « champs » qui produisent de la nourriture : « de même que quelqu'un qui connaît un champ entre et mange la nourriture < qui y est produite >, de même en vérité celui qui connaît le champ < des déités qui donnent leur nom aux briques : les jours et les nuits, etc… > entre en elles et mange la nourriture < qui est produite dans leur champ > »[29]. On peut se demander à quoi correspond exactement ce « champ » des divinités qui constituent les parties du Temps. Bien que le texte, qui reste assez allusif, ne tente pas de répondre à une telle question, il semblerait qu'il s'agisse plutôt de réalités célestes produisant une nourriture subtile dont l'initié pourra se sustenter dans l'au-delà, car aussitôt après le même passage se poursuit avec une évocation de la destinée post-mortem : « il obtient la résidence dans le même monde que ces < déités >, l'union (*sā́yujya*) avec elles, et il triomphe de la « remort », celui qui sait ainsi »[30]. Il semble d'ailleurs que ce rapprochement avec les déités du Temps résidant au ciel ait déjà été évoqué dans la phrase précédente, lorsqu'il était question d' « entrer en elles » (*etā́n…anupraviśyā́*) : tel est le processus mystique qui permet d'avoir accès aux aliments qu'elles produisent.

Cette théologie fournit l'esquisse d'une solution permettant d'échapper au phénomène d'épuisement de la nourriture. L'homme qui connaît l'existence du processus de création de la nourriture par le Soleil-Temps pourra alors en bénéficier pour lui-même, et avoir ainsi perpétuellement de quoi manger. Dans notre passage, comme le montre la citation précédente, la connaissance des déités du Temps procure également à l'initié d'autres avantages, dont il paraît raisonnable de supposer qu'ils entretiennent en fait un lien étroit avec l'accès illimité aux aliments divins.

D'abord, « celui qui sait ainsi » obtient le *sā́yujya*, l'union avec les déités du Temps (c'est-à-dire en fait avec le Soleil) dans le même monde qu'elles. Connaître ces déités revient ainsi, d'une manière ou d'une autre, à s'identifier à elles, conformément à la règle implicite « on devient ce qu'on connaît ». Ici, il ne semble pas qu'il s'agisse d'une simple identification symbolique reposant sur des corrélations, à la façon de ce qu'on trouve souvent dans les Brāhmaṇa ; il est possible que *sā́yujya* désigne une union beaucoup plus étroite, qui se rapproche de la fusion avec le Soleil-Temps. En effet, en III, 10, 9, 15 il avait déjà été annoncé que l'initié au Sāvitra-cayana mènerait après la mort une vie divine, dans laquelle il partagerait à l'identique le mouvement et les caractéristiques du Soleil : « en vérité, humide et débordant, il se mouvra dans le monde céleste, laissant tous les êtres au loin, et les surveillant, celui qui sait ainsi »[31] ; pour bien comprendre ce passage, il faut tenir compte du fait que les termes ici employés pour décrire l'existence post-mortem du défunt glorifié dans le ciel, sont

[28] « That divine wheel, fresh and invigorating (producing rain and vegetation) ».

[29] *yáthā kṣetrajñó bhūtvā́nupraviśyā́nnam átti, evám eváitā́n kṣetrajñó bhūtvā́nupraviśyā́nnam atti.* Il ne semble pas qu'il faille traduire, comme le fait Dumont, « he who knows the fields (of these deities) enters into them », car ici *etā́n* ne désigne pas les champs, mais bien les parties du temps divinisées, comme dans l'ensemble du passage.

[30] *sá etéṣām evá salokátāṁ sā́yujyam aśnute, ápa punarmṛtyúṃ jayati, yá eváṃ véda* (III, 10, 10).

[31] *ārdró ha vái pínvamānaḥ svargé loká eti vijáhad víśvā bhūtā́ni saṃpáśyan yá eváṃ véda.*

mot pour mot identiques à ceux que le texte employait dans la phrase précédente pour énoncer les caractéristiques de la Déité solaire elle-même[32]. On apprend également en III, 10, 9, 11 que l'initié devient un « cygne couleur d'or » (*haṁsá hiraṇmáya*), c'est-à-dire, semble-t-il, qu'il acquiert un nouveau corps subtil, de même nature que le rayonnement solaire, grâce auquel il peut monter au ciel après sa mort, et rejoindre le Soleil pour obtenir un *sā́yujya* avec lui[33]. Ce passage ne nous dit pas, il est vrai, si cette forme de lumière ailée va persister telle quelle dans la suite de l'existence céleste (par exemple en accompagnant le Soleil dans sa course), ou si elle n'est qu'un fragment de soleil destiné à se résorber finalement dans l'astre lumineux.

Le texte du TB III, 10, 11, 1-2 peut sans doute nous aider à éclaircir davantage le sens qu'il convient de donner au terme *sā́yujya* dans le contexte du Sāvitra-cayana. Il affirme que le feu Sāvitra est l'*ātmán* – la véritable identité, ici, certainement faite de lumière solaire – de celui qui le connaît ; l'initié peut alors considérer le *svargá loká* comme étant « son propre monde » (*svá loká*) puisque le ciel est le royaume appartenant en propre au Soleil : « en vérité quelqu'un, quittant ce monde après la mort, connaît l'*ātmán*, disant « celui-ci je < le > suis » (*ayám ahám asmi*). Un autre ne reconnaît pas son propre monde, égaré par le feu < du bûcher funéraire >, étouffé par la fumée. Mais celui qui connaît ce feu Sāvitra, en vérité, quittant ce monde après la mort, connaît l'*ātmán*, disant « celui-ci je < le > suis », et il reconnaît son propre monde. Et ce feu Sāvitra l'emmène dans le monde céleste »[34]. La formule exprimant ici l'identité de l'initié avec le Soleil, dont il s'agit de se souvenir au moment de la mort, se rapproche de la sentence upaniṣadique ultérieure « Lui je le suis » (*so 'ham asmi*) qu'on retrouve dans la BāU V, 15, 1 et l'Īśā U 16 ; de plus, dans ces deux derniers textes, la formule sacrée est placée, selon la tradition, dans la bouche d'un mourant qui se remémore son identité avec le Puruṣa situé tout là-haut, dans le Soleil, et qui prie *in fine* pour que le Feu divin (Agni) soit son guide. Ainsi les racines des conceptions upaniṣadiques sur la nature de l'*ātman* ou Soi de l'être humain sont probablement à situer, pour une part au moins, du côté des spéculations sur la symbolique de l'Agnicayana telles qu'on les rencontre, à l'époque des Brāhmaṇa tardifs, dans des textes comme le TB III, 10.

Dans le passage du TB III, 10, 10, 4, où sont mentionnés à la fois l'obtention du *sā́yujya* et l'accès à une nourriture illimitée, on peut raisonnablement supposer qu'il existe un lien implicite entre ces deux résultats de la connaissance du Sāvitra-cayana : l'initié, en s'unissant aux déités des jours et des nuits, *devient* le Temps qui crée sans cesse les aliments et les

---

[32] En un passage isolé (III, 10, 11, 6-7) le TB mentionne aussi une série de six divinités – depuis Agni qui est localisé dans le monde le plus bas, jusqu'au *bráhman* qui réside dans le monde le plus élevé – avec lesquelles celui qui connaît le Sāvitra-agnicayana obtiendra un *sā́yujya*, selon qu'il considère les noms donnés aux différentes briques comme étant ceux de telle ou telle divinité. Le but de ce passage n'est pas parfaitement clair : soit il signifie qu'il y a six manières possibles – chacune exacte à sa façon – d'interpréter le nom des briques, et que chaque initié obtiendra un *sā́yujya* spécifique l'unissant à la divinité particulière qu'il a lui-même choisi d'associer aux briques ; soit il signifie que les noms des briques s'appliquent *simultanément* à chacune des déités des six mondes, et que l'homme qui sait ceci sera uni à toutes ces divinités *à la fois*. On ne sait comment comprendre ici la nature d'un *sā́yujya* avec plusieurs divinités à la fois, mais en tout cas rien ne laisse supposer que le TB III, 10 distingue différents sens du terme *sā́yujya*, l'un qui désignerait une véritable identification avec le Soleil, et l'autre qui désignerait un simple compagnonnage avec tous les dieux de l'univers, dans lequel l'initié conserverait une existence personnelle.

[33] « Devenu en vérité un cygne doré, il va au monde céleste s'unir avec Āditya, celui qui sait ainsi » : *haṁsó ha vái hiraṇmáyo bhūtvā́ svargáṃ lokám eti ādityásya sā́yujyam, yá eváṃ véda.*

[34] *káścid dha vā́ asmā́l lokā́t prétya ātmā́naṃ veda ayám ahám asmī́ti ; káścit sváṃ lokáṃ ná práti prájānāti agnímugdho haivá dhūmátāntaḥ (…) ; athá yó haiváitám agníṁ sāvitráṃ véda, sá evā́smā́l lokā́t prétya, ātmā́naṃ veda ayám ahám asmī́ti sá sváṃ lokám práti prájānāti ; eṣá u caiváinaṃ tát sāvitráḥ svargáṃ lokám abhívahati.*

consume, il n'a plus alors à *subir* l'effet du Temps et à craindre que sa nourriture s'épuise un jour. On peut comparer une conception de ce genre avec certaines spéculations contenues dans le livre X du ŚB, où il est expliqué que pour ne plus avoir à mourir sous l'action du Soleil-Mort, il faut devenir un avec cette Mort, l'avoir pour *ātmán* par le truchement de la connaissance[35] .

Le dernier avantage procuré par la connaissance des déités du Temps est d'échapper à *punar-mṛtyú*. Il est clair qu'il entretient un lien avec le *sā́yujya* : être uni au Soleil-Temps, qui est lui-même immortel, permet de ne pas avoir à mourir de nouveau dans le *svargá loká*. Mais une telle absence de « remort » est également à mettre en relation avec le fait de ne jamais avoir à manquer de nourriture céleste : c'est certainement parce que les *iṣṭāpūrtá* du défunt « ordinaire » (qui ne possède pas la connaissance salvifique) s'épuisent progressivement au cours de son séjour dans le ciel, jusqu'à être entièrement détruits, qu'il n'aura plus rien à manger et va finir par mourir de faim. Un tel épuisement des *iṣṭāpūrtá* apparaît ainsi comme la cause première de *punar-mṛtyú*. Ceci, il est vrai, n'est pas dit *explicitement* dans la section de TB III, 10 concernant le Sāvitra-cayana. Il y a toutefois au moins un *mantra* qui y associe la mort et la faim ; en effet, lors du sacrifice animal qui a lieu après la construction de l'autel, on offre à Mṛtyu (la Mort personnifiée), dans le feu, un filet du sang de la victime, en disant : « repousse la mort, repousse la faim, repousse loin d'ici la malédiction » (III, 10, 8)[36] et l'on s'adresse à cette offrande liquide en la nommant « boisson de l'immortalité » (*amṛtabhakṣá*). Ceci est à rapprocher du TB III, 9, 15 qui, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, affirme que la mort qui a lieu dans le ciel est une mort de faim. On pourrait de plus supposer que dans l'invocation à Mṛtyu figurant en III, 10, 8, la « malédiction » proférée contre le défunt constitue une autre cause possible de « remort » pour lui : bien que cette hypothèse demeure assez spéculative, elle s'accorde avec le fait qu'on rencontre dans la littérature indienne épique (Mahābhārata : Anuśāsana Parvan, 100), l'histoire d'un certain Nahuṣa, condamné à retomber du monde céleste par suite d'une malédiction.

Puisque la connaissance du feu Sāvitra, c'est-à-dire en fait de l'ensemble des déités du Temps dont le corps du Soleil est constitué, permet de monter au ciel et d'échapper à la « remort », on comprend bien pourquoi elle rend « immortel », *amṛ́ta*, d'une immortalité *céleste*, différente de la longue vie terrestre.

I. 3. B. *Nāciketa-cayana : obtenir l'impérissabilité (*ákṣiti*) des* iṣṭāpūrtá *et la victoire sur la « remort » en atteignant le monde impérissable situé par-delà le Soleil*

Dans cette deuxième forme d'Agnicayana modifié, on doit placer une série de vingt et une briques dorées au centre du terrain sacrificiel, lesquelles constituent un équivalent symbolique

[35] « Ce Puruṣa dans le disque < solaire > là-bas (…) n'est autre que la Mort ; et celle-ci devient l'*ātmán* de celui qui a une telle connaissance : quand l'homme qui sait quitte ce monde, il passe dans cet *ātmán*, et devient immortel, car la Mort devient son *ātmán* » (X, 5, 2, 23) : *sa eṣa eva mṛtyuḥ ya eṣa etasmin maṇḍale (…), puruṣaḥ sa eṣa evaṃvida ātmā bhavati, sa yadaivaṃvid asmāl lokāt praity athaitam evātmānam abhisambhavati so'mṛto bhavati mṛtyur hy asyātmā bhavati.*

[36] *ápa mṛtyúm ápa kṣúdham ápetáḥ śapáthaṃ jahi.*

de l'ensemble du cosmos, car elles représentent toutes les déités des forces naturelles ainsi que tous les mondes dont l'univers est composé. Chaque brique (sauf la première) est présentée comme entretenant un rapport de dépendance à l'égard de la précédente, sur laquelle elle est « *śritá* », c'est-à-dire (symboliquement) fondée. Il est à noter que les briques de l'Année et des déités du Temps ne sont déposées qu'à partir du milieu de la série, elles ne semblent donc pas être ici considérées comme la forme primordiale du Divin – dans les *mantra*, le Temps n'est d'ailleurs pas identifié au Soleil (Āditya), car il apparaît comme une entité qui dépend des *nákṣatra* (c'est-à-dire des constellations qui permettent de définir les « maisons lunaires »). La brique fondamentale, celle qui est déposée en premier et représente donc la racine première du cosmos, est celle de l'Espace (*loká*), qui est un autre nom pour le Ciel suprême ; elle est la source directe du *tápas* (représenté par la deuxième brique) – l'énergie d'échauffement ascétique qui, depuis l'hymne X, 129 de la ṚS, est considérée comme la force qui a créé l'univers au commencement. De façon significative, cette première brique est dite, dans les *mantra* initiaux, « infinie » ou « illimitée » (*anantá*), « ultime » (*apará*), « sans dépérissement » (*ákṣita*) et « inépuisable » ou « impérissable » (*akṣayyá*) (ces deux derniers termes étant des dérivés de la racine *KṢI*). L'idée sous-jacente ici semble donc être que la réalité primordiale (à savoir l'espace du Ciel suprême) est située par-delà le Temps et la Mort, et que le rituel de (re)construction du cosmos à partir de cette source impérissable doit avoir pour résultat de permettre au sacrifiant de la rejoindre post-mortem – ce qui lui garantira une éternité de vie impérissable. Par le biais d'un symbolisme approprié, le sacrifice doit produire un effet aussi illimité que le monde qu'il reproduit ; et ici, cette illimitation signifierait au premier chef que cet effet dure sans fin sans jamais s'épuiser. Le rôle conféré à Prajāpati dans ce contexte n'est pas tout à fait clair : certes, il apparaît bien comme le sacrifiant primordial, celui qui a accompli la construction de l'autel du feu au commencement du monde, puisque la formule au moyen de laquelle chaque brique est déposée s'achève toujours par « Puisse Prajāpati te mettre en place ! Avec cette déité, à la manière des Aṅgiras, puisses-tu être fermement installée ! »[37]. Mais, pour le reste, le Progéniteur est remarquablement absent de la partie consacrée aux *mantra* de ce rituel[38].

La partie consacrée à l'explication de style *brāhmaṇa* confirme l'impression qu'ici la notion d' « impérissabilité » ou d' « inépuisabilité », correspondant au terme sanskrit *ákṣiti*, joue un rôle central, sans toutefois qu'aucune synthèse doctrinale ne soit explicitement opérée. En fait, il est nécessaire de confronter deux passages différents de cette section du texte (TB III, 11, 7-10), pour mettre ceci en lumière. On y retrouve à chaque fois l'occurrence de dérivés de la racine *KṢI*, avec les termes *akṣayyá* dans le premier, et *ákṣiti* et *ná kṣīyete* (« ne s'épuisent pas ») dans le second.

Le premier passage (III, 11, 7, 4) commente visiblement les noms donnés à la première brique de l'autel (*anantá*, *apará*, *akṣayyá* : illimitée, ultime, impérissable), et les met en rapport avec le fruit obtenu grâce à l'accomplissement du Nāciketa-cayana : « vastes en vérité sont ces mondes situés au-dessous du Soleil ; et plus vastes encore sont ces mondes qui se trouvent au-delà du Soleil. En vérité il conquiert un monde qui est limité et périssable, celui qui < conquiert le monde situé > au-dessous du Soleil. Mais il conquiert un monde qui est illimité, ultime et impérissable, celui qui < conquiert le monde situé > au-delà du Soleil, (…)

---

[37] *prajā́patis tvā sādayatu táyā devátayāṅgirasvád dhruvā́ sīda.*

[38] Dans la partie consacrée aux explications de style *brāhmaṇa*, un passage (en III, 11, 8, 7) affirme qu'Agni Vaiśvānara – la forme d'Agni dont l'autel du feu est la manifestation cosmique – est le « coeur » de Prajāpati, dans lequel le Progéniteur a au commencement offert de l'or (*hṛdayyè 'gnáu vaiśvānaré*). Mais en III, 11, 9, 4-5, Prajāpati n'apparaît plus que sous la figure d'un sacrifiant parmi d'autres, inséré au milieu d'une liste de personnages, en majorité divins, qui ont tous accompli le Nāciketa-cayana.

celui qui construit le Nāciketa-cayana, et qui le connaît être tel. Et de même que celui qui se tient debout sur un chariot abaisse son regard vers les deux flancs (= roues) tandis qu'ils tournent, de même il abaisse son regard vers le jour et la nuit – et le jour et la nuit n'atteignent pas le monde de celui qui construit le Nāciketa-cayana et le connaît ainsi »[39]. On trouve ici développée la doctrine selon laquelle le monde suprême – à la fois originel et impérissable – ne correspond qu'à une seule partie du ciel, celle qui est la plus élevée, parce qu'elle se trouve au-dessus du Soleil : ceci revient en fait à séparer le royaume céleste en deux parties entre lesquelles le cours du Soleil sert de frontière. Puisque le Ciel supérieur est situé au-delà du Soleil, il échappe à l'alternance des jours et des nuits, donc au temps ; c'est justement ce qui rend possible qu'il soit impérissable, et celui qui le conquiert grâce au Nāciketa-cayana transcende ainsi les effets du temps – condition qui ne peut être que définitive, puisque par nature seul l'effet destructeur du temps pourrait mettre fin à une situation quelle qu'elle soit. A la différence de ce que disait le texte traitant du Sāvitra-cayana, il ne s'agit plus, dans ce passage, d'obtenir l'union avec le Soleil, mais d'atteindre le monde qui transcende celui-ci – ce qui correspond au fait que, dans l'énumération des briques, le Soleil n'occupait que la onzième position, et ne constitue donc en aucune façon la racine première de toutes choses[40]. De façon analogue (mais pas complètement identique, car le rôle sotériologique du Soleil est conservé), le ŚB II, 3, 3, 7 assigne à cet astre un rôle de limite entre les mondes immortels et les mondes mortels : « le < Soleil > qui brûle là-haut n'est autre que la Mort ; et parce qu'il est la Mort, les créatures qui sont de ce côté-ci par rapport à lui, meurent. Mais ceux qui se trouvent de l'autre côté par rapport à lui sont les dieux, et ils sont donc immortels »[41]. Une telle partition de l'univers semble constituer une innovation apparue à l'époque des Brāhmaṇa tardifs, car dans la période védique ancienne c'est plutôt la voûte céleste qui sert de frontière entre le ciel inférieur et le *svargá loká*, auquel on accède en passant sur le « dos » de la voûte céleste (*nā́kasya pr̥ṣṭhá*) (on trouve encore des traces de cette conception ancienne, par exemple en Vājasaneyi Saṃhitā XVII, 67 : « depuis le ciel, depuis le dos du firmament, j'ai accédé au < monde de > *svàr*, à la lumière »[42]). Ce type de spéculations du TB III, 11 a peut-être favorisé l'idée rencontrée dans certaines Upaniṣad anciennes que les défunts dont le voyage céleste s'arrête dans la Lune (c'est-à-dire dans la partie inférieure du ciel), sont voués à retomber sur terre pour y renaître.

On peut raisonnablement penser – quoique ce passage ne le dise pas explicitement – qu'ici, en TB III, 11, 7, l'Agnicayana est considéré comme le *seul* rituel permettant au

---

[39] *urávo ha vái nā́maité lokā́ḥ yé 'vareṇādityám, átha haité várīyāṁ̓so lokā́ḥ yé páreṇādityám, ántavantaṁ̓ ha vā́ eṣá kṣayyáṃ lokáṃ jayati yó 'vareṇādityám, átha haiṣò 'nantám apārám akṣayyáṃ lokáṃ jayati yáḥ páreṇādityám, (…) yò 'gníṃ nāciketáṃ cinuté yá u cainam eváṃ véda. átho yáthā ráthe tiṣṭhan pákṣasī paryāvártamāne pratyápekṣate, eváṃ ahorātré pratyápekṣate, nā́syāhoratré lokám āpnutaḥ yò'gniṃ nāciketáṃ cinuté yá u cainam eváṃ véda.*

[40] En III, 11, 7, à part l'affirmation que le monde suprême, situé au-delà du Soleil, est illimité et impérissable, on ne trouve que peu de précisions sur la nature de la destinée post-mortem à laquelle accèdera l'initié : on apprend seulement qu'il montera au ciel « avec son corps » (*sáśarīra evá svargám lokám eti*) – non pas son corps grossier, mais plutôt un corps qui est semblable à celui de l'autel du feu, c'est-à-dire qu'il est fait d'or, à comprendre ici comme une énergie ignée et lumineuse. L'éventualité d'un *sā́yujya* n'est pas envisagée. Cependant le dernier chapitre consacré au Nāciketa-cayana (III, 11, 10) – qui constitue probablement une addition postérieure – revient à une théologie plus proche du Sāvitra-cayana, puisqu'il promet à l'initié un *sā́yujya* avec Āditya (la Déité solaire), et croit voir dans les trois premières briques le symbole des trois mondes, à commencer par la terre – ce qui va tout à fait à contre-sens du contenu des formules associées à ces briques.

[41] *ya eṣa tapati tad yad eṣa eva mr̥tyus tasmād yā etasmād arvācyaḥ prajās tā mriyante 'tha yāḥ parācyas te devās tasmād u te 'mr̥tas.* Voir aussi ŚB X, 5, 1, 4 sur le même thème : sans la connaissance, l'Agnicayana est bâti de façon seulement concrète, sur terre, de ce côté-ci, mortel, du Soleil ; mais si l'on a la connaissance de sa nature réelle, il est bâti là-haut, c'est-à-dire dans le monde immortel situé au-delà du Soleil.

[42] *divó nā́kasya pr̥ṣṭhā́t svàr jyótir agām ahám.*

sacrifiant d'accéder au Ciel supérieur, impérissable, alors que les autres rites védiques traditionnels n'ont pour résultat que de conduire celui qui les accomplit dans la région céleste inférieure, encore soumise au temps – et comportant en ce sens la possibilité que la vie qu'on y mène connaisse un terme. Le passage mentionne certes la « conquête » des mondes « périssables », mais c'est sans autre précision, et en particulier sans dire explicitement que celle-ci constituerait le résultat de certains sacrifices védiques de rang inférieur. Bien entendu, si la vie que l'on obtient dans de tels mondes est limitée, cela signifie qu'on devra y faire l'expérience de *punar-mṛtyú*. L'expression n'est pas encore employée en III, 11, 7, mais elle apparaîtra par contre dans la suite, en III, 11, 8, qui constitue le second passage important pour comprendre la doctrine associée au Nāciketa-cayana.

On y voit Yama accorder trois vœux au jeune brahmane Naciketas : pour le deuxième d'entre eux, le jeune garçon demande : « enseigne-moi < le moyen d'obtenir > l'impérissabilité (*ákṣiti*) des sacrifices et des dons pieux (*iṣṭāpūrtá*) » ; et pour le troisième : « enseigne-moi le moyen d'éviter la 'remort' (*punarmṛtyór ápaciti*) ». Le dieu de la Mort lui révèle alors la construction du Nāciketa-cayana comme méthode permettant de satisfaire ces deux requêtes. D'abord, dit Yama : « en vérité les sacrifices et des dons pieux, faits par celui qui bâtit l'autel du feu Nāciketa et le connaît ainsi, ne s'épuisent pas (ou : ne périssent pas : *ná kṣīyete*) ». Et ensuite : « en vérité, celui qui construit l'autel du feu Nāciketa et le connaît ainsi triomphe de la 'remort' »[43].

Le sens du deuxième vœu accordé à Naciketas semble clair : l'*ákṣiti* ou impérissabilité des *iṣṭāpūrtá*, c'est le fait que de tels actes religieux produisent pour leur auteur des résultats positifs qui ne sont pas soumis à une diminution progressive. Si le Nāciketa-cayana, à la différence des rites védiques ordinaires produit dans la vie post-mortem des effets illimités, on peut supposer que c'est parce que ce sacrifice permet d'atteindre le monde céleste suprême qui est situé hors de l'atteinte du temps. On remarquera que la formule employée en TB III, 11, 8 dans le contexte du Nāciketa-cayana, *nā́syeṣṭāpūrté kṣīyete* (« ses sacrifices et dons pieux ne s'épuisent pas ») semble parallèle au *nā́syāmúṣmiṁ loké 'nnaṃ kṣīyate* (« sa nourriture ne s'épuise pas dans le monde de l'au-delà ») de la section du *sāvitra-cayana* : toutefois, il ne semble pas vraisemblable ici que l'initié ayant atteint le monde suprême tel qu'il est décrit à propos du Nāciketa-cayana ait vraiment besoin d'un quelconque aliment pour soutenir son existence céleste.

Le rapport entre la deuxième et la troisième demande de Naciketas est, quant à lui, extrêmement énigmatique : si vraiment c'est l'épuisement des *iṣṭāpūrtá* qui est la cause de la « remort » du sacrifiant défunt, l'obtention de l'impérissabilité de ces *iṣṭāpūrtá* des devrait à elle seule empêcher *punar-mṛtyú*, ce qui rendrait alors la troisième demande de Naciketas complètement redondante et superflue. Le problème a déjà été signalé par Bodewitz[44]. Pour autant, l'épuisement des effets du sacrifice doit bien avoir un quelconque rapport avec la « remort », puisque dans ce texte c'est bien un seul et même procédé, la construction de l'autel du feu, qui permet de vaincre les deux dangers en même temps. Une solution facile consisterait à dire que deux précautions valent mieux qu'une. Mais d'autres explications plus plausibles semblent possibles.

Ainsi, on pourrait supposer que, dans les croyances de l'époque, la « remort » pouvait avoir des causes secondaires, autres que le simple épuisement des *iṣṭāpūrtá* : par exemple, des

[43] *nā́syeṣṭāpūrté kṣīyete yò'gníṃ nāciketáṃ cinuté yá u cainam eváṃ véda. (…) ápa punarmṛtyúṃ jayati yò'gníṃ nāciketáṃ cinuté yá u cainam eváṃ véda.*

[44] «Yama's second boon in the Kaṭha Upaniṣad », *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, 29 (1985), p. 5.

actes mauvais accomplis pendant la vie terrestre, ou bien encore une malédiction reçue soit sur terre, soit même au ciel, pourraient avoir pour effet de mettre fin au séjour du sacrifiant défunt dans le *svargá loká*. On peut aussi imaginer l'existence, dans certains milieux brahmaniques, d'une éventuelle angoisse devant la possibilité qu'il existe des causes inconnues susceptibles de provoquer *punar-mṛtyú*. Dans ce cas, la troisième demande de Naciketas permettrait de se garantir contre tout risque de ce genre, pouvant subsister même lorsque la cause la plus connue de la « remort », à savoir l'épuisement des *iṣṭāpūrtá*, a été neutralisée.

De telles hypothèses peuvent-elles être corroborées par le contenu d'autres textes relevant approximativement de la même période ? Sur ce point, on peut trouver dans le ŚB XI, 2, 7, 19, un passage qui laisse entendre que même une petite mauvaise action suffit pour que le défunt se trouve expulsé du monde céleste qu'il s'est gagné par ses actes sacrificiels, et propose donc un savoir ésotérique spécifique pour neutraliser cette éventualité : « il (le sacrifiant ayant la connaissance adéquate) n'est pas déchu (*vyathate*) de sa place (*loká*) < dans le ciel > pour une broutille – car en vérité dans le monde de là-bas on est déchu de sa place pour une broutille. Mais celui qui sait ainsi, en vérité, n'est pas déchu de sa place, pas même s'il a accompli beaucoup de mauvaises actions »[45]. Ce passage ne dit pas explicitement que « perdre » ou « être privé de » (*VYATH*) sa place dans le monde céleste signifie subir la « remort », mais on peut raisonnablement supposer qu'il s'agit bien de cela ici[46] (à moins, bien sûr, que le texte veuille seulement parler ici du fait de ne pas même être autorisé à se rendre dans le monde céleste). Une doctrine assez différente, mais selon laquelle les mauvaises actions sont elles aussi considérées comme la cause de *punar-mṛtyú* dans le monde céleste, est développée dans un curieux texte du Taittirīya Āraṇyaka I (les livres I et II du TĀ font eux aussi partie des *aṣṭau kāṭhakāni* comme le TB III, 10-12). En TĀ I, 8, 31, le processus de *punar-mṛtyú* est présenté comme une punition infligée dans l'au-delà par le Soleil aux auteurs d'actions condamnables, transformés en vermine : « Les soleils issus de Kaśyapa détruisent perpétuellement les méchants dans l'espace intermédiaire entre le ciel et la terre : là, ils sont fixés aux rayons. Devenus des êtres sans corps, ils atteignent la destinée appropriée à l'action mauvaise : dépourvus de mains, de pieds et de cheveux, ces gens qui ne sont pas nés d'une matrice, après être morts, y subissent la « remort », dévorés par leurs propres actions »[47].

Au final, il est difficile de savoir si le troisième vœu de Naciketas dans le TB III, 11 est motivé par la croyance que *punar-mṛtyú* pourrait survenir à titre de punition infligée pour des actes déméritoires, mais ce n'est pas impossible, surtout si l'on se rappelle que, de son côté, la connaissance du feu Sāvitra permettait à l'initié, entre autres fruits, d' « aller son chemin en ayant vaincu le mal » (*vijáhad dha vái pāpmā́nam eti*). Il est enfin à noter que le passage décrivant les trois vœux de Naciketas ne mentionne pas *sā́yujya*, et ne dit donc pas que c'est en obtenant l'union avec la Déité suprême que l'on échappe à la « remort ».

---

[45] *no ha lavena lokād vyathate, lavena ha vāmuṣmiṅ loke lokād vyathante 'tha ya evaṃ veda na ha bahu cana pāpaṃ kṛtvā lokād vyathate.*

[46] Lorsque Witzel, dans « Tracing… » (1989) p. 205, affirme que les idées en rapport avec la culpabilité (et le mal, *pāpa*) sont importantes dans le contexte de *punar-mṛtyú*, il suppose probablement que les actes mauvais étaient considérés comme une des causes possibles de la « remort ».

[47] *kaśyapād uditās sūryāḥ / pāpān nirghnanti sarvadā / rodasyor antardeśeṣu / tatra nyasyante vāsavaiḥ / te 'śarīrāḥ prapadyante / yathāpuṇyasya karmaṇaḥ / apāṇyapādakeśāsaḥ / tatra te 'yonijā janāḥ / mṛtvā punarmṛtyum apadyante / adyamānās svakarmabhiḥ*. Comme souvent dans le Taittirīya Āraṇyaka I et II, l'accentuation figurant sur nos manuscrits pose problème, et nous ne l'avons pas reproduite ici.

Enfin, nous aurons l'occasion de voir dans la suite de notre étude des Brāhmaṇa tardifs que dans d'assez nombreux textes, l'épuisement des *iṣṭāpūrtá* d'une part, et la « remort » d'autre part, sont deux phénomènes qui sont mentionnés à part l'un de l'autre, comme s'ils relevaient de deux traditions différentes ; notre hypothèse est ici que cela ne veut pas dire que ces deux processus soient sans rapport l'un avec l'autre, mais plutôt qu'ont coexisté deux manières différentes de décrire une seule et même réalité (la durée limitée de l'existence céleste), qui, pour des raisons essentiellement historiques, sont restées pendant un certain temps séparées l'une de l'autre. Ainsi, le deuxième et le troisième vœu de Naciketas auraient eu pour but de satisfaire les tenants de l'une et l'autre de ces traditions, en leur empruntant leurs vocabulaires respectifs. Ceci s'éclairera seulement dans la conclusion de notre première partie.

I. 3. C. *Vaiśvasṛja-cayana : proclamation de la primauté de la connaissance sur les actes*

Nous ne commenterons pas ici le texte consacré à la troisième forme modifiée d'Agnicayana (TB III, 12, 1-5), mais nous évoquerons brièvement pour clore ce chapitre l'exposé de la quatrième et dernière forme modifiée d'Agnicayana (le Vaiśvasṛja-cayana) qui se trouve en III, 12, 6-9 ; ce texte est probablement assez tardif, et il a pour trait remarquable de contenir une strophe versifiée qui a été citée dans la BāU IV, 4, 23. L'autel qui y est étudié comprend quarante-deux briques dorées, représentant l'ensemble des éléments constitutifs de l'univers, vivants ou non ; il est censé reproduire celui qu'ont bâti à l'origine les « créateurs de l'univers » (*viśvasṛ̀j*) au cours d'un grand sacrifice du Soma. Le passage le plus original est le dernier chapitre (III, 12, 9), qui décrit en détail le sacrifice primordial et les déités créatrices qui y ont participé – lesquelles sont pour la plupart des abstractions personnifiées, telles que l'Ascèse (*tápas*), l'Immortalité (*amṛ́ta*), le Passé (*bhūtá*), le Futur (*bhaviṣyát*), la Vérité (*satyá*), la Foi (*śraddhā́*), mais on y compte aussi les souffles vitaux, les saisons, ou les mois.

Le texte expose ensuite un ensemble de dix-huit strophes que l'officiant *hótṛ* doit réciter lorsque la construction est terminée[48] ; voici les trois dernières, qui retiendront tout spécialement notre attention : « Les créateurs du monde, les premiers, accomplirent un *sattrá*[49], continuant à pressurer < le Soma > pendant mille ans, en conséquence de quoi naquit le gardien du monde, l'oiseau doré appelé *bráhman* (16). Allumé par cette énergie rayonnante, le soleil brille ; (…) celui qui ne connaît pas les Veda ne perçoit pas après la mort ce grand *ātmán* omniscient (17). Telle est l'éternelle grandeur du brahmane (= celui qui connaît le *bráhman* c'est-à-dire le Veda), elle n'est ni augmentée ni diminuée par l'action, l'*ātmán* qui est familier de celle-ci, après l'avoir connue, n'est pas souillé par l'action mauvaise (18) »[50]. La doctrine ésotérique véhiculée par ce passage n'est pas aisée à

[48] Voir Dumont, « The special kinds… » (1951), p. 673.

[49] Sur les *sattrá*, ou sessions sacrificielles de pressurage du Soma qui s'étendant sur une longue période (douze jours au moins), voir A. Hillebrandt, *Ritual-Literatur, vedische Opfer und Zauber* (1897), § 79, pp. 154-156.

[50] *viśvasṛ́jaḥ prathamā́ḥ sattrám āsata, sahásrasamam prásutena yántaḥ, táto ha jajñe bhúvanasya gopā́ḥ, hiraṇmáyaḥ śakúnir bráhma nāma. yéna sū́ryas tápati téjaseddhaḥ, (…) nā́vedavin manute taṃ bṛhántam, sarvānubhū́m ātmā́naṁ saṃparāyé. eṣá nityó mahimā́ brāhmaṇásya, ná kármaṇā vardhate nó kánīyān, tásyaivā́tmā padavít táṃ viditvā́, ná kármaṇā lipyate pā́pakena.* Il n'est pas impossible que

comprendre, mais nous en proposerons l'interprétation suivante. On remarquera d'abord que le texte utilise les notions de *bráhman* et d'*ātmán*, identifiées l'une à l'autre, ce qui est une caractéristique des textes upaniṣadiques, et en ce sens il ne doit pas avoir précédé de beaucoup dans le temps les spéculations des Upaniṣad les plus anciennes. Dans celles-ci, le terme *brahman* désigne le principe ultime dont tout l'univers est issu, qui est le fondement et l'essence de tout ce qui existe[51] ; l'*ātman*, ou Soi véritable de l'être humain, étant en fait l'unique Soi de dimension universelle, il n'est pas différent du *brahman*. Dans notre texte du TB III, 12, 9, le *bráhman* est conçu comme le *produit* du sacrifice primordial, mais il prend la forme précise, sinon du Soleil, du moins de l'énergie vitale, intelligente et lumineuse qui anime ce dernier ; c'est une conception archaïque, mais dont quelques traces subsistent encore dans les Upaniṣad les plus anciennes[52]. Ce *bráhman* est aussi appelé « grand *ātmán* omniscient », probablement parce que l'âme du Soleil perçoit toutes choses dans l'univers. Le point subtil ici est que cette force divine animant l'astre n'est pas distincte du Veda lui-même[53], comme les premières strophes de la récitation avaient commencé par le proclamer de façon parfaitement explicite : « le matin le dieu se déplace dans le ciel avec les strophes du Ṛg-veda, au milieu du jour il se tient dans le Yajur-veda, au crépuscule il est magnifié par le Sāma-veda, le Soleil se déplace pourvu des trois Veda (2). On dit que la forme[54] est systématiquement née des strophes du Ṛg-veda, tout mouvement vient toujours des formules du Yajur-veda, toute énergie rayonnante provient toujours du Sāma-veda ; en vérité tout cet univers a été créé par le *brahman* (3) »[55]. Ainsi, dans ce contexte, le mot *bráhman* possède à la fois le sens tardif qui lui est attribué dans la littérature de type upaniṣadique, et le sens le plus ancien qu'il avait dans les textes védiques antérieurs, à savoir celui de « pouvoir divin immanent aux formulations sacrées »[56] : le principe cosmique dont tout est issu (l'*ātmán* suprême demeurant au cœur du Soleil) est en même temps ici le pouvoir inhérent à la Parole védique. On comprend alors pourquoi, selon ce passage, connaître le Veda revient à connaître *l'ātmán-bráhman* solaire. La connaissance du Veda garantit qu'après la mort on sera admis à contempler le Soleil (et sans doute à s'unir à lui). Le point le plus important pour notre propos est ici que, comme le *bráhman* réside en toutes choses, il constitue aussi l'*ātmán* de l'homme, et celui qui le connaît comme tel peut s'identifier à lui : il est ainsi conscient de sa « grandeur », et il sait que quoi qu'il fasse, cela ne change rien à sa véritable nature divine ; la conséquence directe de la possession de cette connaissance est donc que l'initié n'est plus atteint par les actes qu'il accomplit, ni par les effets qui devraient normalement en découler.

---

ces trois dernières strophes constituent un ajout tardif à l'ensemble. En effet, elles comportent des divergences d'idée par rapport aux strophes précédentes : la cinquième disait que le sacrifice originel a duré cent mille ans (et non mille) et la sixième que le *bráhman* était l'un des officiants de ce sacrifice (et non son produit).

[51] Sur le terme *bráhman*, son étymologie et l'évolution de son sens depuis les Saṃhitā jusqu'aux Upaniṣad, voir de J. Gonda, *Notes on brahman* (1950).

[52] Voir par exemple BāU V, 5 : les eaux primordiales ont créé le *brahman*, le Réel, qui n'est autre que le Soleil ; ChU III, 19 : de l'œuf cosmique primordial est né le Soleil, qui est le *brahman*. Dès la ṚS I, 115, 1 on rencontre l'idée que le Soleil est l'*ātmán* du monde.

[53] Thèse analogue en ChU III, 1-5 : les Veda produisent une essence rayonnante qui est déposée dans le Soleil.

[54] C'est-à-dire la forme visible des choses du monde, qui est dans la tradition indienne l'une des composantes de leur individuation.

[55] *ṛgbhíḥ pūrvāhné diví devá īyate, yajurvedé tiṣṭhati mádhye áhnaḥ, sāmavedéna 'stamayé mahīyate, védair áśūnyas tribhír eti sū́ryaḥ. ṛgbhyó jātā́m̐ sarvaśó mū́rtim āhuḥ, sárvā gátir yajuṣī́ haivá śáśvat, sárvaṃ téjaḥ sāmarūpyáṁ ha śáśvat, sárvam̐ hedáṃ bráhmaṇā haivá sṛṣṭám.*

[56] Sur le sens védique originel du mot *bráhman*, voir Renou, « Sur la notion de *bráhman* », *Journal Asiatique* 237 (1949) pp. 7-46, et la discussion de la conception de Renou dans Gonda, *Notes on brahman* (1950), pp. 57-61.

Naturellement, tout ceci revient à dire que la connaissance permet à elle seule d'obtenir une destinée post-mortem favorable. Mais alors, l'action visant ce même résultat n'est-elle pas par là-même rendure inutile ? Il est à première vue assez étonnant qu'une telle doctrine soit proclamée dans le cadre d'un sacrifice – qu'il s'agisse de celui qu'ont effectué les créateurs du monde à l'origine des temps, ou de sa réplique accomplie par le *yájamāna* humain engagé dans le Vaiśvasṛja-cayana. Mais en réalité, l'idée sous-jacente au texte du TB III, 12, 9, semble être que ce qui rend ce rite efficace pour mener le sacrifiant jusque dans le monde céleste, ce sont l'emploi qu'il fait du Veda, les formules et les strophes de type ṛg-védique qu'il contient, et le savoir ésotérique qu'il véhicule. Quant aux brahmanes spécialistes qui le connaissent à fond, ils n'ont aucun besoin de l'accomplir en leur nom propre pour bénéficier de ses fruits. C'est précisément dans cette direction que s'oriente la conclusion du passage : « ils obtiennent l'union et la communauté de résidence avec le *bráhman*, l'union, l'égalité de puissance et l'identité de résidence avec ces divinités (les créateurs du monde), ceux qui accomplissent ce < sacrifice >, ainsi que ceux qui l'enseignent et ceux à qui ils l'enseignent »[57]. Ici encore, le sens qu'il faut donner au terme *sā́yujya* prête à discussion. On pourrait comprendre que tous les initiés à ce sacrifice obtiennent le même statut que les « créateurs du monde », et partagent alors l'union avec le Soleil-*bráhman* dont jouissent tous ceux-ci. N'oublions pas qu'ici le *brahman* est identifié au Veda : nous verrons dans la suite que d'autres textes des Brāhmaṇa envisagent l'idée que le corps subtil des défunts qui sont devenus immortels dans le ciel est composé de strophes, de formules et de mélodies védiques, ce qui est assurément une façon d'être « uni » au pouvoir du Veda – le TB III, 12, 9 fait peut-être allusion à une conception de ce type, et il semble hautement probable que le *sā́yujya* qui y est mentionné procure l'immortalité, même si ce dernier terme n'est pas explicitement prononcé.

La strophe de ce passage du TB dont se souviendra la BāU IV, 4, 23 est celle qui affirme que « l'éternelle grandeur » de celui qui connaît le *bráhman* n'est « ni augmentée ni diminuée par l'action » : il est vrai que la doctrine défendue ici donne la primauté à la connaissance et dénie à l'action prise en elle-même tout pouvoir salvifique ; pourtant nous sommes encore dans le champ du ritualisme védique, et c'est au sein du sacrifice que le pouvoir de la connaissance est censé se déployer par excellence – car le savoir en question est conçu comme contenu dans le Veda, et en lui seul.

Nous allons maintenant montrer que les réflexions à propos de la capacité du rituel védique à empêcher que la survie céleste du sacrifiant ne connaisse une fin, ont été également développées dans les autres écoles védiques au cours de la période des Brāhmaṇa tardifs.

[57] *bráhmaṇaḥ sā́yujyaṁ salokátāṃ yānti, etā́sā evá devátānāṁ sā́yujyam, sārṣṭítāṁ samānalokátāṃ yānti, yá etád upayánti yé cainat prā́huḥ yébhyaś cainat prā́huḥ.*

CHAPITRE QUATRE

Yajur-veda Blanc : Śatapatha Brāhmaṇa

Le Śatapatha Brāhmaṇa est l'ouvrage que l'école Vājasaneyi (du Yajur-veda Blanc) a consacré à l'explication du rituel, commentant les formules contenues dans la Vājasaneyi Saṃhitā ; comme elle est elle-même divisée en deux sous-écoles, la Mādhyandina (localisée dans le Videha) et la Kāṇva (établie dans le Kosala), nous disposons actuellement de deux recensions différentes pour ce texte. Dans la suite, nous utiliserons la version Mādhyandina, popularisée dans l'indianisme occidental par la traduction qu'en a faite J. Eggeling.

Le nom de cette *śākhā* védique indique qu'elle reconnaît Vājasaneya Yājñavalkya comme autorité principale en matière de rituel ; la compilation de la Vājasaneyi Saṃhitā est d'ailleurs attribuée par la tradition de cette école à Yājñavalkya. Cependant, seuls les livres I à V (Mādhyandina) / I à VII (Kāṇva) du ŚB s'appuient effectivement sur l'enseignement de Yājñavalkya. Les livres VI à X (M) / VIII-XII (K) appartiennent quant à eux à une tradition différente, celle de l'école fondée par Śāṇḍilya, et uniquement vouée au rituel de l'Agnicayana : ils traitent de la forme ancienne, non modifiée, de l'empilement de l'autel du feu (techniquement apparentée à celle que l'on trouve dans la MS, la KS et la TS), mais en s'appuyant sur des spéculations qui sonnent de façon plus « moderne », utilisant les concepts de l'époque des Brāhmaṇa tardifs. Le livre X (M) joue un rôle un peu à part dans l'ensemble d'origine Śāṇḍilya, dans la mesure où il est constitué d'un recueil de spéculations ésotériques portant sur l'Agnicayana, qui est probablement un ajout postérieur aux livres VI-IX (M). Quant à la dernière partie de l'ouvrage (XI-XIV (M) / XIII-XVII (K)), elle joue la fonction d'un supplément composé de matériaux variés, certains apportant des précisions additionnelles concernant des rituels déjà étudiés dans la première partie de l'ouvrage, et d'autres exposant des rituels qui y avaient été omis, apparemment parce qu'ils ne font pas partie du schéma *śrauta* de base. En fait, c'est tout l'ensemble formé par les livres X à XIV (M) qui revêt un caractère supplémentaire, comme en témoigne le fait que la rédaction finale qualifie le livre XII de *madhyamá* (« central »), « désignation injustifiable, si on ne considère pas le livre X comme le début d'une compilation spéciale, qui s'achève au livre XIV » (S. Lévi[1]).

De plus, il ne fait pas de doute que la composition du ŚB remonte à une époque bien postérieure à celle où florissait Yājñavalkya[2]. Comme le signale Witzel dans « The Development of the Vedic Canon and its Schools »[3], les deux recensions dont nous disposons

[1] *La doctrine du sacrifice…* (1898, réimpression 2003), p. 5.
[2] Si l'on se fie au *vaṃśa* – présentation de la succession des maîtres – contenu dans l'ouvrage, Yājñavalkya avait étudié sous la direction d'Uddālaka Āruṇi, qui est un personnage suffisamment ancien pour avoir été cité dans la Kāṭhaka Saṃhitā VII, 6 (laquelle est très certainement antérieure aux Brāhmaṇa tardifs).
[3] (1997), p. 317. Witzel donne également dans cet article plusieurs arguments de nature linguistique.

actuellement pour ce texte, la Mādhyandina et la Kāṇva, sont l'une comme l'autre le produit d'un travail rédactionnel intervenu à date relativement tardive, et qui a probablement réutilisé un matériau plus ancien, à savoir un ouvrage aujourd'hui perdu, le Vājasaneyi Brāhmaṇa. En effet, l'Āpastamba Śrauta-sūtra contient plusieurs citations d'un « Brāhmaṇa des Vājasaneyin », dont le contenu ne se retrouve pas dans le ŚB actuel ; c'est donc qu'à son époque le ŚB n'existait pas encore, ou du moins venait d'être composé depuis peu, si bien qu'il n'avait pas encore bénéficié d'une diffusion suffisante pour supplanter le vieux Vājasaneyi Brāhmaṇa. En fait, d'après Witzel, on a de multiples raisons de penser que la rédaction finale qui a donné naissance au ŚB, du moins dans sa version Kāṇva, remonte au premier siècle avant notre ère. Au final, la question reste ouverte de savoir dans quelle mesure le texte actuel du ŚB reflète fidèlement sa source plus ancienne en ce qui concerne les contenus doctrinaux. Pour Witzel, notre ŚB actuel constitue bien « a close descendant of the original version »[4] ; cependant, quel que soit l'âge à attribuer à cette source originelle, il n'en demeure pas moins que la version finale du ŚB développe un certain de nombre de thèmes doctrinaux caractéristiques l'époque des Brāhmaṇa tardifs, et qui semblent vraiment proches de ceux figurant dans les *aṣṭau kāṭhakāni*, comme nous pourrons bientôt le constater.

Concernant le problème de la datation de notre ŚB, on peut aussi ajouter la remarque suivante. Les livres VI-IX (M) consacrés à l'exposition concrète du rituel de l'Agnicayana dans l'école Śāṇḍilya semblent constituer le *matériau* le plus ancien utilisé pour la composition du ŚB : ils ne contiennent aucune référence à *punar-mṛtyú* ou à la capacité du rituel à échapper au phénomène de l'épuisement de ses effets ; ils sont même la seule partie de l'ouvrage présentant ce trait distinctif. Par contraste, le livre X du ŚB (M) (qui contient, rappelons-le, les spéculations ésotériques sur l'Agnicayana), ainsi que les livres supplémentaires XI et XII (M) développent à de nombreuses reprises le thème de la victoire sur la « remort », et autres thèmes sotériologiques. La véritable surprise vient du fait que les livres I-IV (M) d'origine Yājñavalkya contiennent des spéculations qui présentent des points communs avec les livres X-XIV du ŚB (M) – comme nous le verrons dans la suite[5] – et aussi avec les livres d'origine Kāṭhaka du TB III. Tout ceci suggère que la rédaction finale de la section Yājñavalkya n'est en fait pas très éloignée dans le temps de celle des livres X-XIV et du TB III, 10-12.

I. 4. A. *Les livres d'origine Śāṇḍilya : émergence des spéculations visant à éviter la « remort » par la connaissance de l'Agnicayana*

Les livres VI-IX (M) exposent la forme « normale » de l'Agnicayana, celle où le sacrifiant fait construire un autel comportant cinq couches successives de briques, entre lesquelles une couche de terre meuble est déposée. Au sommet de l'autel, on dépose des pépites d'or, avant d'y allumer le feu sacré. Plus précisément, l'ensemble comprend 395 briques dites *yájuṣmatī*,

[4] C'est peut-être pour cette raison que, dans « Early Indian History… » (1995), p. 136, Witzel date le ŚB du 7ème – 6ème siècle avant notre ère. Ici il veut sans doute parler en fait du Vājasaneyi Brāhmaṇa qui a servi de source au Śatapatha.

[5] à propos de rituels comme l'Agnihotra, le Darśapūrṇamāsa et les Cāturmāsyāni.

c'est-à-dire déposées chacune en prononçant à voix basse une formule (*yájus*), 10800 briques « interstitielles » (*lokaṃpṛṇā́*), et 360 briques « de clôture » (*pariśr̥t*), qui entourent l'autel principal et les foyers annexes. Une fois complété, l'édifice devra être utilisé pour célébrer un sacrifice du Soma.

D'un point de vue purement technique, la version de l'Agnicayana proposée ici n'est pas fondamentalement différente de celle que l'on trouve dans les Saṃhitā du Yajur-veda Noir, qui sont pourtant plus anciennes. L'originalité principale du traitement de l'Agnicayana dans le ŚB réside dans les explications théologiques qui l'accompagnent. Comme dans la TS, l'ensemble de ce rite met en jeu une symbolique liée à la figure du Progéniteur originel, Prajāpati, qui joue le rôle du sacrifiant archétypal offrant sa propre personne en sacrifice pour opérer la création du monde ; mais dans le ŚB l'explication des fondements spéculatifs des procédures sacrificielles est beaucoup plus développée que dans les versions des textes antérieurs ; le rôle de Prajāpati, désormais complètement identifié avec l'Année – c'est-à-dire avec le Temps cyclique – passe au premier plan de l'interprétation du rite de l'Agnicayana. De plus, l'identification des briques de l'autel avec les constituants du temps, déjà esquissée dans la TS, fait l'objet de spéculations très précises : ainsi, selon l'une des interprétations proposées par le livre X du ŚB, les briques de clôture représentent les 360 nuits de l'année, les briques *yájuṣmatī*, les 360 jours de l'année (auxquels on convient d'ajouter un ensemble de 35 éléments formé par les jours du mois intercalaire)[6] ; quant aux briques interstitielles, elles symbolisent les 10800 *muhūrtá* ou « moments » dont l'année est constituée[7]. Prajāpati peut ainsi être assimilé au Soleil : l'Année, unité de base du temps cyclique, coïncide avec la révolution complète du Soleil autour de la terre – comme si c'était le mouvement solaire qui engendrait le temps. Cette doctrine théologique, qui restait plus ou moins implicite dans le TB III, 10-12, joue au contraire un rôle central dans le ŚB X.

Il ne faudrait cependant pas croire qu'on a affaire dans le ŚB à un modèle théologique unique, dont les contours seraient parfaitement fixes et précis. Rien que dans le seul livre X, on voit intervenir différents types de schémas narratifs concernant l'activité créatrice déployée par Prajāpati au commencement du monde. Et ce même livre X donne bien des versions du processus par lequel la construction de l'autel permet au sacrifiant d'obtenir pour lui-même, dans le monde de l'au-delà, l'*ātmán* de Prajāpati.

Le schéma cosmogonique qui semble le plus ancien – celui qui est développé dans les livres VI-IX et repris en X, 1, 1, 1-3 – ne contient pas de trace des spéculations sotériologiques caractéristiques de l'époque des Brāhmaṇa tardifs. On trouve cependant çà et là dans ces sections, l'affirmation que par l'Agnicayana le sacrifiant se construit un corps immortel (*amŕ̥ta*) – cet adjectif cessant désormais d'être pris en son sens le plus ancien où il qualifiait essentiellement une vie terrestre exempte de mort prématurée : il s'agit bien, maintenant, de l'existence céleste du sacrifiant. D'après ce mythe, Prajāpati désirant devenir multiple, il émit (*asr̥jata*) les créatures hors de lui-même, à partir de ses souffles vitaux, comme une femme enceinte qui enfante (VI, 1, 2, 11)[8] ; après quoi, il tomba en pièces (*vyasraṃsata* : VI, 1, 2, 12 ; VII, 1, 2, 1), autrement dit, ses membres gisaient désarticulés

[6] Sur le nombre des briques de clôture, voir la traduction d'Eggeling, vol. 4 (1897), p. 354, note 2 ; sur celui des briques *yájuṣmatī*, voir ibid. note 4.

[7] Sur le nombre des briques interstitielles, voir Eggeling, op. cit. (1897), p. 352, note 1. Un *muhūrtá* correspond à 48 de nos minutes.

[8] *sa garbhy abhavat*, « il devint enceint ».

(éparpillés dans sa création ?). Il demanda alors à Agni, la Déité du feu, son fils, de le reconstituer (VI, 1, 2, 13) ; Agni opéra cette restauration en construisant l'autel de briques dont les éléments sont mystiquement identifiés aux parties du corps de Prajāpati[9]. Si l'on peut dire également que l'autel « est » Agni c'est, semble-t-il, parce que la Déité du feu est immanente à son œuvre : par son activité Agni est entré dans tout cet univers. L'empilement des briques a finalement permis de ramener les créatures éparpillées dans le corps de Prajāpati-Agni ; le sacrifiant, en faisant accomplir l'Agnicayana, répète l'acte de restauration accompli par Agni à l'origine (VIII 2, 2, 6 ; VIII, 3, 3, 10). Le début du livre X reprend ce schéma narratif ancien en le replaçant dans le contexte de l'identification de Prajāpati avec le Temps : les membres (*párvan*) désarticulés par son activité démiurgique n'étaient autres que les jours et les nuits, et la construction de l'autel du feu – rassemblant les différentes briques, identifiées aux jours et aux nuits – a alors permis de reconstituer l'Année (X, 1, 1, 2).

C'est seulement dans la suite du livre X que l'on verra intervenir sporadiquement le thème de la victoire sur la « remort », tandis que le texte égrène, au fil des explications qu'elle propose concernant le sens symbolique de l'Agnicayana, diverses variantes du récit des origines du monde. Ainsi, en X, 1, 3 et 4, on raconte que l'autel du feu primordial a été bâti au commencement par les dieux pour permettre à Prajāpati de devenir totalement immortel. Après avoir tout créé, y compris la Mort, le Progéniteur avait été saisi de la crainte de mourir, parce que seule la moitié supérieure de son être, faite des souffles vitaux, était immortelle ; sa moitié inférieure, matérielle, était tout au contraire mortelle (et semblable à un corps humain : il s'agit sans doute d'identifier le monde physique à un géant cosmique, comme dans l'hymne du Puruṣa). Les dieux bâtirent alors l'autel du feu, en y plaçant des couches de terre entre les couches de briques successives ; les premières correspondent à la partie périssable de Prajāpati, les secondes représentent sa partie impérissable : ainsi, ce qui est mortel (la terre) fut enveloppé d'immortalité (les briques), et l'ensemble de l'être (*ātmán*[10]) de Prajāpati put échapper à toute espèce de vieillissement et de destruction (X, 1, 3 et 4). Prajāpati donna finalement à son être une forme d'or, c'est-à-dire faite de lumière immortelle (il s'agit très probablement ici de l'orbe solaire) ; dans le rituel, cette ultime étape est symboliquement représentée par l'acte de disséminer des pépites d'or sur le sommet de l'autel et d'y déposer ensuite le feu sacré. Un tel mythe d'origine permet d'expliquer quelle destinée post-mortem va connaître le sacrifiant humain qui accomplit l'Agnicayana ; il obtient le même résultat que le Progéniteur : « par le moyen de ce rite et de ce processus il rend son être (*ātmán*) uniformément exempt de vieillissement et immortel »[11], et l'*ātmán* qui est le sien devient fait d'or. C'est qu'en fait l'autel est devenu pour lui un nouveau corps, tout divin, qui n'est pas différent de celui de Prajāpati. Le texte poursuit en reformulant la même idée, à l'aide de l'identification entre Agni et Prajāpati : « celui qui construit l'autel devient la déité Agni, et Agni en vérité est la substance immortelle », grâce à quoi « il triomphe sur *punar-mṛtyú* » (X, 1, 4, 14)[12]. C'est ici la notion de *sā́yujya* qui est sous-jacente, une telle « union » avec Agni constituant le processus sotériologique qui permet par excellence d'éviter la « remort ». En

---

[9] Dans une variante de ce mythe, qui se retrouvera également dans le livre X, ce sont les dieux tous ensemble qui reconstituent Prajāpati en construisant l'autel du feu (VII, 3, 1, 16).

[10] Le texte sanskrit appelle ici *śárīra* (corps) la moitié de Prajāpati qui était initialement mortelle, et *prāṇā́ḥ* (souffles vitaux) l'autre moitié immortelle. Lorsque l'ensemble formé des deux est rendu uniformément immortel, il est appelé alors *ātmán*. Eggeling choisit de rendre à la fois *śárīra* et *ātmán* par « body » (corps), dans la mesure où dans cette couche de textes il est effectivement courant qu'*ātmán* soit pris au sens de « corps ». Mais dans le présent passage, il est clair qu'*ātmán* n'est pas synonyme de *śárīra* : il est donc gênant d'employer le même terme pour les deux.

[11] X, 1, 4, 1 : *sa etena karmaṇaitayāvṛtaikadhājaram amṛtam ātmānaṃ kurute*.

[12] *kiṃ tad agnau kriyate yena yajamānaḥ punarmṛtyum apajayatīty agnir vā eṣa devatā bhavati yo 'gniṃ cinute 'mṛtam u vā agniḥ.*

fait, il est dans l'essence même de l'Agnicayana d'accomplir symboliquement, par le rituel, l'identification impliquée dans la notion de *sā́yujya*. On notera par ailleurs que le texte ne contient aucune explication de la cause d'un phénomène tel que la « remort » : tout au plus croit-on pouvoir deviner que, sans le rite de l'Agnicayana, le sacrifiant défunt obtiendrait un être qui ne serait pas exempt de vieillissement et de la mort parce qu'il ne serait pas totalement immatériel (mais de quoi alors serait-il fait ?).

Un tournant semble insensiblement s'amorcer dans le livre X à partir du sixième chapitre de la deuxième leçon : désormais, la *connaissance* est présentée comme suffisant à elle seule à rendre immortel celui qui la possède. Bien entendu, il s'agit au premier chef de la connaissance de la symbolique propre au rituel de l'Agnicayana, mais tout le passage délivre aussi un savoir des correspondances entre diverses entités composant l'univers, parmi lesquelles figurent certains des éléments importants du sacrifice de l'autel du feu. On définit par exemple en X, 2, 6, 16-18 trois aspects de la réalité cosmique, à savoir la Déité (c'est-à-dire l'Année), le sacrifice (de l'Agnicayana) et l'*ātmán* de l'homme[13], entre lesquels on peut instituer une série de correspondances, car ils sont tous trois composés des cinq mêmes catégories, la nourriture (*ánna*), la boisson (*pā́na*, c'est-à-dire l'eau), le bien (*śrī́*), la lumière (*jyótis*), et l'immortalité. Au final ces cinq catégories se révèlent capables de libérer l'homme des cinq liens par lesquels il est entravé (la faim, la soif, le mal, l'obscurité et la mort). Plus exactement, c'est la *connaissance* du fait qu'elles détiennent un tel pouvoir, qui va opérer la délivrance : ainsi, le texte affirme en X, 2, 6, 19 que pour l'emporter sur *punar-mṛtyú*, il faut *savoir* que l'on fait cesser la faim par la nourriture, la soif par la boisson, le mal par le bien, l'obscurité par la lumière, et la mort par l'immortalité. Le seul lien avec le rituel est ici la présence de ces cinq catégories salvifiques au niveau de l'un des trois aspects cosmiques en correspondance, celui du sacrifice, à savoir l'accomplissement de la construction de l'autel du feu.

Autre exemple du rôle salvifique attribué à la connaissance : en X, 3, 3, 6-8, on explique d'abord qu'Agni, en tant qu'il est tout ici-bas (et plus spécialement les facultés de l'homme, parole, œil, esprit et oreille), est en dernier ressort identique au souffle, car toutes ces facultés se retirent dans le souffle pendant le sommeil et sortent de lui au moment du réveil ; par ailleurs, ces mêmes facultés correspondent à des éléments divins de l'univers, feu, soleil, lune, directions de l'espace – et le souffle au vent[14] ; en conséquence, conformément à un tel système de correspondances, toutes ces déités cosmiques sont issues du vent et finissent par s'y retirer. Le passage conclut ensuite en disant que l'homme qui *sait* ces choses, à sa mort, voit ses différentes facultés entrer dans les éléments cosmiques divinisés leur correspondant, et « n'étant < plus > fait que de cela, il devient celle de ces déités qu'il choisit, et reste en repos »[15]. On voit implicitement apparaître ici la notion de *sā́yujya*, l'union-identification étant ici une vraie fusion, obtenue au moyen d'une connaissance qui semble détachée de tout lien avec le rituel (le seul lien avec le contexte est que ce chapitre glorifie Agni, auquel l'autel de l'Agnicayana est identifié).

---

[13] L'existence de correspondances entre trois points de vue, celui de la Déité (*adhidaivam*), celui du sacrifice (*adhiyajñam*) et celui de l'*ātman* de l'homme (*adhyātmam*) deviendra un thème courant dans les Upaniṣad anciennes. Voir J. E. M. Houben, « The Sanskrit Tradition », in *The Emergence of Four Linguistic Traditions*, W. van Bekkum, J. E. M. Houben, I. Sluiter and K. Versteegh (1997), p. 69.

[14] La correspondance entre les facultés et les parties du cosmos est une tradition brahmanique qui trouve son origine dans l'hymne au Puruṣa de la ṚS X, 90.

[15] *sa etanmaya eva bhūtvaitāsāṃ devatānāṃ yāṃ-yāṃ kāmayate sā bhūtvelayati.*

En X, 4, 3, 1 est introduit un schéma cosmogonique alternatif, qui met en jeu des idées théologiques nouvelles : Prajāpati devient directement identifié à la Mort, considérée comme l'agent de la destruction cosmique. Cette façon de concevoir la nature du Progéniteur est probablement plus récente que celles qui la précèdent dans les livres Śāṇḍilya du ŚB : en particulier, elle forme un contraste total avec certaines descriptions de Prajāpati contenues dans le livre VIII, qui nous présentaient son action créatrice comme un combat pour vaincre la Mort, alors assimilée au mal[16] ; or, il ne fait guère de doute que l'identification de la Mort avec le mal est l'idée védique la plus ancienne. On peut assez facilement comprendre par quel biais philosophique la Mort a finalement pu être hissée au rang de divinité suprême : si Prajāpati est bien l'Année, autrement dit le Temps cyclique, il peut alors apparaître comme celui qui produit le vieillissement et l'usure de toutes choses, jusqu'à les mener à la destruction complète. C'est bien ce que dit le texte du ŚB : « l'Année, assurément, n'est autre que la Mort, car c'est elle qui, au moyen du jour et de la nuit, détruit (*kṣiṇoti)* la durée de vie des êtres mortels, et alors ils meurent »[17]. C'est donc par l'intermédiaire de la succession des jours et des nuits que Prajāpati soumet à la destruction toutes les créatures qui sont prises dans les rets du devenir cosmique[18] ; il endosse ainsi le rôle d'un être terrifiant qui, à l'origine du monde, menaçait même les dieux : ceux-ci, pris de crainte, ont essayé de gagner l'immortalité en sacrifiant, et n'y sont parvenus que lorsque Prajāpati leur a révélé la bonne manière d'offrir un sacrifice : construire un autel de briques qui reproduit de façon parfaitement exacte les proportions de son corps temporel.

Il est à noter que ce passage est le seul endroit du livre X où l'on rencontre une occurrence de la racine *KṢI* (avec le verbe *kṣiṇoti*) pour désigner un phénomène d'usure d'ordre cosmologique ; mais cette racine n'y est pas utilisée pour désigner plus spécialement l'épuisement des *iṣṭāpūrtá* (ou au contraire leur éventuelle impérissabilité). La problématique de la destruction des effets du sacrifice par le temps n'est pas explicitement abordée dans le livre X consacré aux spéculations sur l'Agnicayana. Au début de X, 4, 3, le texte affirme seulement que la connaissance de l'identité entre Prajāpati et la Mort permet de vivre toute sa durée de vie terrestre, sans mourir prématurément ; il n'est pas encore question de l'immortalité céleste. Cependant, un peu plus loin dans le chapitre (X, 4, 3, 9-11), on voit les dieux déclarer d'abord que l'immortalité dans la vie future s'acquiert, soit par la connaissance, soit par l'acte rituel[19], tout en précisant que « c'est cet Agnicayana qui est la connaissance, et qui est l'œuvre < pieuse > »[20]. Ceux qui ont fait construire l'autel du feu, ou qui simplement connaissent ce sacrifice, « renaissent après être morts, et revenant à la vie, naissent à la vie immortelle »[21] (la renaissance dont il est ici fait mention est l'accès à l'existence céleste). La connaissance du sens ésotérique du rite apparaît donc ici comme une alternative à son accomplissement effectif : grâce à elle, on sait comment chaque élément de l'ensemble de l'autel correspond à une subdivision du temps, et ainsi on « gagne » (*āpnoti* : X, 4, 3, 11) Agni-Prajāpati dans son entier, c'est-à-dire les parties de l'Année, à savoir les jours, les nuits, les mois, les saisons. Il semble que ce soit en s'unissant à l'être du Progéniteur, soit par l'accomplissement de l'*agnicayana*, soit par la simple connaissance de

---

[16] VIII 4, 2, 1 et 2 ; VIII 4, 3, 1 ; VIII 5, 2, 1. Voir S. Lévi, *La doctrine du sacrifice…* (2003), pp. 26-27.

[17] *eṣa vai mṛtyur yat saṃvatsaraḥ eṣa hi martyānām ahorātrābhyām āyuḥ kṣiṇoty atha mriyante.*

[18] La mention du rôle destructeur des jours et des nuits sous-entend en principe que Prajāpati est identifié au Soleil, ou tout au moins à la Personne (*púruṣa*) qui habite le Soleil.

[19] X, 4, 3, 9 : « celui qui sera immortel soit par la connaissance soit par l'œuvre < pieuse >, sera immortel après s'être séparé de son corps » (*vyāvṛtya śarīreṇāmṛto 'sad yo'mṛto 'sad vidyayā vā karmaṇā vā*).

[20] X, 4, 3, 9 : *eṣā haiva sā vidyā yad agnir etad u haiva tat karma yad agniḥ.*

[21] X, 4, 3, 10 : *te ya evam etad viduḥ / ye vaitat karma kurvate mṛtvā punaḥ sambhavanti te sambhavanta evāmṛtatvam abhisambhavanti.*

ce rite, qu'on obtienne ainsi la durée de vie indéfinie qui est la sienne, mais le texte ne le dit pas explicitement.

Le point le plus remarquable du texte du ŚB X, 4, 3, 10 est qu'*in fine* il voue à la « remort » tous les hommes qui quittent cette vie sans connaître l'Agnicayana, ou sans l'avoir accompli (il avait été d'ailleurs dit en X, 4, 3, 4 que les autres sacrifices védiques ne procurent pas l'immortalité), et qu'un tel *punar-mṛtyú* est à concevoir, non pas simplement comme une seconde mort, mais plutôt comme une destruction qui se répète « encore et encore » (*púnaḥ-punar*) : « ils renaissent après être morts, et ils deviennent encore et encore la nourriture de Celui-ci < Prajāpati, l'Année, le Destructeur > »[22]. Cette façon de s'exprimer est inhabituelle à l'époque des Brāhmaṇa tardifs. En vérité, dans toute la littérature de cette période il n'y a qu'une seule autre occurrence de l'expression *púnaḥ-punar* appliquée à la « remort », qui se situe dans le livre II du ŚB (en 3, 3, 8) : il y est question d'un *punar-mṛtyú* qui se produirait de façon répétée *dans le monde céleste* (*amúṣmiⁿ̃ loké*)[23]. De son côté, notre passage de X, 4, 3, 10 ne contient aucune précision concernant le lieu dans lequel est censée avoir lieu une telle « remort », mais il pourrait sans doute s'agir d'une simple ellipse. Plusieurs auteurs ont supposé qu'il y serait fait allusion à la doctrine du cycle des morts et des renaissances. C'est le cas de J. Jurewicz[24], qui défend par ailleurs la thèse que l'idée de la renaissance aurait toujours été présente dans la tradition védique, et serait attestée dès la ṚS X[25] – dans la suite du présent travail, nous ne retiendrons pas une telle conception[26]. Pour Bodewitz, la mention du caractère *répété* de la « remort » signifie seulement que ce texte a été rédigé à une date tardive, à une époque où une doctrine du cycle transmigratoire s'était déjà constituée dans les milieux anti-ritualistes, si bien que le ŚB aurait subi ici l'influence de cette théorie nouvelle. Nous proposerons quant à nous une hypothèse tirée d'un rapprochement avec une phrase du Jaiminīya Brāhmaṇa, où l'expression *punar-mṛtyu* est employée au duel (et non au singulier comme d'habitude) : « il est délivré de ces deux « remorts » que sont le jour et la nuit »[27]. Autrement dit, dans la mesure où le passage du temps est destructeur, les jours et les nuits qui se succèdent sont en eux-mêmes des sortes de *punar-mṛtyu*. Le ŚB X, 4, 3, 10 voudrait alors dire que les sacrifiants qui n'ont pas accompli l'Agnicayana ne peuvent se rendre après leur décès que dans la partie inférieure du ciel, située en dessous du Soleil, et qui est donc soumise à la succession des jours et des nuits, c'est-à-dire au pouvoir destructeur du temps ; l'accent serait alors mis sur le fait que leur séjour céleste est une « remort » continuelle, plutôt que sur l'idée qu'il devra un jour connaître une fin.

En X, 4, 5, 1, le texte annonce que vont commencer les « *upaniṣád* », et il semble qu'ici le mot désigne la connaissance de la nature secrète des dieux et du sacrifice. Aussitôt après, en X, 5, 1, le ŚB explique que l'autel du feu est identique à la Parole (védique) avec laquelle il a été construit, ce qui permet d'expliquer pourquoi c'est la connaissance qui confère à l'Agnicayana le pouvoir de vaincre *punar-mṛtyú*. Le Soleil, ici encore, est identifié à la Déité de la Mort : tout ce qui est dans le monde terrestre, situé sous le Soleil, est soumis au pouvoir

---

[22] X 4, 3, 10 (suite) : *mṛtvā punaḥ sambhavanti ta etasyaivānnaṃ punaḥ-punar bhavanti.*

[23] « Ainsi < le Soleil > fait assurément mourir encore et encore dans le monde céleste » (*evam u haivāmuṣmiⁿ̃ loke punaḥ punar eva pramārayati*).

[24] *Fire, Death and Philosophy* (2016), p. 359.

[25] Voir sur ce point son article, « Rebirth Eschatology in the Ṛgveda… », *Indologica Taurinensia* 34 (2008).

[26] Dans le même ordre d'idées, W. Halbfass soutient, dans *Karma und Wiedergeburt*… (2000, p. 45), que la notion de *punar-mṛtyú* dans les Brāhmaṇa désignait systématiquement une mort se répétant *au sein d'un cycle transmigratoire* – en réalité, les textes ne justifient nullement une telle affirmation, et d'ailleurs Halbfass ne peut citer à l'appui de son interprétation que le seul ŚB II, 3, 3, 8 (le passage de X, 4, 3, 10 aurait aussi bien fait l'affaire).

[27] JB I, 6, répété à l'identique en I, 13 : *etau punarmṛtyū atimucyate yad ahorātre*.

mortifère de ce dernier[28], et en tant que tel ne peut procurer l'immortalité. C'est pourquoi l'homme qui se contenterait de bâtir sur terre un autel de briques, ne pourrait échapper par là à la mort[29] (en effet, il se construirait un corps purement matériel, périssable). Pour que l'autel constitue un *ātmán* véritablement immortel, il faut que le sacrifiant le construise *dans le ciel*, là où, au-delà du Soleil, règne la lumière immortelle, et de cette façon il sera sûr d'échapper à *punar-mṛtyú*[30]. Cet *ātmán* céleste va être constitué de la Parole sacrée, c'est-à-dire de la substance des *mantra* qui sont utilisés tout au long de l'accomplissement du rite de l'Agnicayana : « quand il construit l'autel du feu (…), il se construit un Soi fait des strophes ṛg-védiques, fait des formules yajur-védiques, fait des *sā́man* – celui-là devient immortel »[31]. Une telle Parole sacrée est censée être identique en nature au Soleil lui-même, qui est lui aussi triple (constitué du disque, des rayons, et de la Personne divine qui l'habite). Plus exactement, comme l'autel est dit être « bâti là-haut par la connaissance » (X, 5, 1, 4), il faut comprendre que c'est la *connaissance* de ces *mantra* védiques qui permet ici de se construire un Soi (*ātmā́taṁ sáṃs KṚ*) immortel, autrement dit d'échapper à la « remort ». Ces *mantra* sont prononcés par les officiants, mais le sacrifiant doit sans doute, d'une manière ou d'une autre, être informé de leur contenu. En tout état de cause, il semble que quiconque étudie le schéma de construction de l'autel, y compris la liste des formules utilisées pour chaque brique, entre par là-même en possession du savoir ésotérique qui crée pour lui dans le ciel un *ātmán* protégé de la « remort ».

Le texte de X, 5, 2, qui semble contenir la suite directe des spéculations précédentes, leur apporte pourtant un correctif d'importance, ce qui signifie peut-être qu'il s'agit plutôt d'un ajout postérieur : en effet on y abandonne les formulations, pourtant assez fréquentes dans la partie antérieure du livre X, selon lesquelles l'homme se « construit un Soi » divin dans le ciel (par la connaissance ou l'accomplissement de l'Agnicayana)[32] ; au lieu de quoi on dit ici que l'immortalité consiste à « entrer dans » (*abhi saṃ BHŪ*) *l'ātmán* de la Mort, après avoir indiqué que cette Déité de la mort réside non seulement dans le Soleil, mais aussi dans chaque être humain (sous la forme du Puruṣa situé dans l'œil droit de l'homme, qui est la contrepartie microcosmique du Soleil, en charge de la faculté individuelle de vision) : « ce Puruṣa dans le disque solaire là-bas, et ce Puruṣa dans l'œil droit, ne sont autres que la Mort ; et celle-ci devient l'*ātmán* de celui qui a une telle connaissance : quand l'homme qui sait quitte ce monde, il passe dans cet *ātmán*, et devient immortel, car la Mort est devenue son *ātmán* »[33]. L'idée générale du passage est que pour échapper définitivement à la mort il faut devenir à tout jamais un avec la Mort, qui est elle-même le Principe suprême et immortel. Le changement de terminologie constatable dans ce texte témoigne d'une évolution du contenu donné à la notion de *sā́yujya*. L'ancienne doctrine, selon laquelle en construisant l'autel du

---

[28] X, 5, 1, 4 : *tad yakiṃ* (*tad yat kiṃ* : corr. Houben) *cārvācīnam ādityāt sarvaṃ tan mṛtyunāptam*, comme en ŚB II, 3, 3, 7-8.

[29] Ibidem : *sa yo hainam ato 'rvācīnaṃ cinute mṛtyunā hainaṁ sa āptaṃ cinute mṛtyave ha sa ātmānam apidadhāti.*

[30] Ibidem. « Quant à celui qui le bâtit là-haut, il triomphe de la « remort », car par sa connaissance cet (autel) est bâti là-haut » : *atha ya enam ata urdhvaṃ cinute sa punarmṛtyum apajayati vidyayā vā asyaiṣo 'ta urdhvam cito bhavati.*

[31] X, 5, 1, 5 : *tad yat (…) agniṃ cinoti (…) ṛṅmayaṃ yajurmayaṁ sāmamayam ātmātaṁ saṃskurute so 'mṛto bhavati.*

[32] En fait l'usage de ce verbe à propos du sacrifiant vient de ce que celui-ci cherche à imiter l'acte par lequel l'*ātmán* de Prajāpati a été « construit » lors de l'origine du monde. Sur l'usage de l'expression *ātmán sáṃs KṚ* dans le ŚB, voir J. Jurewicz, *Fire, Death and Philosophy* (2016), pp. 360-383.

[33] X, 5, 2, 23 : *sa eṣa eva mṛtyuḥ / ya eṣa etasmin maṇḍale puruṣo yaś cāyaṃ dakṣine 'kṣan puruṣaḥ, sa eṣa evaṃvida ātmā bhavati sa yadaivaṃvid asmāl lokāt praity athaitam evātmānam abhisambhavati so 'mṛto bhavati mṛtyur hy asyātmā bhavati.*

feu on fabrique pour soi-même (dans le ciel) l'*ātmán* de Prajāpati (ou du Soleil) pouvait prêter à confusion, car c'est comme si on refaisait une seconde fois un être divin qui existe pourtant déjà ; il apparaît à tous égards plus logique de dire que l'on entre dans le Soi unique du Principe suprême (lorsque l'on quitte son corps physique). On se rapproche ainsi de certaines formulations upaniṣadiques[34]. Cependant l'*ātmán* du Soleil n'est pas conçu ici à la manière upaniṣadique : il n'est pas une masse immuable de conscience, il est bien plutôt constitué des *mantra* de la Parole védique.

La fin du livre X développe le thème du primat de la connaissance. En X, 5, 3, le ŚB affirme que le sacrifice archétypal de l'Agnicayana accompli au commencement était d'abord purement mental, et que c'est seulement ensuite, au cours même du processus de la genèse du cosmos, qu'il s'est graduellement matérialisé. Ainsi, après les premiers « feux » (c'est-à-dire les autels d'Agnicayana) créés par l'Esprit, sont apparus successivement des feux faits de Parole, de Souffle, d'Oeil, d'Oreille, d'Acte, puis finalement de feu (concret) ; il semble qu'il faille comprendre que ces feux sont issus d'un *tápas* (énergie de concentration ascétique) opéré par des facultés vitales divines. De même, l'être humain qui possède la connaissance de la nature mentale de l'Agnicayana en devient alors le bénéficiaire permanent : « ces < autels du feu >, en vérité, sont construits grâce à la connaissance, et tous les êtres, en permanence, les bâtissent pour celui qui sait ainsi, même lorsqu'il est endormi ; c'est grâce à la seule connaissance que ces feux sont construits pour celui qui sait ainsi »[35]. Enfin le ŚB X, 6, 1 contient une dernière mention de *punar-mṛtyú*, insérée dans un cadre narratif qui ne présente plus aucun lien explicite avec le rituel de l'Agnicayana : ainsi, on voit un *kṣatriya* enseigner à des brahmanes la connaissance d'Agni Vaiśvānara qui seule permet d'échapper à la « remort » ; ces brahmanes ne possèdent pas un savoir parfaitement complet et achevé, car chacun identifie Vaiśvānara à une partie ou un élément du cosmos, supposé être, semble-t-il, celui qui aurait la prééminence sur tous les autres, ou qui constituerait leur principe premier. La connaissance correcte consiste au contraire à reconnaître que les différentes parties de l'univers ne sont que les différents organes du corps cosmique d'Agni. Mais en même temps Vaiśvānara est plus spécifiquement associé à la tête, puisque le roi qui transmet l'enseignement aux brahmanes « désigne du doigt la tête »[36] (apparemment la sienne) et identifie les aspects partiels du Vaiśvānara cosmique aux différents constituants de la tête, depuis le crâne jusqu'au menton. Toutes ces spéculations n'ont de sens compréhensible que si on les réfère au texte du ŚB IX, 3, 1 décrivant l'étape ultime de l'édification de l'autel, à savoir l'installation du feu sacré au sommet de la structure de briques : l'Agni qui y est alors solennellement placé reçoit le nom de Vaiśvānara, et il est identifié à la « tête », la partie supérieure de l'autel, alors que son support fait de briques joue le rôle du « corps », ou plus probablement du « tronc » (*ātmán*)[37]. Cependant, dans le même passage du ŚB IX, il est également conçu comme une entité cosmique, qui est à la fois « l'Année » (donc, Prajāpati-le-Temps), et « tous ces mondes » ; plus précisément, les trois mondes, avec chacun sa déité directrice, sont présentés comme étant les trois parties d'une seule tête, à savoir celle d'Agni

[34] Les Upaniṣad anciennes mentionnent fréquemment le Puruṣa d'or qui se trouve dans le cœur. Comme nous l'avons déjà signalé, l'Īśā U 16 donne par exemple à contempler l'identité de l'homme avec le Puruṣa qui réside dans le Soleil.

[35] X, 5, 3, 12 : *te haite vidyācita eva / tān haitān evaṃvide sarvadā sarvāṇi bhūtāni cinvanty api svapite vidyayā haivaita evaṃvidaś citā bhavanti.*

[36] X, 6, 1, 11 : *mūrdhānam upadiśan*

[37] On trouve également plusieurs mentions de Vaiśvānara dans la section du TB III consacré aux formes modifiées d'Agnicayana.

Vaiśvānara[38]. Cette manière qu'a le livre IX d'attribuer à Agni une dimension cosmique invite à assimiler Vaiśvānara au Puruṣa, l'Homme cosmique originel, et c'est précisément ce (très léger) déplacement qui est opéré dans le texte du ŚB X, 6, 1, 11, où le roi achève son enseignement en déclarant que « cet Agni Vaiśvānara n'est autre que le Puruṣa » (*sa eṣo 'gnir vaiśvānaro yat puruṣaḥ*) ; en même temps, l'association de Vaiśvānara avec la tête y est maintenue, mais cette fois-ci, il s'agit de la tête d'un être humain, ce qui semble signifier que le corps de l'homme est un autel d'Agnicayana en miniature (l'être humain étant ainsi la contrepartie microcosmique du Puruṣa universel). Le texte peut alors conclure que « celui qui connaît cet Agni Vaiśvānara comme ayant la forme du Puruṣa, comme établi dans le Puruṣa (= dans l'homme ?), repousse la « remort » et atteint la pleine durée de vie »[39]. Pris dans son ensemble, ce passage illustre les débats qui ont eu cours à la fin de la période des Brāhmaṇa tardifs, à propos de l'identité réelle de la Déité suprême se manifestant à travers le rituel de l'Agnicayana. Le texte ne prend sens que pour quelqu'un qui a la connaissance précise de ce sacrifice, et pourtant la discussion qui s'y déroule ne fait plus aucune mention du rituel lui-même : on a affaire à une spéculation qui recherche, de façon autonome, quel est le principe unique immanent à l'univers et à l'être humain – celui dont la connaissance protègera à elle seule de la « remort » (probablement en indiquant que la Déité suprême réside dans l'être humain, qui peut alors prétendre à la même immortalité que le Tout). On constate également que ce type de débat semble avoir atteint des milieux de *kṣatriya*, apparemment peu préoccupés par la réflexion sur le rite lui-même mais intéressés par les questions purement spéculatives et recherchant le salut par la connaissance : ceci est confirmé par le fait que la ChU V, 11-18[40] – qui, comme nous le montrerons dans la suite, fait une place à des doctrines ayant vu le jour en milieu *kṣatriya* – a réutilisé le cadre narratif du ŚB X, 6, 1, en remplaçant toutefois le terme « Vaiśvānara » (qui dans le ŚB IX-X était de toute évidence lié à Agni), par l'expression plus abstraite « *ātman vaiśvānara* », que l'on pourrait alors traduire par « le Soi commun à tous les hommes ». De telles spéculations upaniṣadiques anciennes sur le Soi (ou *ātman*) trahissent donc une filiation avec la tradition antérieure de l'Agnicayana telle qu'elle s'est développée à l'époque des Brāhmaṇa tardifs.

De l'ensemble des livres d'origine Śāṇḍilya, on retiendra l'apparition, dans leur couche la plus récente, de la conception de la Déité suprême comme puissance destructrice résidant dans le Soleil ; le corollaire en est l'inéluctabilité de *punar-mṛtyú* pour qui reste placé dans la région inférieure de l'univers, soumise au pouvoir mortifère du Soleil. De façon remarquable, cette doctrine n'est pas explicitement reliée à la problématique de la destruction des *iṣṭāpūrtá*, mais il est admis que pour obtenir l'immortalité il faut s'élever dans la région supérieure du ciel en atteignant une forme implicite ou explicite de *sā́yujya* avec la Déité suprême.

---

[38] Dans le contexte, il semble qu'implicitement le nom « Vaiśvānara » (signifiant originellement « commun à tous les hommes ») ait été compris en un sens nouveau, qui serait quelque chose comme « possédant < en lui ? > les maîtres de l'univers » : en effet, chacun des trois mondes est appelé dans le texte « le tout » (*víśva*), et sa déité directrice, « le maître » (*nára*, dans la traduction, apparemment correcte, d'Eggeling, vol. 4 (1897), p. 208).

[39] *sa yo haitam evam agnim vaiśvānaraṃ puruṣavidhaṃ puruṣo 'ntaḥ pratiṣṭhitaṃ vedāpa punarmṛtyuṃ jayati sarvam āyur eti.*

[40] La suite du texte (ChU V, 19-24) pourrait constituer une addition postérieure, car le thème y change brusquement : le roi évoque un rituel intériorisé d'Agnihotra, à savoir l'offrande de nourriture dans les souffles vitaux.

I. 4. B. *Les livres I-II (M) d'origine Yājñavalkya : généralisation des procédés pour assurer l'impérissabilité des actes sacrificiels*

Les spéculations caractéristiques de l'époque des Brāhmaṇa tardifs concernant la vie post-mortem sont présentes dans ces deux premiers livres du ŚB. La plupart des principaux rituels se doivent de fournir les moyens de procurer des fruits qui ne périssent pas. Le livre I et la fin du livre II, sans nommer explicitement le problème de l'épuisement des effets du sacrifice, proposent ce qui semble clairement lui fournir une solution, puisqu'ils développent l'idée que, grâce à un savoir ésotérique, différents rituels appartenant au schéma *śrauta* produisent des fruits illimités, non soumis à l'épuisement (*akṣayyá*) ; en toute logique, ceci sous-entend qu'en l'absence de la connaissance appropriée, le sacrifiant serait victime de *punar-mṛtyú* ; mais il est à noter que l'expression ne figure pas explicitement dans le livre I. Quant au début du livre II, son contenu offre des similitudes à la fois avec les doctrines du livre X (M) et avec celles du TB III, 10-12. Comme le ŚB X, 5, 1-2, il présente le Soleil comme identique à la Mort, et propose de s'unir à lui pour échapper à *punar-mṛtyú* ; comme le TB III, 10-12, il mentionne la destruction/épuisement des *iṣṭāpūrtá* par l'écoulement du temps (lequel est lié à la succession des jours et des nuits, produite par le mouvement du Soleil). Dans les livres I et II du ŚB, nous rencontrons ainsi à nouveau le rôle crucial joué par les dérivés de la racine *KṢI*. Nous allons analyser ces passages plus en détail.

Le livre I est consacré au Darśapūrṇamāsa, ou sacrifice de la Nouvelle Lune et de la Pleine Lune, qui doit être effectué deux fois par mois lunaire. Le rite central en est l'*iṣṭí* ou offrande d'un gâteau de riz, à Indra et Agni pour la nouvelle lune, et à Indra et Soma pour la pleine lune ; toutefois il est associé à de multiples procédures sacrificielles qui le précèdent et le suivent[41]. En I, 6, 1, 19, le ŚB explique que l'accomplissement du Darśapūrṇamāsa engendrera des résultats inépuisables au bénéfice du sacrifiant, grâce à une partie spécifique du rite appelée les *prayājá* (« oblations préliminaires ») : « celui qui triomphe au moyen des oblations préliminaires, assurément, conquiert l'Année. Mais seul celui qui connaît ses portes la conquiert. (…) De même que ces < oblations préliminaires > sont < les portes > de ce < sacrifice >, de même le printemps est assurément une porte, et de même l'hiver est une porte < de l'Année >. < Le sacrifiant qui sait ainsi > entre dans cette même Année, qui est le monde céleste ; l'Année, c'est le Tout ; et ce qui est impérissable (*akṣayyá*), c'est le Tout : ainsi il possède une œuvre pieuse < dont le fruit est > impérissable (*akṣayyá sukṛtá*), et un monde impérissable (*akṣayyá lokáḥ*) »[42]. Dans les chapitres précédant ce passage, les *prayājá* avaient été symboliquement identifiés aux cinq saisons, parce qu'ils sont eux-mêmes au nombre de cinq ; en I, 6, 1, 19 vient ensuite s'ajouter une ressemblance analogique : les saisons sont les portes de l'année, comme les « oblations préliminaires » sont les portes du rite du Darśapūrṇamāsa : la connaissance de cette « correspondance » permet au sacrifiant – puisqu'il connaît les « portes » de l'année – *d'entrer dans* l'Année lorsqu'il fait accomplir les

[41] Sur le Darśapūrṇamāsa, la référence classique est le *Das altindische Neu- und Vollmondsopfer in seiner einfachsten Form,* de A. Hillebrandt (1879). D'autres séquences de ce rituel seront examinées dans notre deuxième partie, chapitre 1.

[42] *saṃvatsaraṁ ha vai prayājáir jayan jayati / sa ha nv evainaṃ jayati yo'sya dvārāṇi veda (…), yathāsya te bhavanti tasya vasanta eva dvāraṁ hemanto dvāraṁ taṃ vā etaṁ saṃvatsaraṁ svargaṃ lokaṃ prapadyate, sarvaṃ vai saṃvatsaraḥ sarvaṃ vā akṣayyam etena hāsyākṣayyaṁ sukṛtaṃ bhavaty akṣayyo lokaḥ.*

oblations préliminaires. Mais cette « entrée dans l'Année » a elle-même le pouvoir de rendre impérissables / inépuisables (*akṣayyá*) les effets de l'ensemble du rite, en vertu d'une série d'identifications : l'Année, c'est le monde céleste, mais c'est aussi la totalité cosmique, parce que – comme il a été dit préalablement en I, 5, 3, 2 – l'Année n'est autre que Prajāpati. Ceci devient compréhensible si on se souvient que Prajāpati est non seulement la personnification du Temps, mais aussi le Progéniteur du cosmos entier, qu'il a tiré de son propre être, et qui constitue donc son corps : après avoir émis le monde entier à partir de sa substance propre, ce qui restait de lui est monté pour former le Soleil et le ciel. La connaissance de toutes ces équivalences, selon notre passage, fait que l'ensemble du rite de Darśapūrṇamāsa devient une « œuvre pieuse » « impérissable / inépuisable » : s'il permet de conquérir l'Année, identique au Tout impérissable et inépuisable, c'est donc qu'il produit un résultat qui n'est pas soumis à la destruction opérée par le Temps. Pour résumer la situation, on peut dire que la possession d'une connaissance ésotérique appropriée permet de faire en sorte que le rite védique procure « un monde impérissable », c'est-à-dire une immortalité céleste définitive.

Le texte de I, 9, 3, 10, situé dans le passage décrivant les rites de conclusion du Darśapūrṇamāsa, fournit quelques précisions sur la représentation de la vie post-mortem qui est associée à ces spéculations. Bien que le terme « *sā́yujya* » n'y soit pas employé, il est indubitable que le sacrifiant obtient une forme d'union avec le Soleil : il accomplit les trois pas de Viṣṇu par lesquels il monte symboliquement au ciel, car « quand on a ainsi gravi ces mondes, c'est là le but, c'est là le séjour stable ; les rayons de celui qui brûle là-haut sont les pieux < défunts > (*sukṛ́t*) ; et ce qu'il y a de lumière suprême, c'est cela Prajāpati ou le monde céleste. Ayant de cette façon gravi ces mondes, il atteint ce but, ce séjour stable »[43]. On voit que l'union des sacrifiants défunts au Soleil est conçue de façon très concrète : il ne s'agit pas pour eux, comme dans d'autres passsages du ŚB, d'obtenir le Soleil pour Soi (*ātmán*), mais de devenir l'un des nombreux rayons du disque solaire, lequel constitue, quant à lui, « le plus excellent des rayons » (*śréṣṭha raśmí*), celui qui est « né de lui-même » (*svayambhū*) (Vājasaneyi Saṃhitā II, 26a) ; si bien que le sacrifiant peut finalement dire « j'ai accompli le mouvement circulaire du Soleil » (*sū́ryasyāvṛ́tam anvā́varta* : Vājasaneyi Saṃhitā II, 27b), c'est-à-dire qu'il accompagne l'astre dans sa course céleste (ce que, dans le rite, il fait dès ici-bas, en effectuant un tour sur lui-même depuis la gauche vers la droite). Il serait vain de chercher une conception unique de ce qu'était le *sā́yujya* dans la littérature de cette époque, et encore plus vain de croire que cette notion avait déjà systématiquement le sens abstrait qu'elle aura dans les théories philosophiques ultérieures. Il s'agit bien d'une « union », mais il y a différentes manières, parfois assez concrètes, de se la représenter[44].

Le livre II est, dans la partie d'origine Yājñavalkya, celui qui comporte le plus de spéculations sotériologiques caractéristiques de l'époque des Brāhmaṇa tardifs.

On y trouve des formules tout à fait analogues à celles du livre I, situées à la fin des chapitres consacrés au rite des Cāturmāsyāni, ou Sacrifices Quadrimestriels (qui, rappelons-le,

---

[43]*evam imāl̐ lokānt samāruhyāthaiṣā gatir eṣā pratiṣṭhā, ya eṣa tapati tasya ye raśmayas te sukṛto 'tha yat paraṃ bhāḥ prajāpatir vā sa svargo vā lokas tad evam imāl̐ lokānt samāruhyāthaitām gatim etāṃ pratiṣṭhāṃ gachati.*

[44] Dans un autre passage du ŚB (en VI, 5, 4, 8), on trouve une autre conception, très probablement plus ancienne : les sacrifiants défunts, qui séjournent dans le *svargá loká* avec leur corps lumineux, ne sont autres que les étoiles que l'on peut observer la nuit sur la voûte céleste.

ont lieu trois fois par an, au commencement d'une saison). Le passage qui nous intéresse ici (II, 6, 3 et 4) constitue une sorte de *khila* (partie supplémentaire) ajouté à l'exposition des Cāturmāsyāni dans le but d'expliquer les bénéfices et les raisons d'être de plusieurs aspects du rite. Il s'ouvre sur la proclamation du caractère indestructible des fruits qu'il procure au sacrifiant : « en vérité, impérissable (*akṣayyá*) est < le fruit de > l'œuvre pieuse (*sukṛtá*) de celui qui offre les Sacrifices Quadrimestriels ; car il gagne l'Année, et il y a donc de l'impérissabilité pour lui. L'ayant divisée en trois il sacrifie, l'ayant divisée en trois il la conquiert. L'Année, c'est en vérité le Tout ; et ce qui est impérissable, c'est le Tout : ainsi il possède une œuvre pieuse < dont le fruit est > impérissable. De plus, il devient par là une saison, et en tant que tel il rejoint les dieux ; et l'impérissabilité appartient aux dieux, c'est pourquoi < le fruit de > son œuvre pieuse est impérissable »[45]. L'idée ici est que la structure formée par l'ensemble des trois sacrifices quadrimestriels correspond à la structure de l'année avec ses trois saisons ; l'acte sacrificiel global, le *sukṛtá*, s'identifie en ce sens à l'année elle-même, en vertu de cette construction qui « consiste à produire des *saṃpad* ou "congruences numériques" selon l'expression d'A. Minard : deux objets sont analogues et peuvent se symboliser l'un l'autre, se substituer l'un à l'autre parce qu'ils sont faits du même nombre de parties » (Ch. Malamoud)[46]. Mais comme le *sukṛtá* désigne indistinctement l'acte *et son fruit*, le résultat des Cāturmāsyāni n'est autre que l'année elle-même – laquelle, au final, n'est pas simplement *une* année parmi d'autres, mais plutôt l'Année cosmique qui revient sans cesse, c'est-à-dire le Temps cyclique personnifié par Prajāpati. Cette Année-là est bien entendu impérissable, comme nous l'avons vu à propos du Darśapūrṇamāsa.

Le rôle joué par la connaissance dans l'efficacité du sacrifice n'est pas explicitement mentionné ici ; l'ensemble du passage repose toutefois sur une conviction qui est peut-être considérée comme évidente : si un sacrifice védique imite la structure de l'Année, il a pour fruit naturel de « conquérir » l'Année, ce qui exclut par principe que son effet puisse s'épuiser avec le temps. On voit de plus intervenir ici, de façon sous-jacente, un principe du type « on devient ce qu'on adore », en conséquence duquel celui qui adresse un sacrifice aux déités des saisons, s'identifie finalement à elles, et devient dans le ciel un être divin dont la nature même exclut la possibilité qu'il soit périssable. On a l'impression qu'une semblable façon de décrire le mode opératoire d'un sacrifice védique a pour ambition de fournir une sorte de réfutation de l'idée que les résultats qu'il permet d'acquérir seraient soumis à un phénomène d'épuisement progressif.

Quoi qu'il en soit, le texte du ŚB II, 6, 4 s'achève par des précisions concernant le statut post-mortem du sacrifiant ayant accompli les Cāturmāsyāni. On y trouve des idées légèrement différentes de celles qui étaient développées en II, 6, 3, 1 : il n'est ici plus du tout envisagé que le sacrifiant défunt devienne *une saison*, ce qui est en un sens logique, puisque les véritables déités auxquelles sont dédiés les trois rites quadrimestriels ne sont pas directement les saisons, mais plutôt Agni pour le printemps, Varuṇa pour la période des pluies et Indra pour l'automne. En II, 6, 4, 8, on promet donc que quiconque accomplit le rite de printemps « devient Agni, et atteint l'union (*sā́yujya*) et la communauté de résidence (*salokátā*) avec lui »[47] ; les rites des deux autres saisons procurent le même fruit à l'égard de Varuṇa et Indra. Evidemment, on peut se demander si ici le *sā́yujya* avec plusieurs déités à la fois ne voudrait

---

[45] II, 6, 3, 1 : *akṣayyaṁ ha vai sukṛtaṃ caturmāsyayājino bhavati / saṃvatsaraṁ hi jayati tenāsyākṣayyaṃ bhavati taṃ vai tredhā vibhajya yajati tredhā vibhajya prajayati, sarvaṃ vai saṃvatsaraḥ sarvaṃ vā akṣayyam eteno hāsyākṣayyaṁ sukṛtaṃ bhavaty ṛtur u haivaitad bhūtvā devān apyety akṣayyam u vai devānām eteno haivāsyākṣayyaṁ sukṛtaṃ bhavati.*

[46] *Cuire le monde* (1989), p. 294.

[47] *agnir eva tarhi bhavaty agner eva sāyujyaṁ salokatāṃ jayati.*

pas dire que le défunt devient *de la même nature qu'elles* tout en gardant son individualité ; mais la suite de ce texte précis ne va pas dans le sens d'une telle interprétation : « celui qui accomplit les sacrifices quadrimestriels atteint le lieu suprême, le but suprême ; c'est pourquoi on dit : 'on ne le trouve pas, celui qui fait les Sacrifices Quadrimestriels, car en vérité il atteint le lieu suprême, le but suprême' »[48]. La destinée du sacrifiant est ici, sans doute aucun, la partie la plus élevée du monde céleste, identique à Prajāpati, et il ne semble pas qu'on puisse lui attribuer une individualité qui serait confinée dans une zone limitée, ce que suggère – peut-être – ici l'expression « on ne le trouve pas » (*ná… anuvindanti*). On pourrait supposer plutôt qu'il a acquis une sorte d'omniprésence. C'est justement dans ce sens qu'allait un passage antérieur de cette section : en II, 6, 3, 17, on trouve en effet une citation attribuée à Āsuri, censé être le principal disciple de Yājñavalkya : « quand on sacrifie trois fois dans l'année, on devient par là-même tourné vers toutes les directions, on devient par là-même un mangeur de nourriture »[49] ; dans le contexte, être « tourné vers toutes les directions » (*sarvátomukha*) est présenté comme un attribut du Soleil et du feu, alors que l'être humain n'est tourné que dans une seule direction ; et le terme semble impliquer une sorte d'omniprésence et de pouvoir s'étendant sur l'ensemble du cosmos. On voit donc peut-être, dans ce passage sur les Cāturmāsyāni, s'esquisser une conception du *sā́yujya* apparemment différente de celle qui a été développée dans le livre I, ce qui confirme bien que les contours précis de la notion ne sont pas encore pleinement fixés à l'époque.

Le livre II du ŚB contient en outre une portion (depuis II, 2, 4 jusqu'à II, 4, 1), consacrée au rite de l'Agnihotra – ou offrande de lait biquotidienne dans le feu sacrificiel – dans laquelle les spéculations caractéristiques de l'époque des Brāhmaṇa tardifs concernant *punar-mṛtyú* jouent un rôle important, puisque l'accomplissement de l'Agnihotra y est présenté comme le moyen par excellence d'éviter la « remort »[50]. En II, 3, 3, 7 on trouve une version assez détaillée de la doctrine identifiant le Soleil et la Mort, dont nous avions déjà cité un fragment : « Celui qui brûle là-haut n'est autre que la Mort ; et parce qu'il est la Mort, les créatures qui sont de ce côté-ci par rapport à lui, meurent. Mais ceux qui se trouvent de l'autre côté sont les dieux, et ils sont donc immortels. Toutes ces créatures-ci sont liées à < leurs > souffles vitaux par les rayons de ce < Soleil >, et c'est pourquoi les rayons s'étendent jusqu'aux souffles vitaux[51]. Ce < Soleil > après avoir emporté le souffle vital de qui il veut, s'élève dans le ciel, et < la créature en question > meurt. Quiconque va dans le monde de là-haut sans être délivré (*án-atimucya*) de cette Mort – de même qu'ici-bas un prisonnier n'est l'objet d'aucune considération et qu'on le met à mort à volonté – < le Soleil > le fait assurément mourir encore et encore dans le monde de là-haut »[52]. On voit qu'ici, comme en TB III, 11, 7 (Nāciketa-cayana), le cours du Soleil marque la frontière entre le monde céleste supérieur, exempt de mort et de dépérissement, et le monde inférieur, qui comprend la partie la plus basse du ciel, ainsi que le domaine terrestre, et qui est soumis à l'influence destructrice du Soleil. Les traits

---

[48] II, 6, 4, 9 : *sa paramam eva sthānaṃ paramāṃ gatiṃ gachati cāturmāsyayājī tad āhur na cāturmāsyayājinam anuvindanti paramāṁ hy eva khalu sa sthānaṃ paramāṃ gatiṃ gachatīti.*

[49] *yad vai triḥ saṃvatsarasya yajeta tenaiva sarvatomukhas tenānnadas (…).*

[50] Sur l'Agnihotra, voir Bodewitz, *The Daily Morning and Evening Offering (agnihotra) according to the Brāhmaṇas* (1976).

[51] II, 3, 3, 7 : *ya eṣa tapati tad yad eṣa eva mṛtyus tasmād yā etasmād arvācyaḥ prajās tā mriyante 'tha yāḥ parācyas te devās tasmād u te 'mṛtās tasyemāḥ sarvāḥ prajā raśmibhiḥ prāṇeṣv abhihitās tasmād u raśmayaḥ prāṇān abhyavatāyante.*

[52] II, 3, 3, 8 : *sa yasya kāmayate / tasya prāṇam ādāyodeti sa mriyate sa yo haitaṃ mṛtyum anatimucyāthāmuṃ lokam eti yathā haivāmuṣmiṁ loke na saṃyatam ādriyate yadā yadaiva kāmayate 'tha mārayaty evam u haivāmuṣmiṁ loke punaḥ punar eva pramārayati.*

originaux de ce passage sont, d'une part, le rôle mortifère dévolu aux *rayons* solaires, mais aussi et surtout la caractéristique passablement énigmatique attribuée à *punar-mṛtyú*, à savoir qu'il s'agit d'un phénomène susceptible de se produire *de façon répétée* dans l'au-delà – dans le cas où le sacrifiant défunt n'a réussi à monter que dans la partie inférieure du monde céleste. On comprend ici que le sacrifiant meurt de nombreuses fois *dans le ciel lui-même,* mais le texte ne fournit aucune précision supplémentaire sur la nature de ce processus : comme nous l'avons dit dans le chapitre précédent, ceci pourrait signifier que dans la partie inférieure du ciel son existence est soumise à l'alternance des jours et des nuits, laquelle constitue en elle-même une forme de destruction répétée.

En effet dans le ŚB II, 3, 3, si le Soleil est la Mort, ce n'est pas seulement parce que les souffles vitaux des créatures sont susceptibles d'être arrachés par ses rayons, c'est aussi et surtout parce que le Soleil est identique au Temps destructeur. La suite du texte décrit ainsi la manière dont la succession des jours et des nuits, c'est-à-dire l'écoulement du temps, produit pour le sacrifiant le dépérissement de ses actes sacrificiels, ou plutôt de leurs résultats, exprimé au moyen de la racine ***KṢI*** : « le jour et la nuit, se mouvant cycliquement dans le monde de là-haut, amenuisent (*kṣiṇutas*) < le fruit de > l'œuvre pieuse de l'homme »[53]. Le contenu de ce passage présente des ressemblances importantes avec la doctrine développée en TB III, 10, 10 et 11 (Sāvitra-cayana), telle que nous l'avons étudiée précédemment.

L'accomplissement de l'Agnihotra soir et matin va alors constituer le moyen permettant d'échapper au phénomène d'épuisement des *iṣṭāpūrtá* – pourvu toutefois que l'on possède la connaissance du véritable pouvoir de ce rite. Selon la curieuse métaphore employée en ŚB II, 3, 3, 9, le sacrifiant de l'Agnihotra doit être conçu comme un quadrupède, qui monte symboliquement sur le Soleil au crépuscule et à l'aurore – c'est-à-dire aux heures où celui-ci n'est pas encore éloigné de la surface terrestre – et que l'astre va ensuite emporter avec lui au-delà de ce bas-monde : « Quand, le soir après le coucher du soleil, il (le sacrifiant) offre deux libations, il prend alors un ferme appui sur cette Mort qui est là-bas (= le Soleil) avec ses deux pattes antérieures, et quand le matin avant le lever du soleil il offre deux libations, il prend alors un ferme appui sur cette Mort qui est là-bas avec ses deux pattes postérieures. Celui-là (= le Soleil) se lève et dans son mouvement ascendant l'emporte < avec lui >, ainsi < le sacrifiant > échappe-t-il (*atimucyate*) à cette Mort. C'est là la délivrance finale par rapport à la mort (*mṛtyór átimukti*) obtenue dans l'Agnihotra. Assurément il est affranchi de la « remort » celui qui connaît la délivrance finale par rapport à la mort obtenue dans l'Agnihotra »[54]. Il y a là une manière extrêmement concrète, assez grossière sans doute, de se représenter en quoi peut consister l'union avec le Soleil : même si le terme *sā́yujya* ne figure pas explicitement dans ce passage, c'est bien, semble-t-il, de cette notion qu'il s'agit ici.

Le texte du ŚB II, 3, 3 explique ensuite assez clairement comment le fait de s'être réuni au Soleil permet au sacrifiant d'échapper à la destruction progressive des effets des actes rituels opérée par le passage du temps : « Mais le jour et la nuit sont de ce côté-ci de celui < qui a été emporté par le soleil >, ainsi le jour et la nuit n'amenuisent pas < le fruit de > son œuvre pieuse[55]. Et de même que, quand on se tient debout sur un char, on peut d'en-haut abaisser

---

[53] II, 3, 3, 11 : *ahorātre ha vā amuṣmiṁ̃ loke pariplavamāne / puruṣasya sukṛtaṃ kṣiṇuto (…).*

[54] II, 3, 3, 9 : *sa yat sāyam astamite dve āhutī juhoti / tad etābhyāṃ pūrvābhyāṃ padbhyām etasmin mṛtyau pratitiṣṭhaty atha yat prātar anudite dve āhutī juhoti tad etābhyām aparābhyāṃ padbhyām etasmin mṛtyau pratitiṣṭhati sa enam eṣa udyann evādāyodeti tad etam mṛtyum atimucyate saiṣāgnihotre mṛtyor atimuktir ati ha vai punarmṛtyuṃ mucyate ya evam etām agnihotre mṛtyor atimuktim veda.*

[55] II, 3, 3, 11 : *arvācīnam vā ato 'horātre tatho hāsyāhorātre sukṛtaṃ na kṣiṇutaḥ.*

son regard sur les roues du char qui tournent, ainsi depuis un lieu supérieur il abaisse son regard sur le jour et la nuit, qui sont situés de ce côté-ci < du Soleil >. Et en vérité le jour et la nuit n'amenuisent pas < les résultats > de l'œuvre pieuse de celui qui connaît ainsi la délivrance par rapport aux jours et aux nuits »[56]. Même si les formules employées ne correspondent pas mot à mot, l'image est exactement la même que dans le passage du TB III, 11, 7, présentant la destinée de celui qui accomplit le Nāciketa-cayana : dans les deux textes, la succession des jours et des nuits est comparée à la révolution des roues d'un char, et l'initié à un homme installé sur le char, au-dessus des roues – ce qui signifie qu'il est parvenu dans la partie supérieure du ciel, située au-delà du passage du temps, et d'où mort et dégradation sont absentes. On notera de plus que le même terme *átimukti*, appliqué comme dans le ŚB II, 3, 3, 9 à la « libération par rapport aux jours et aux nuits », figure également dans le texte de la BāU III, 1, 4. Il ne s'agit certes pas encore, dans le ŚB, de l'usage classique du terme *mukti* pour désigner la « délivrance » du cycle des morts et des renaissances (puisque la mort répétée qui peut atteindre le sacrifiant dans la partie inférieure du ciel ne semble pas coïncider avec la doctrine classique du cycle des morts et des renaissances), mais on peut tout de même supposer que ce passage du ŚB propose une conception qui préfigure et annonce la doctrine classique.

Au final, il semble que l'ensemble du passage consacré à la fonction sotériologique de l'Agnihotra propose une sorte de *synthèse* de diverses spéculations caractéristiques de la période des Brāhmaṇa tardifs ; tout se passe comme s'il avait été composé à la fin de cette époque, ce qui pourrait expliquer qu'il utilise une notion telle que celle d'*atimukti*, qui se retrouvera dans les spéculations postérieures. Sur ce point, il faut d'ailleurs noter que le ŚB II, 3, 3, 9 est propre à la version Mādhyandina : il n'a pas de parallèle en III, 1, 9 dans la recension Kāṇva, ce qui pourrait laisser entendre, comme le pense Witzel, qu'il s'agit d'une addition tardive[57]. Par contre, le texte de II, 3, 3, 9 a un parallèle assez étroit dans le Jaiminīya Brāhmaṇa I, 11 – un passage qui se trouve à l'intérieur d'un recueil de spéculations sur l'Agnihotra ajouté assez tardivement au reste du JB[58]. Rien n'indique que le ŚB ait réellement emprunté sa conception du pouvoir de l'Agnihotra au JB I, 11, mais malgré tout on peut supposer que les deux textes parallèles ne sont pas très éloignés dans le temps.

Dans le même ordre d'idées, le livre II du ŚB contient un autre passage dont certains éléments préfigurent des spéculations sotériologiques ultérieurement développées dans quelques textes des Upaniṣad anciennes : en II, 1, 3-4 on trouve en effet une première esquisse de la distinction entre la « voie des dieux » (*devayā́na*) et la « voie des Pères » (*pitṛyā́na*), quoique ces deux termes n'y figurent pas explicitement. Selon la ChU V, 10, 1-7, la « voie des dieux » permet au défunt d'échapper au cycle des renaissances, en suivant un parcours dont l'une des étapes est constituée par la moitié de l'année où le Soleil se dirige vers le nord, alors que la « voie des Pères » mène le défunt au monde des ancêtres, qu'il atteint en traversant, entre autres, la moitié de l'année où le Soleil se dirige vers le sud, et au sortir duquel il lui faudra renaître sur terre. Cette conception s'enracine dans une tradition plus ancienne, selon laquelle les ancêtres (*pitṛ́*) sont associés avec le sud, qui est lui-même la direction de Yama, le roi des morts (voir le chapitre 3 de notre deuxième partie). Le ŚB II, 1, comme nous allons le voir, associe déjà avec les Pères la moitié de l'année où le Soleil se

---

[56] II, 3, 3, 12 : *sa yathā rathopaste tiṣṭhan / upariṣṭād rathacakre palyaṅyamāne upāvekṣetaivaṃ parastād arvācīno 'horātre upāvekṣate na ha vā asyāhorātre sukṛtaṃ kṣinuto ya evam etām ahorātrayor atimuktiṃ veda.*

[57] « Tracing… » (1989), p. 203.

[58] Witzel, « The Development…» (1997), p. 306. Voir Bodewitz, *Jaiminīya Brāhmaṇa I, 1-65* (1973), pp. 10-12.

dirige vers le sud ; mais à la différence des textes upaniṣadiques, le ŚB s'inscrit ici dans un contexte strictement rituel, puisque le thème concerné est celui des fruits obtenus en fonction de la période de l'année où l'on procède au sacrifice de l'Agnyādhāna ou établissement des feux sacrés nécessaires au rituel *śrauta*[59].

On ne peut commencer à pratiquer le cycle sacrificiel ininterrompu correspondant aux injonctions de la *śruti* (textes de la révélation védique), que si on a préalablement procédé à l'installation solennelle des trois feux qui seront utilisés lors de l'accomplissement des rituels, devenant ainsi un *āhitāgni* ou « homme qui a établi les feux ». Le sacrifice de l'Agnyādhāna est à lui seul promesse d'immortalité, puisqu'il donne l'occasion au sacrifiant de souffler sur le feu puis d'inhaler en retour le souffle qu'il vient de déposer symboliquement dans le feu : au moyen de cette procédure il prend en lui-même le feu, dans ses poumons et dans son cœur, si bien que celui-ci établit sa demeure à l'intérieur du sacrifiant et devient son Soi intérieur (*antárātmán*). Puisque le feu constitue un élément divin et immortel, cela implique qu'à l'issue de l'Agnyādhāna le sacrifiant porte désormais en lui-même un fond immortel – le texte de II, 2, 2, 14 va jusqu'à dire qu'il « est devenu immortel »[60].

Mais en même temps, une hésitation se fait jour dans le texte du ŚB quant à ce dernier point, laquelle a déjà été exposée un peu antérieurement, en I, 1, 3. Ce passage est d'un intérêt spécial pour nous, car il spécifie la façon dont le résultat de l'Agnyādhāna dépend de la période de l'année dans laquelle il a été accompli : « quand < le soleil > effectue sa révolution en direction du nord, alors il est chez les dieux, alors il protège les dieux ; et quand il effectue sa révolution en direction du sud, alors il est chez les Pères, alors il protège les Pères [61]. Quand < le soleil > effectue sa révolution en direction du nord, c'est alors qu'il faut établir ses feux : les dieux ont repoussé loin d'eux le mal, < le sacrifiant > repousse < lui aussi > le mal loin de lui. Les dieux sont immortels : celui qui établit les feux pendant cette période n'a pas l'espoir d'obtenir l'immortalité < proprement dite >, < mais tout au moins > il atteint la pleine durée de vie. D'un autre côté, celui qui établit ses feux pendant que < le soleil > effectue sa révolution en direction du sud ne repousse pas le mal loin de lui, car les Pères n'ont pas repoussé loin d'eux le mal. Les Pères sont mortels : il meurt certes avant < d'avoir atteint > la pleine durée de vie, celui qui établit les feux pendant cette période »[62]. Dans ce développement, le sort du sacrifiant qui établit ses feux dans la période adéquate, à savoir quand le Soleil demeure chez les dieux immortels, apparaît comme quelque peu paradoxal. Si l'on suit la logique propre au raisonnement du texte, l'*āhitāgni* devrait normalement devenir tout aussi immortel que les dieux, et donc ne jamais mourir ; mais, affirme le texte, il n'en va pas ainsi, et la raison en est certainement que ce sacrifiant devra de toute façon mourir au terme de sa vie terrestre, comme tous les autres humains. On ne lui promet donc pas d'échapper complètement à la mort grâce à ce rituel, mais seulement d'obtenir la pleine durée de vie terrestre, soit cent années, laquelle, dans les textes d'une époque plus ancienne, comme la TS ou la MS, était assimilée à l'immortalité. On voit clairement qu'à l'époque du ŚB, le vocabulaire a évolué : la vie de cent années n'apparaît plus que comme un *succédané* de l'immortalité véritable.

---

[59] Sur l'*agnyādhāna*, voir H. Krick, *Das Ritual der Feuergrundung (agnyādheya)* (1982).

[60] *tatho evaiṣa etad amṛtam antarātmann ādhatte (…) āhitāgnir (…) sa tarhi bhavaty amṛtaḥ.*

[61] II, 1, 3, 3 : *sa yatrodagāvartate / deveṣu tarhi bhavati devāṃs tarhy abhigopāyaty atha yatra dakṣiṇāvartate pitṛṣu tarhi bhavati pitṝṃs tarhy abhigopāyati.*

[62] II, 1, 3, 4 : *sa yatrodagāvartate / tarhy agnī ādadhītāpahatapāpmāno devā apa pāpmānaṁ hate 'mṛtā devā nāmṛtatvasyāśāsti sarvam āyur eti yas tarhy ādhatte 'tha yatra dakṣiṇāvartate yas tarhy ādhatte 'napahatapāpmānaḥ pitaro na pāpmānam apahate martyāḥ pitaraḥ purā hāyuṣo mriyate yas tarhy ādhatte.*

Du coup, enfermé dans cette problématique de l'impossibilité d'une absence totale de mort pour le genre humain, l'ensemble du passage reste silencieux sur ce qui adviendra après la mort terrestre pour le sacrifiant qui a établi les feux dans la bonne partie de l'année. Par un effet de symétrie, il ne dit rien non plus de ce qui arrivera à l'issue de la mort prématurée au sacrifiant qui a accompli ce rite au mauvais moment. Pourtant, le texte ici n'est pas totalement silencieux sur la nature de la destinée post-mortem ; en effet, il affirme que les Pères sont *mortels*, ce qui ne peut vouloir dire qu'une seule chose : alors même qu'ils vivent dans une région du ciel, ils sont voués à *punar-mṛtyú*. En ce sens, le chemin du soleil vers le sud, vers les Pères, est ici implicitement associé à la « remort ». On notera qu'à la différence de ce qu'on trouve dans les premières spéculations upaniṣadiques à propos des « deux voies », il n'est pas dit ici que les Pères, et les sacrifiants qui suivent leur chemin, sont voués à devoir renaître sur terre.

La proximité du ŚB avec les Upaniṣad anciennes est cependant notable, car il est le seul ouvrage de l'époque des Brāhmaṇa tardifs mentionnant explicitement la doctrine des « deux voies », en I, 9, 3, 1-2 et en XII, 8, 1, 21. Ces deux passages font une distinction entre la « voie des dieux » et la « voie des Pères », mais ils ne donnent aucune précision concernant le parcours qu'elles suivent et les issues auxquelles elles aboutissent – il n'y est question ni de la « remort » ni, bien entendu, de la renaissance. Signalons ici que le second de ces passages a l'intérêt de présenter un trait remarquable, à savoir qu'il contient une citation de la Ṛg-veda Saṃhitā X, 88, 15, dans laquelle il voit la source védique de la doctrine des deux voies. Cependant, il s'agit d'une strophe de la ṚS qui est particulièrement ambiguë, et il semble que l'interprétation proposée par le ŚB XII en force quelque peu le sens. Là où l'hymne ṛg-védique contient le vers « *dvé sṛtī́ aśṛṇavaṃ pitṝṇā́m aháṃ devā́nām utá mártyānām* », le ŚB comprend qu'ici les « deux voies » (*dvé sṛtī́*) sont « celle des Pères » (*pitṝṇā́m*) et « celle des dieux » (*devā́nām*)[63] – ce qui implique que le génitif final *mártyānām* doive se rapporter aux deux routes prises ensemble, lesquelles existent ainsi « pour les mortels » ; le vers signifierait alors : « j'ai entendu dire (*aśṛṇavaṃ… ahám*) qu'il y a deux routes pour les mortels, celle des Pères et celle des dieux ». En fait, une telle interprétation est extrêmement sujette à caution, car (comme nous le montrerons dans le chapitre 3 de notre deuxième partie) dans la ṚS X l'expression « voie des dieux » n'est pas encore employée pour désigner une destinée post-mortem. De fait, dans l'hymne X, 88 qui contient le vers qui nous intéresse ici, il n'est à aucun moment question des personnes défuntes : le contexte est celui d'un hymne à Agni Vaiśvānara, la forme cosmique de le Déité du feu, qui est omniprésente ; on y évoque le mouvement des luminaires célestes, si bien que les deux voies sont peut-être celle par laquelle les astres divins se meuvent dans le ciel, et celle qu'empruntent les êtres (mortels) qui se déplacent sur terre[64]. Il faudrait alors comprendre le vers comme l'ont fait Jamison et Brereton dans leur récente traduction de la ṚS : « I have heard from the forefathers that there are two routes, that of the gods and that of the mortals »[65] – « j'ai entendu dire par les ancêtres (*aśṛṇavaṃ pitṝṇā́m aháṃ*) qu'il y a deux voies, celle des dieux et celle des mortels »)[66]. Cependant, la tradition brahmanique a globalement choisi de comprendre le vers comme l'a

---

[63] *dve sṛtī aśṛṇavaṃ pitṝṇām ahaṃ iti dve vāva sṛtī ity āhur devānāṃ caiva pitṝṇāṃ ceti.*

[64] On notera qu'en X, 88, la suite de la strophe 15 déclare que sur ces deux voies « se déplacent à la fois tous les êtres mobiles qui se trouvent dans l'intervalle entre le Père (ciel) et la Mère (terre) » (*tā́bhyām idáṃ víśvam éjat sám eti yád antarā́ pitáram mātáraṃ ca*) : on peut supposer que les uns circulent sous la voûte céleste et les autres sur la terre.

[65] *The Rigveda…*, vol. 3 (2014), p. 1534. C'était déjà la traduction de Geldner.

[66] Il y a encore une autre traduction possible de ce vers, qui est celle de Renou : « Il y a deux chemins des pères, moi je l'ai appris, celui des dieux et celui des mortels » (*Etudes védiques et pāṇinéennes* XIV (1965), p. 24). Voir D. Killingley, « The Paths of the Dead and the Five Fires », in *Indian insights : Buddhism, Brahmanism and Bhakti*, P. Connolly and S. Hamilton eds. (1997), pp. 15-16, et note 34 p. 18.

fait le ŚB XII, et elle l'a fréquemment cité à l'appui de la distinction entre voie des dieux et voie des Pères.

En tout état de cause, il est clair que pour le ŚB le rituel ne saurait se fixer pour objectif de mener le sacrifiant jusqu'au monde des Pères, car ce serait le vouer à subir *punar-mṛtyú*. On est ici bien loin de la doctrine contenue dans l'hymne funéraire X, 14 de la ṚS, qui proposait au défunt de se joindre aux Pères dans la partie la plus élevée du ciel (strophe 8 : *sáṃ gachasva pitṛ́bhiḥ* (…) *paramé vyòman*) ; dans le ŚB, on ne pense d'ailleurs plus que le monde des Pères se situe au sommet de l'univers (s'il est soumis à la mort, c'est qu'il se trouve en-deçà du Soleil).

I. 4. C. *Les sections supplémentaires XI-XII : généralisation des procédés pour assurer l'impérissabilité des actes sacrificiels (suite)*

Bien qu'on ait ici affaire à des textes qui sont probablement plus tardifs que le reste du ŚB, on observe une certaine continuité au niveau du vocabulaire sotériologique avec les livres I et II, puisqu'on y remarque l'occurrence répétée du terme *akṣayyá* (variante : *ákṣita*) employée à propos des actes sacrificiels (c'est-à-dire en fait à propos de leur fruit) : on s'y préoccupe encore tout autant de faire en sorte que le sacrifiant échappe au phénomène du dépérissement de ses actes pieux ; il doit obtenir pour fruit de ses sacrifices un monde qui est lui-même *akṣayyá,* impérissable – c'est-à-dire un lieu dans lequel il pourra séjourner sans fin.

On constate ainsi qu'une formule utilisée dans le livre I à propos du rite de la Nouvelle et de la Pleine Lune, réapparaît à deux reprises dans la partie du livre XI qui est consacrée à donner des informations supplémentaires concernant ce même sacrifice : « ce qui est impérissable (*akṣayyá*), c'est le Tout : ainsi < le sacrifiant > possède une œuvre pieuse < dont le fruit est > impérissable (*akṣayyá sukṛtá*), et un monde impérissable (*akṣayyá loká*) ». C'est d'abord le cas en XI, 1, 2, 11-12. Alors qu'en I, 6, 1, 19, les *prayājá* permettaient à eux seuls de rendre les effets du rite impérissables, ici c'est l'ensemble du Darśapūrṇamāsa qui produit ce résultat, à la condition expresse qu'il soit accompli régulièrement pendant une période de trente ans. Telle est la conclusion qui est tirée d'une *saṃpad* (« congruence numérique ») entre le nombre de fois où le sacrifice aura été accompli (2 fois 360 lunaisons) et la composition de l'année (qui est faite de 360 jours et de 360 nuits) : en vertu du fait que l'accomplissement du sacrifice de la Nouvelle Lune et de la Pleine Lune pendant trente ans équivaut symboliquement à l'Année, il permet d'obtenir l'Année à titre de fruit. Le sacrifiant au long cours ne fait alors qu'imiter la manière d'agir des dieux et obtient l'immortalité dans un monde céleste aussi impérissable que l'Année : « en vérité les dieux étaient au commencement mortels, c'est seulement quand ils eurent obtenu l'Année qu'ils furent immortels. L'Année, c'est le Tout, et ce qui est impérissable, c'est le Tout. Ainsi < le

sacrifiant > possède une œuvre pieuse < dont le fruit est > impérissable, et un monde impérissable »[67].

La deuxième occurrence de la formule se situe en XI, 2, 3, 6. Le contexte – toujours lié au Darśapūrṇamāsa – est celui d'un mythe cosmogonique dont certains traits suggèrent le caractère assez tardif. D'abord, Prajāpati y est remplacé par le *bráhman* ; ensuite c'est par ses deux pouvoirs (*abhvá*), ou manifestations (*yakṣá*) surnaturels que sont le « Nom » et la « Forme » que ce *brahman* va parvenir à redescendre au cœur de ses créatures. Or, deux éléments du rite peuvent, moyennant une interprétation symbolique adéquate, permettre d'obtenir le Nom et la Forme : ce sont les deux libations de beurre clarifié (*āghārá*) versées dans le feu lorsqu'on commence à offrir les *iṣṭí* ou oblations caractéristiques du Darśapūrṇamāsa, et consacrées l'une à l'Esprit (*mánas*), l'autre à la Parole (*vā́c*). Ainsi, dit le texte, « en vérité les dieux étaient au commencement mortels, et c'est seulement quand ils furent en possession du *brahman* qu'ils furent immortels. Quand < le sacrifiant > fait la libation de beurre clarifié dédiée à l'Esprit – la Forme étant en fait l'Esprit (…) – il obtient par là la Forme. Puis quand il fait la libation de beurre clarifié à la Parole – le Nom étant en fait la Parole (…) – il obtient par là le Nom. Et ce Tout s'étend aussi loin que le Nom et la Forme ; il obtient < ainsi > ce Tout. Ce qui est impérissable, c'est le Tout. Ainsi il possède une œuvre pieuse < dont le fruit est > impérissable (*akṣayyá*), et un monde impérissable »[68]. Ici, à la différence du passage précédent, le Tout n'est plus considéré comme identique à l'Année, mais à tout ce qui a un nom et une forme, c'est-à-dire en fait à tout ce qui existe dans le cosmos : on entre ici dans un contexte spéculatif très proche de celui des Upaniṣad anciennes – dans lesquelles on dit parfois que le « nom » et la « forme » sont les deux caractéristiques constituant l'individualité des choses (voir BāU I, 4, 7 ; I, 6, 1 ; ChU VI, 3-4 et VIII, 14). Il est clair que le ŚB tente ici de ramener le vocabulaire ancien – celui de l'Esprit et de la Parole – à une manière de s'exprimer qui est plus en phase avec le développement des idées nouvelles. Moyennant une simple exégèse du sens des mots, un geste sacrificiel comme l'offrande des deux *āghārá* devient un sacrifice offert au Tout et qui apporte en conséquence un résultat qui est proportionné à la totalité du réel, donc impérissable.

Les dérivés de la racine *KṢI* (*akṣayyá* et *ákṣita*) apparaissent encore à deux reprises dans la suite des livres supplémentaires du ŚB, d'abord à propos de la récitation du Veda, puis en conclusion d'une méditation dont tout participant à un *sattrá* (session sacrificielle de longue durée – ici, trois ans – pendant laquelle le Soma est régulièrement pressuré) doit avoir la connaissance.

Trois chapitres (en ŚB XI, 5, 6 à 8) sont consacrés à la prescription et à l'éloge de la récitation personnelle du Veda, qui doit être exécutée quotidiennement par tout brâhmane ayant terminé ses études : elle reçoit ici le nom *brahma-yajñá*, ou sacrifice offert au

---

[67] XI, 1, 2, 12 : *martyā ha vā agre devā āsuḥ / sa yadaiva te saṃvatsaram āpur athāmṛtā āsuḥ sarvaṃ vai saṃvatsaraḥ sarvaṃ vā akṣayyam eteno hāsyākṣayyaṁ̃ sukṛtaṃ bhavaty akṣayyo lokaḥ.*

[68] *martyā ha vā agre devā āsuḥ / sa yadaiva te brahmaṇāpur athāmṛtā āsuḥ sa yaṃ manasa āghārayati mano vai rūpam (…) tena rūpam āpnoty atha yaṃ vāca āghārayati vāg vai nāma (…) teno nāmāpnoty etāvad vā idaṁ̃ sarvaṃ yāvad rūpaṃ caiva nāma ca tat sarvam āpnoti sarvaṃ vā akṣayyam eteno hāsyākṣayyaṁ̃ sukṛtaṃ bhavaty akṣayyo lokaḥ.* Le rôle joué par le Nom et la Forme dans la création du monde vient d'être exposé en XI, 2, 3, 3. Voir J. Jurewicz, *Fire…* (2016), pp. 394-396.

bráhman[69], ce qui signifie qu'elle est à considérer à l'égal d'un véritable rituel védique. Il y a là un thème caractéristique de la fin de la période des Brāhmaṇa tardifs, que l'on retrouve par exemple dans le Taittirīya Āraṇyaka II (qui forme le dernier des *aṣṭau kāthakāni*)[70]. Quant au passage du ŚB, il justifie le concept de *brahma-yajñá* en construisant un réseau de correspondances entre les instruments du sacrifice védique ordinaire (tels que les différentes sortes de cuillères à oblation) et les éléments mis en jeu par la récitation du Veda (tels que des facultés comme l'esprit, la parole et la vue). Il affirme même que la possession de ce savoir ésotérique des correspondances permet au sacrifiant accomplissant le *brahma-yajñá* d'obtenir des mérites bien supérieurs à ceux procurés par un rite védique « standard » où la terre entière serait donnée aux officiants en guise d'honoraires : « il gagne trois fois autant, et plus, < il gagne un monde > impérissable (*akṣayyá*), celui qui récite jour après jour, en sachant ceci, sa leçon < tirée du Veda > »[71]. Le lien existant entre le caractère impérissable du fruit du *brahma-yajñá* et la délivrance par rapport à *punar-mṛtyú* est mentionné un peu plus loin dans le même passage, lorsqu'on y évoque la question de savoir s'il faut accomplir sa récitation védique les jours où il y a du vent, de l'orage et de la pluie. Normalement, lorsqu'un étudiant brahmanique apprenait les Veda, il lui était prescrit de suspendre son exercice en cas de perturbations météorologiques d'importance ; la question se posait donc de savoir si la même règle d'interruption devait s'appliquer à la récitation personnelle du Veda effectuée hors du contexte d'apprentissage. Le texte du ŚB XI, 5, 6, 9 répond avec force par la négative : il construit un réseau de correspondances entre les éléments de l'orage (vent, éclair, tonnerre, écho du tonnerre) et les exclamations rituelles *vauṣaṭ* prononcées lorsque l'offrande est jetée dans le feu rituel. Les premiers s'identifient symboliquement aux secondes. Réciter les Veda par temps d'orage réalise donc de façon superlative la nature sacrificielle du *brahma-yajñá*, et permet sans doute aussi de faire en sorte que la continuité de la récitation ne soit pas brisée par des interruptions ponctuelles : bien loin de commettre une faute et d'encourir un démérite, le brahmane qui récite le Veda dans un tel contexte atmosphérique « triomphe de la "remort" et obtient d'avoir le même Soi que le *bráhman* »[72]. Ici, le terme *sātmátā* (communauté d'*ātmán*) a été préféré à *sā́yujya*, ce qui se rapproche des formules employées en X, 5, 2, 23 (où il était question que la Mort devienne le Soi de celui qui possède la connaissance). Dans un contexte où le sens de *sā́yujya* n'était pas parfaitement fixé – comme nous l'avons vu, le terme pouvait recouvrir différentes conceptions – parler de *sātmátā* orientait plus sûrement la compréhension dans la direction d'une fusion mystique.

Le ŚB XII, 3, 4, 11 contient lui aussi une référence à l'*ātmán* du sacrifiant, qui doit posséder la connaissance lui permettant d'élargir celui-ci jusqu'à ce qu'il ne fasse plus qu'un avec l'*ātmán* du Tout. Du moins est-ce la façon dont on peut comprendre ce passage quelque peu énigmatique : « J'ai placé tous les mondes dans mon Soi, et mon Soi dans tous les mondes, j'ai placé tous les dieux dans mon Soi, et mon Soi dans tous les dieux, j'ai placé tous les Veda dans mon Soi et mon Soi dans tous les Veda, j'ai placé tous les souffles vitaux dans

---

[69] XI, 5, 6, 3 : *svādhyāyo vai brahmayajñas (…).*

[70] Voir l'étude et la traduction de Ch. Malamoud : *Le svādhyāya, récitation personnelle du Veda : Taittirīya Āraṇyaka Livre II* (1977).

[71] XI, 5, 6, 3 : *tris tāvantaṃ jayati bhūyāṁsaṃ cākṣayyaṃ ya evaṃ vidvān aharahaḥ svādhyāyam adhīte.*

[72] XI, 5, 6, 9 : *ati ha vai punarmṛtyuṃ mucyate gachati brahmaṇaḥ sātmatām.* Sur tout ce passage, voir A. Minard, *Trois énigmes sur les cent chemins*, § 413. Le même verbe, *ati MUC*, était employé dans le livre II à propos du pouvoir qu'a l'Agnihotra de délivrer de la « remort », et de l'effet destructeur de la succession des jours et des nuits.

mon Soi et mon Soi dans tous les souffles vitaux »[73]. On remarquera que pour procéder à cet élargissement de soi il faut inclure en soi-même tous les éléments divins, dont nous apprendrons peu après qu'ils sont tous impérissables. Bien que le contexte dans lequel apparaît ce passage soit celui de l'exposition des *sattrá*, il est à première vue difficile de comprendre son lien exact avec l'accomplissement concret du rituel. On s'aperçoit toutefois que la connaissance qui y est décrite s'adresse bien à quelqu'un qui s'apprête à endosser le rôle d'un sacrifiant de longue durée, puisqu'elle est censée avoir été pour la première fois révélée par Prajāpati à Puruṣa Nārāyaṇa – l'archétype divin du sacrifiant, étrangement dissocié ici de la personne du Progéniteur, auquel le Puruṣa originel était traditionnellement identifié : alors que Puruṣa Nārāyaṇa se plaint d'avoir vainement sacrifié pendant déjà longtemps, Prajāpati l'engage à poursuivre son activité rituelle plus avant en lui transmettant ce savoir ésotérique. Il faut donc comprendre que le *sattrá* doit être accompli dans la pleine conscience qu'il permet de s'identifier au Tout, moyennant quoi il permettra effectivement au sacrifiant d'obtenir cet élargissement de son *ātmán*.

Comme on pouvait s'y attendre, la suite du ŚB XII, 3, 4, 11 affirme que cette identification du sacrifiant au Tout, au cours de laquelle il inclut en lui-même tous les éléments divins et impérissables, lui permet d'obtenir une existence impérissable et d'échapper ainsi à la « remort » : « Impérissables (*ákṣita*) sont les mondes, impérissables les dieux, impérissables les Veda, impérissables les souffles, impérissable est le Tout. En vérité il passe de l'impérissable jusque dans l'impérissable, triomphe de la « remort », vit toute la durée de vie terrestre, celui qui sait ainsi »[74]. Le sens de la fin du passage semble être que le sacrifiant qui a fait du Tout son *ātmán* possède, dès cette vie-ci, une existence parfaitement impérissable, et que la mort de son corps terrestre ne constitue qu'une transition qui ne change rien à son état profond, c'est-à-dire à sa fusion avec l'*ātmán* cosmique.

Un dernier passage remarquable mentionne la victoire sur *punar-mṛtyú*, sans toutefois la lier avec les notions d'impérissabilité et d'*ātmán* : il s'agit de la fin de la section consacrée au sacrifice Mitravindā en XI, 4, 3, 20. Ce rite, assez peu fréquemment cité dans les Brāhmaṇa, est une Kāmyeṣṭi (ou « offrande votive »)[75], qui doit d'après son étymologie permettre de « trouver (*VIND*) des amis (*mitrá*) ». Mais le ŚB affirme ici qu'en vertu de ses origines (mythiques), elle sert à obtenir les qualités de la déesse Śrī, à savoir le pouvoir royal, la prospérité, le rayonnement et le bétail. A la fin de l'exposition du rituel, le texte promet qu' « il trouve < le dieu > Mitra (ou : un ami ?), il possède la royauté, il triomphe de la "remort", il obtient toute la durée de vie terrestre, celui qui, sachant ainsi, sacrifie avec cette offrande, ou connaît cela ainsi »[76]. On ne comprend pas très bien, dans le contexte, en quoi consiste la connaissance salvatrice qui va donner une efficacité à ce rituel : s'agit-il de savoir quel est son mythe d'origine, lié à la déesse Śrī ? Ou bien seulement quel rôle Yājñavalkya a joué dans sa lignée de transmission – point qui vient d'être mentionné peu auparavant ? De plus, aucun raisonnement n'est tenté pour justifier que cette connaissance ait un semblable pouvoir, ce qui

---

[73] *sarvāl̐ lokān ātmann adhiṣi sarveṣv lokeṣv ātmānam adhāṁ sarvān devān ātmann adhiṣi sarveṣu deveṣv ātmānam adhāṁ sarvān vedān ātmann adhiṣi sarveṣu vedeṣv ātmānam adhāṁ sarvān prāṇān ātmann adhiṣi sarveṣu prāṇeṣv ātmānam adhām.*

[74] *akṣitā vai lokā akṣitā devā akṣitā vedā akṣitāḥ prāṇā akṣitaṁ sarvam akṣitād dha vā akṣitam upasaṃkrāmaty apa punarmṛtyuṃ jayati sarvam āyur eti ya evam etad veda.*

[75] Sur le rite Mitravindā, voir W. Caland, *Altindische Zauberei, Darstellung der altindische "Wunschopfer"* (1908), p. 134.

[76] *vindate mitraṁ rāṣṭram asya bhavaty apa punarmṛtyuṃ jayati sarvam āyur eti ya evaṃ vidvān etayeṣṭyā yajate yo vaitad evaṃ veda.*

est très inhabituel dans le ŚB. Mais le point le plus important pour nous se situe dans le chapitre qui suit immédiatement l'exposition du rite Mitravindā, c'est-à-dire le ŚB XI, 4, 4 : son contenu montre de façon saisissante à quel point certains milieux ritualistes, à la fin de l'époque des Brāhmaṇa tardifs, affichaient une confiance optimiste dans l'infaillibilité du sacrifice védique. Le thème en est le statut de l'offrande cuite (en général un gâteau de riz) utilisée dans les rites de type *iṣṭí* ; si un tel développement a été inséré à la suite de l'exposition du sacrifice Mitravindā, c'est probablement parce que ce dernier relève justement de la catégorie des *iṣṭí*. Le texte n'hésite pas à déclarer que même une offrande porteuse d'un défaut quelconque – soit qu'on ait omis de la cuire, soit qu'elle soit trop cuite ou brûlée, soit qu'on l'ait accidentellement laissée tomber à terre – peut être employée sans inconvénient dans le rite puisque grâce à elle le sacrifiant va pourvoir atteindre l'union (*sā́yujya*) et la communauté de résidence (*salokátā*) avec le *bráhman*. Cette affirmation est justifiée par l'idée qu' « il y a en vérité six portes ouvrant sur le *bráhman*, à savoir le feu, le vent, les eaux, la lune, l'éclair et le soleil »[77], et que chaque type d'offrande défectueuse passe par celle de ces portes qui lui est appropriée, et qui mène finalement au *bráhman*. L'offrande parfaite, quant à elle, n'a pour seule supériorité que de passer par la porte la plus noble – le Soleil ; pour le reste elle n'apporte pas un résultat supérieur au sacrifiant. On sait pourtant quel soin méticuleux la pensée ritualiste des Brāhmaṇa accorde en général aux procédés d'expiation des erreurs rituelles (y compris dans certaines des sections de la partie supplémentaire du ŚB !) – en leur absence ce qui a été manqué dans le sacrifice serait censé engendrer des résultats négatifs pour le sacrifiant. On ne peut alors qu'être étonné de voir un tel texte proclamer que les erreurs rituelles en matière d'offrande des *iṣṭí* n'existent tout simplement pas – à condition toutefois que l'on ait la connaissance de la nature des six portes ouvrant sur le *bráhman*. Il s'agit là d'une démarche de pensée nouvelle, relativement isolée, mais qui semble constituer un encouragement à s'engager dans le sacrifice védique : on n'a rien à y perdre, et tout à y gagner. Ceci nous fournit un renseignement complémentaire sur le climat intellectuel au sein duquel les sections supplémentaires du ŚB ont vu le jour : nous y voyons leur insistance sur le pouvoir sans faille du sacrifice védique, formulé peut-être dans un contexte où il était attaqué par des milieux anti-ritualistes (qui ont gagné en importance à la fin de la période des Brāhmaṇa tardifs).

Les livres d'origine Yājñavalkya, et plus encore peut-être les sections supplémentaires, donnent globalement l'impression d'avoir été composés dans un contexte où la croyance dans la périssabilité des fruits du sacrifice védique tendait à se généraliser : il s'agit alors pour les ritualistes du Yajur-veda Blanc de trouver des méthodes pour que la plupart des rituels deviennent capables de produire des fruits impérissables, et par voie de conséquence en général implicite, d'échapper à *punar-mṛtyú*. On n'est visiblement pas dans la recherche de l'unique rituel qui permettrait, moyennant une connaissance appropriée, de réussir là où le sacrifice védique ordinaire aurait échoué – malgré la prétention des milieux enseignant l'Agnicayana à l'époque des Brāhmaṇa tardifs[78]. La perspective de l'échec du sacrifice à procurer des bénéfices durables semble pouvoir être conjurée avec confiance, comme si au fond elle ne menaçait en aucune façon le sacrifiant qui se conforme au schéma rituel *śrauta* – une abondance de savoirs ésotériques étant mise à sa disposition pour que l'efficacité de ses actes rituels soit garantie. Mais il s'agit là d'une situation qui doit assurément être datée d'une

[77] X, 4, 4, 1 : *ṣaḍ ḍha vai brahmaṇo dvāro 'gnir vāyur āpaś candramā vidyud ādityaḥ.*
[78] Cf. ŚB X, 4, 3, 10 : ceux qui ne connaissent pas l'Agnicayana deviennent la nourriture de la mort encore et encore.

époque assez tardive, en accord avec le fait que les sections supplémentaires du ŚB constituent un ajout postérieur à la rédaction de l'ouvrage initial.

CHAPITRE CINQ

Ṛg-veda :
Kauṣītaki Brāhmaṇa

Le Kauṣītaki Brāhmaṇa a été composé dans l'une des deux principales écoles relevant du Ṛg-veda, les Śāṅkhāyanin, à une époque semble-t-il assez récente. Il est certainement postérieur à l'Aitareya Brāhmaṇa, qui a vu le jour dans l'autre *śākhā* ṛg-védique et semble dater d'une époque assez proche de celle de la TS[1]. Le KB est censé contenir l'enseignement d'un ancien maître de rituel, Kauṣītaki, qui aurait vécu à peu près à la même époque que Yājñavalkya et Uddālaka Āruṇi ; mais, même si le texte du KB propose des citations attribuées à Kauṣītaki, il est peu vraisemblable que le matériau qu'il transmet soit intégralement aussi ancien – pas plus que d'ailleurs que le ŚB I-V ne peut prétendre constituer le compte-rendu direct de l'enseignement de Yājñavalkya. En fait, il est raisonnable, au vu du contenu du KB, de l'attribuer à la période des Brāhmaṇa tardifs.

Concernant la localisation géographique de la composition du KB, M. Witzel hésite entre le situer dans le Madhyadeśa[2], la « terre centrale » de l'Inde du Nord, qui est le pays des Kuru-Pañcāla, et le Kosala, situé plus à l'est[3]. Les membres de l'école Kauṣītaki entretenaient des liens avec les Baudhāyanin, qui étaient des Taittirīya Yajur-vedin, et la localisation géographique des milieux ayant composé le KB est approximativement la même que celle des Baudhāyanin[4] : or, les Baudhāyanin sont à la fois proches voisins de la branche principale des Taittirīya résidant au Pañcāla[5], et en lien avec les Kāṇva Yajur-vedin du Kosala, si bien qu'il faudrait les localiser « dans les parties les plus orientales du Pañcāla »[6] (à proximité du Kosala, donc). Toujours selon Witzel, le KB partage avec autres les textes composés au nord-est de l'Inde pendant la période des Brāhmaṇa tardifs, la tendance à construire un corpus « encyclopédique » où le rituel est exposé de façon systématique, complète et détaillée ; il se serait agi de constituer un « canon » de la tradition védique[7]. Cependant, il faut garder en mémoire que le KB s'efforce principalement de procéder à l'exposition du seul sacrifice du Soma, qui est le rite où les Ṛg-vedin jouent le rôle le plus important[8]. Les rédacteurs semblent avoir réutilisé le matériau plus ancien fourni sur ce sujet par l'autre Brāhmaṇa du Ṛg-veda,

---

[1] Keith, dans l'introduction de sa traduction de la TS (1914), p. xccii, affirme que les deux textes contiennent des ressemblances importantes, spécialement en ce qui concerne le livre VI de la TS, déjà remarquées par Aufrecht. Bien entendu, il n'est question ici que de la partie la plus ancienne de l'Aitareya Brāhmaṇa, c'est-à-dire les *pañcikā* I à V.

[2] « On the Localisation…» (1987), p. 191 ; «The Development …» (1997), pp. 313, 316 et 319.

[3] «The Development…. » (1997), pp. 314, 317- 319.

[4] Art. cit. (1997), p. 317.

[5] Art. cit. (1997), pp. 313-314,

[6] « On the Localisation… » (1987), p. 208. Voir aussi le lien avec la lignée Ikṣvāku, dont le royaume se situait quelque part dans la partie est de l'actuel Uttar Pradesh : « The Development… » (1997), p. 318.

[7] « The Development… » (1997), p. 328.

[8] alors que dans l'Agnicayana le rôle principal revenait aux Yajur-vedin.

l'Aitareya[9], auquel ils ont ajouté (au début de leur texte) des sections concernant l'Agnihotra et quelques autres sacrifices, selon un procédé assez en vogue à l'époque[10].

D'emblée, il apparaît remarquable que le KB ne contienne qu'un seul passage – en XXV, 1 – où un rituel, la célébration du Viṣuvant, est présenté comme ayant le pouvoir d'écarter *punar-mṛtyu*[11]. Ce fait pose à première vue question : la crainte de la « remort » n'était-elle donc pour les Kauṣītakin qu'un sujet d'importance secondaire, ne méritant pas qu'on y consacre plus d'attention ? Et surtout, considéraient-ils que les autres sacrifices ne permettent pas d'échapper à *punar-mṛtyu* ? Seul un examen de la totalité de l'ouvrage permettra de répondre.

I. 5. A. *Le Viṣuvant comme rite permettant d'échapper à la « remort » par l'union avec le Soleil*

Ce rituel, dont il est explicitement dit qu'il permet d'échapper à la « remort », s'inscrit dans le cadre du Gavām Ayana, à savoir une session prolongée de sacrifice du Soma (*sattra*) s'étalant sur une année entière[12]. Le Gavām Ayana consiste, pour un groupe de brahmanes, à se déplacer pour suivre le cours annuel du Soleil dans le ciel, tout en accomplissant, chaque jour de ce trajet, un programme complexe de pressurage et d'offrande du Soma ; l'important ici est qu'on célèbre des rites spéciaux le jour situé au milieu de la session, qui s'appelle le Viṣuvant, le « central », et qui coïncide avec le solstice d'été : « lors du sixième mois les participants au *sattra* célèbrent le < jour du > Divākīrtya < *sāman* > (c'est-à-dire le Viṣuvant). Il (= le Soleil) se dirige pendant six mois vers le nord, et pendant six mois en sens inverse. C'est pourquoi ceux qui sont engagés dans un *sattra* se déplacent pendant six mois vers le nord et pendant six mois en sens inverse. En l'absence de ce < rite > existent la faim et la "remort". Ils triomphent de la faim et de la "remort", ceux qui célèbrent le jour du Viṣuvant »[13]. Le texte du KB est particulièrement avare en explications sur le sens symbolique du rituel, se concentrant essentiellement sur l'énumération des strophes à chanter ou à réciter (comparativement, l'AB permet beaucoup mieux de se faire une idée de ce qui se passe exactement au cours du Viṣuvant). On voit tout au moins que sont associées dans ce passage la « faim » et la « remort », comme dans le TB : *punar-mṛtyu* serait causé par l'épuisement de la nourriture céleste mise à disposition du sacrifiant défunt. La doctrine

[9] Art. cit. (1997), p. 318.
[10] Art. cit. (1997), p. 319.
[11] Signalons tout de même qu'en XXI, 1, 1 le KB mentionne qu'un *sattra* de six jours, l'Abhiplava, a été « vu » par les dieux quand ils « désirèrent éliminer la mort, ce mal » et « obtenir la communauté de résidence et l'union avec le *brahman* » (*devā vai mṛtyuṃ pāpmānam apajighāṃsamānā brahmaṇaḥ salokatāṃ sāyujyam īpsanta*). « Eliminer la mort » est peut-être ici synonyme de « vaincre *punar-mṛtyu* ». La mention du *brahman* comme divinité avec laquelle les dieux obtiennent un *sāyujya* fait penser à un texte plutôt tardif (mais il faut bien dire que les dieux souhaitent un *sāyujya* avec plus grand qu'eux-mêmes !).
[12] Sur le Gavām Ayana, voir Hillebrandt, *Ritual-literatur…* (1897), § 80, pp. 157-158. Il y a un article de A. Murakawa, qui étudie ce rite dans le cadre de l'école Jaiminīya : « The Gavāmayana Portions of the *Jaiminīya Brāhmaṇa* : a preliminary study », *Journal of the Japanese Association for South Asian Studies*, 12 (2000), pp.110-134.
[13] *sattriṇaḥ saṣṭhe māsi divākīrtyam upayanti, sa (ādityaḥ) ṣaṇ māsān udaṅṅ eti saḍ āvṛttāṃs tasmāt sattriṇaḥ ṣaḍ evordhvān māso yanti ṣaḍ āvṛttān, antareṇa u ha vā etam aśanāyā ca punarmṛtyuś cāpāśanāyāṃ ca punarmṛtyuṃ ca jayanti ye vaiṣuvatam ahar upayanti.*

devait être bien connue à l'époque, certainement plus tardive que celle du TB, et le texte peut donc se contenter d'y faire simplement allusion.

Le KB ne dit rien d'explicite sur les raisons pour lesquelles l'accomplissement du Viṣuvant permettrait d'échapper au manque de nourriture dans le ciel. On peut néanmoins proposer une hypothèse. D'abord, il est clair que ce jour central de l'année est voué au Soleil : il en célèbre la naissance, car selon le mythe c'est après six mois d'échauffement ascétique que les eaux ont réussi à mettre Āditya au monde[14]. Le KB XXV, 1 explique que tous les (nombreux) vers alors récités ou chantés doivent comprendre certains mots qui sont les « symboles de ce jour » (*ahno rūpa*)[15] : soleil (*sūrya*), éclat (*bhānu*), lumière (*jyotis*), disque d'or (*rukma*), brillant (*rucita*), précieux (*haryata*). Mais surtout, l'un des rites importants du Viṣuvant est ce qu'on appelle le Dūrohaṇa ou « ascension difficile », auquel il est fait allusion en KB XXV, 7, et dont nous pouvons trouver une description en AB IV, 20 (XVIII, 6) : le sacrifiant est mystiquement élevé au ciel par le pouvoir de la récitation de certaines strophes de la ṚS, jusqu'à ce qu'il monte sur le Soleil[16]. On trouve ici, semble-t-il, la même démarche que celle proposée dans les spéculations du ŚB II, 3, 3, 9 concernant l'interprétation ésotérique de l'Agnihotra. On peut supposer, en ce sens, que le Dūrohaṇa était conçu par les rédacteurs du KB comme une sorte de *sāyujya* avec le Soleil, délivrant par là même de *punar-mṛtyu*, et de la nécessité de se nourrir dans le monde de l'au-delà.

Le passage de KB XXV, 1 semble affirmer que seul le rite du Viṣuvant permet d'échapper à la remort : faut-il en conclure que pour les Kausītakin le rituel *śrauta* ordinaire ne produit que des fruits périssables qui mèneront le sacrifiant à la « remort » ? En fait, l'étude de l'ensemble du texte du KB va montrer qu'il n'en est rien ; attribuer au Viṣuvant le pouvoir extraordinaire de vaincre *punar-mṛtyu* pourrait bien être une simple eulogie, signifiant que ce rituel est spécialement apte à éteindre la peur de la « remort » chez les sacrifiants qui manquent de la foi nécessaire dans l'efficacité des autres rituels. De la même façon que les Yajur-vedin proposaient un sacrifice de très longue durée, l'Agnicayana, spécifiquement destiné à écarter la « remort », de même les Ṛg-vedin proposaient une session de sacrifice du Soma s'étendant sur une année, qui incluait une procédure spécifique permettant d'échapper à la « remort » grâce à l'ascension du ciel. Le ŚB XII préconisait d'ailleurs de réunir les deux rites en un seul, couvrant une durée de trois ans.

I. 5. B. *Le rite somique : la confiance dans le sacrifice suffit à garantir son impérissabilité*

Le KB nie formellement que les fruits du sacrifice du Soma soient voués à une destruction ou à un épuisement, en affirmant à trois reprises (XIII, 4, 17 ; XIII, 7, 11 ; XIV, 5, 5) que le

[14] XXV, 1 : *āpas tapo 'tapyanta tās tapas taptvā garbham adadhata tata eṣa ādityo 'jāyata ṣaṣṭhe māsi*. Cf. aussi le ŚB XII, 1, 2, 2 : les dieux ont façonné le Viṣuvant à partir du Soleil.

[15] C'est Keith (1920) qui traduit ici *rūpa* par « symbol ».

[16] Cf. AB IV, 20 (XVIII, 6) : « il fait l'ascension du monde céleste celui qui sait ainsi. Quant au fait que c'est une "ascension difficile", il est difficile de faire l'ascension de celui qui chauffe là-haut ; si quelqu'un va là-bas, en faisant l'ascension difficile, c'est de celui-ci (le Soleil) qu'il fait l'ascension » : *svargam eva taṁ lokaṃ rohati ya evaṃ veda, yad evaṃ dūrohaṇa3m asau vai dūroho yo 'sau tapati, kaścid vā atra gachati sa yad dūrohaṇaṃ rohati tam eva tad rohati.*

rituel produit une immortalité qui est identifiable à une *akṣiti* : « Ainsi le sacrifiant atteint la durée de vie complète en ce monde-ci, et obtient l'immortalité < sous forme d' > impérissabilité (*akṣiti*) dans le monde céleste »[17]. Il est raisonnable de supposer qu'ici le terme *akṣiti* renvoie à l'absence de destruction / épuisement des *iṣṭāpūrta*, comme c'est le cas en TB III, 11 ; cette hypothèse peut d'ailleurs être confirmée, dans la mesure où le KB mentionne ailleurs (en VII, 6 – un passage que nous étudierons bientôt) la *sakṛdiṣṭasyākṣiti*, ou « impérissabilité de ce qui a été une fois offert en sacrifice ». Le contexte de la proclamation solennelle des effets immortalisants du Soma-yajña ne réserve pas beaucoup de surprises : c'est le moment où l'on fait une double série d'offrandes de Soma, les « coupes pour deux déités » et les « coupes pour les saisons », qui représentent symboliquement les souffles vitaux ; par cette procédure « on place les souffles dans le sacrifiant »[18]. Or, « les souffles sont l'immortalité : par l'immortalité il transcende la mort »[19]. Avant cette procédure, on avait offert un gâteau sacrificiel, qui représentait le corps (*ātman*) du sacrifiant[20] – ce qui revenait probablement à créer pour lui le corps subtil dans lequel il passerait son existence céleste ; il ne restait plus alors qu'à conférer à ce corps des souffles vitaux immortels. La proclamation des effets immortalisants du rite est ensuite répétée à propos de la récitation des deux hymnes Ājya et Praüga, qui symbolisent respectivement le corps et les souffles du sacrifiant.

Mais ce n'est pas tout. En fait, c'est dès le début de l'exposition de la forme ordinaire du sacrifice du Soma que le KB a laissé entendre que le sacrifiant se qualifie pour une immortalité céleste sans fin, en utilisant le vocabulaire sotériologique caractéristique de la période des Brāhmaṇa tardifs. Comme il est normal dans le rituel *śrauta*, le texte commence par présenter la consécration (*dīkṣā*) par laquelle le sacrifiant quitte sa personnalité de la vie ordinaire pour entrer dans une condition divinisée, qui va lui permettre de rentrer en contact avec les dieux. Il fait raser sa barbe et ses cheveux, prend un bain purificatoire, puis fait offrande d'un gâteau, dédié à la fois à Agni (considéré ici comme la déité ayant son siège au plus bas de l'univers, c'est-à-dire sur terrre) et à Viṣṇu (qui, en tant que déité personnifiant le sacrifice, demeure dans la partie la plus élevée du ciel). Ainsi, dit le KB VII, 1, puisque tous les mondes et les dieux sont compris entre Agni et Viṣṇu, le sacrifiant qui offre le gâteau à ces deux déités, enveloppe tous les dieux : « ayant englobé les dieux, il obtient la communauté de résidence (*salokatā*) avec eux »[21]. Ceci signifie apparemment qu'il devient aussi vaste que les mondes, omniprésent. Le passage s'achève en ajoutant que la consécration par le sacrifiant de ses propres souffles vitaux lui procure également le *sāyujya* : « avec la consécration de son corps, il obtient tous ses désirs, avec la consécration de ses expirations et de ses inspirations, il obtient l'union et la communauté de résidence avec toutes les déités »[22] .

C'est encore dans la section du KB concernant la *dīkṣā* du sacrifice du Soma que nous rencontrons l'unique passage de l'ouvrage explicitement consacré au problème de la

---

[17] *tathā ha yajamānaḥ sarvam āyur asmiṁ̃ loka etyāpnoti amṛtatvam akṣitiṃ svarge loke.*

[18] XIII, 7, 3 : *prāṇān eva tad yajamāne dadhati.*

[19] XIV, 3, 2 -3 : *amṛtaṃ vai prāṇāḥ, amṛtena tan mṛtyuṃ tarati.*

[20] XIII, 4, 14 : *ātmā vai yajamānasya*. Comme souvent, il est délicat de traduire ici le mot *ātman* par « corps » ; en tout état de cause, il s'agit d'un corps subtil fait des divers *mantra* védiques employés dans le sacrifice, et il ne faut pas perdre de vue que l'existence de cet *ātman* est comme « prise » dans un autre phénomène qui est celui de *sāyujya*.

[21] VII, 1, 9 : *sarvā devatāḥ parigṛhya salokátām apnoti.*

[22] VII, 2, 5-6 : *so 'yaṃ śarīreṇaiva dīkṣamāṇena sarvān kamān āpnoti prāṇāpānair dīkṣamānaiḥ sarvāsāṃ devatānāṁ̃ salokatāṁ̃ sāyujyam.*

périssabilité des effets du sacrifice, et qui utilise en conséquence de nombreux dérivés de la racine *KṢI*. Ou plutôt faudrait-il dire que ce texte annonce rapidement qu'il entend dissiper ce problème, puisqu'il déclare que « la confiance (*śraddhā* : la foi dans l'efficacité du rite) est l'impérissabilité de ce qui a été une fois offert »[23]. Cette formule semble signifier que, si l'on croit fermement au pouvoir du sacrifice, cela rend ses résultats impérissables (c'est-à-dire, comme nous l'avons déjà vu, que le sacrifiant obtient une vie céleste sans fin). Il faut cependant étudier en détail l'ensemble du passage pour tenter de comprendre correctement son sens. En VII, 5-6, le KB traite de l'origine légendaire de la *kaiśinī dīkṣā* ou « consécration à la façon de Keśin ». Plusieurs textes des Brāhmaṇa et des Śrauta-sūtra mentionnent Keśin Dārbhya, un roi des Pañcāla intéressé par les questions de rituel et la pratique du chant sāma-védique, et rapportent qu'il avait adopté une modification de la forme normale de la *dīkṣā*[24]; ici, le KB raconte que cette innovation lui avait en fait révélée par un oiseau doré, c'est-à-dire un sacrifiant défunt pourvu d'un corps de lumière lui permettant de monter au ciel ; l'histoire a un parallèle en JB II, 53. Le texte du passage de KB VII, 5-6 est, par suite de certaines ambiguïtés, quelque peu obscur dans le détail[25] ; néanmoins, il contient des remarques doctrinales dont le sens littéral n'est pas douteux concernant la question de la périssabilité des fruits du sacrifice : « Keśin Dārbhya était assis après avoir reçu la consécration. Un oiseau doré vola vers lui et lui dit : « tu n'as pas la < véritable > consécration ; moi, je connais la consécration ; je vais te l'enseigner. J'ai accompli une fois un sacrifice, j'ai peur de l'épuisement (*kṣaya*) < de ses effets > ; tu connais l'impérissabilité (*akṣiti*) de ce qui a été une fois offert ; < enseigne-la > moi. Il (Keśin) lui dit : « d'accord ». Ils discutèrent tous deux ensemble »[26]. L'oiseau expose alors au roi la forme de consécration qui sera connue sous le nom de *kaiśinī dikṣā*, et en échange Keśin lui révèle le secret permettant de rendre impérissables / inépuisables les effets du sacrifice. Le voici donc : « C'est en vérité seulement la confiance (*śraddhā*) < dans le sacrifice > qui < fait > l'impérissabilité (*akṣiti*) de ce qui a été une fois offert. Celui qui sacrifie avec confiance, < les effets de > son sacrifice ne s'épuisent pas (*na ksīyate*). L'impérissabilité consiste dans les eaux, à la fois celles qui sont dans ces mondes, et celles qui sont sur soi-même (*adhy ātman*). Celui qui sacrifie en sachant qu' 'en moi se trouve l'impérissabilité', < les effets de > son sacrifice ne s'épuisent pas. Telle est en vérité l'impérissabilité de ce qui a été une fois offert, que Keśin Dārbhya a exposée à l'oiseau doré »[27]. Ce passage contient une explication dont la logique sous-jacente n'est pas clairement dégagée. Bien sûr, il est affirmé que c'est la confiance dans le rituel qui fait son

---

[23] *śraddhā sakṛdiṣṭasyākṣiti*

[24] Voir Āpastamba Śrauta-sūtra X, 10, 6, sur la *kaiśinī dikṣā*. On trouve un récapitulatif des passages védiques mentionnant Keśin Dārbhya dans l'étude de P. Koskikallio, « Bāka Dālbhya : a complex character in Vedic Ritual Texts, Epics and Purāṇas » in *Studia Orientalia* vol 85 (1999), pp. 307-319.

[25] Keith, dans sa traduction anglaise (*The Rig-veda Brāhmaṇas* (1920), p. 385), suppose sous le terme *dīkṣito* (dans *keśī ha dārbhyo dīkṣito niṣasāda*) la forme *(a)dīkṣito*, et traduit le terme par « non consacré » ; nous préférerons ici la traduction de S. Lévi, qui dans sa *Doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas* (1897, réimpression 2003, p. 108) pense que le roi Keśin a bien été *dīkṣita* (consacré), mais que l'oiseau lui objecte qu'il n'a pas bénéficié de la consécration *véritable* en lui disant : *adīkṣito vā asi*. En revanche nous ne suivrons pas Lévi lorsqu'il comprend que c'est le roi qui dit à l'oiseau sa crainte de voir son acte sacrificiel périr et demande ensuite à l'oiseau de lui enseigner le remède. En fait, il est clair, d'après la fin du passage, que c'est le roi qui révèle à l'oiseau le moyen de rendre le sacrifice impérissable : c'est donc l'oiseau qui, en proie à la peur, avait sollicité l'enseignement.

[26] *keśī ha dārbhyo dīkṣito niṣasāda, taṃ ha hiraṇmayaḥ śakuna āpatyovācādīkṣito vā asi dīkṣām aham veda tāṃ te bravāṇi sakṛd ayaje tasya kṣayād bibhemi sakṛdiṣṭasyāho tvam akṣitiṃ vettha tāṃ tvaṃ mahyam iti, sa ha tathety uvāca tau ha saṃprocāte.*

[27] *atha khalu śraddhaiva sakṛdiṣṭasyākṣitiḥ sa yaḥ śraddadhāno yajate tasyeṣṭaṃ na kṣīyate, apo 'kṣitir yā imā eṣu lokeṣu yāś cemā adhy ātman, sa yo mayy akṣitir iti vidvān yajate tasyeṣṭaṃ na kṣīyate, etām u haiva tat keśī dārbhyo hiraṇmayāya śakunāya sakṛdiṣṭasyākṣitiṃ provāca.*

efficacité définitive, mais on voit simultanément intervenir une autre idée, à savoir que cette confiance est fondée sur la connaissance d'une doctrine ésotérique : « l'impérissabilité consiste dans les eaux ». Plus précisément, le texte déclare qu'il y a « sur » (*adhi*) le sacrifiant des eaux (ou en lui ?), qui lui confèrent une vie absolument impérissable, parce que les eaux représentent en elles-mêmes l'impérissabilité ; venues du ciel, elles sont le vecteur de la vie divine. Le sacrifiant ayant accédé à un tel mode d'existence ne peut plus périr, et cela n'a donc plus de sens d'envisager que les effets de son sacrifice puissent finir par disparaître en entraînant la « remort ». En réalité, tout se passe comme si le KB cherchait moins ici à présenter un remède contre l'épuisement possible des effets du sacrifice, qu'à affirmer qu'un tel épuisement ne saurait tout simplement pas exister : s'il proclame solennellement l'*akṣiti* des effets du sacrifice du Soma, c'est seulement, semble-t-il, pour répondre à une crainte existant à son époque, et à aucun moment de l'exposition du sacrifice du Soma, il ne donne pas le moindre crédit à l'idée que les actes sacrificiels ne produiraient que des fruits limités. Au contraire, il affirme qu'il existe dans le sacrifice lui-même un pouvoir divinisant qui, pour peu qu'on possède la foi nécessaire, suffit à procurer au sacrifiant une vie céleste sans fin.

La question est ensuite de savoir en quel sens on peut comprendre l'idée que le sacrifiant a des eaux « sur lui-même ». Une hypothèse séduisante consisterait à penser que cette expression fait allusion au contact physique avec les eaux expérimenté par le sacrifiant au cours du processus sacrificiel lui-même – lequel aurait alors mystiquement pour effet de lui communiquer l'impérissabilité propre aux eaux. N'oublions pas que le passage du KB que nous étudions ici se situe dans le contexte de l'exposition de la *dīkṣā* : or, l'un des éléments les plus importants du rituel de consécration est le *bain purificatoire*. Comme l'a montré S. Lévi, dans la tradition brahmanique le rite de consécration est souvent lié à la fois à la confiance (*śraddhā*)[28] et aux eaux[29]. Certes, la section du KB traitant de la *dīkṣā* ne développe pas la symbolique du rôle des eaux en dehors du passage que nous sommes en train de tenter d'élucider ; mais l'AB plus ancien contenait cette remarque éclairante : « les prêtres font redevenir un embryon l'homme qu'ils consacrent. Avec les eaux ils < l' > aspergent ; les eaux sont une semence ; en vérité, après l'avoir pourvu de semence, ils lui confèrent la consécration »[30]. Il s'agit ici de dire que les eaux utilisées dans le sacrifice sont la semence divine tombée du ciel et capable de donner la vie ; ainsi dès lors qu'il est touché par les eaux, le sacrifiant devient un embryon façonné par ce fluide céleste et naît ainsi à une nouvelle vie divine. On peut raisonnablement supposer que ce sont des idées de ce genre qui sont présupposées dans le KB VII, 6. Grâce à la confiance dans le pouvoir des eaux, le sacrifiant est divinisé par le rite de consécration, ses offrandes vont être acceptées par les dieux et son existence devient aussi impérissable que celle des dieux.

Le dogme « les eaux sont l'impérissabilité » peut surprendre à première vue. En réalité, il s'agit seulement d'une variante de l'idée, parfois rencontrée dans la tradition védique, selon laquelle les eaux sont l'immortalité (*amṛ́ta*, à comprendre peut-être plutôt comme « la substance immortelle »)[31]. En parallèle, on trouve aussi dans les Saṃhitā du Yajur-veda Noir l'idée que « les eaux sont la confiance » (*ā́po vái śraddhā́*)[32]. D'abord, les eaux entrent dans

[28] *La doctrine du sacrifice…* (2003), p. 108. Cf. le ŚB XII, 1, 2, 1 : « en vérité c'est à partir de la confiance que les dieux ont façonné la consécration », *śraddhayā vai devāḥ dīkṣāṃ niramimita.*

[29] Op. cit. (2003), pp. 160-161. Cf. la MS III, 6, 2 : « les dieux allèrent au ciel après avoir fait entrer la consécration dans les eaux », *apsú dīkṣā́ṃ praveśayitvā́ devā́ḥ svargáṃ lokáṃ ayan.*

[30] *punar vā etam ṛtvijo garbhaṃ kurvanti yaṃ dīkṣayanty adbhir abhisiñcanti reto vā āpaḥ saretasam evainaṃ tat kṛtvā dīkṣayanti.*

[31] Voir Lévi, op. cit. (1897, réimpression 2003), p. 160.

[32] Ibidem.

un cycle sans fin, descendant du ciel sur terre puis remontant ensuite au ciel : en ce sens, elles sont l'image même d'une substance qui, sans doute se transforme parfois, mais ne périt jamais. Et surtout, comme le rappelle Lévi, il s'agit des eaux cosmologiques, celles qui seules existaient avant la naissance de l'univers, et constituent donc le ferme support de toutes choses, le fondement de tous les mondes, sur lequel on peut s'appuyer avec confiance[33]. Après la création, les eaux originelles se tiennent au-dessus de la voûte céleste, imprégnées de la lumière solaire ; dans les spéculations sur l'Agnicayana, elles sont le milieu dans lequel réside le Soleil ou Prajāpati, et où on peut jouir de la vie divine immortelle[34]. Et si c'est grâce à elles que l'on peut avoir confiance dans le pouvoir du sacrifice védique, c'est sans doute, comme le propose Lévi, « l'énergie des eaux est si grande que le bain suffit pour conférer la *dīkṣā*, pour opérer la transmutation surnaturelle du sacrifiant »[35].

On pourrait se demander s'il n'y a pas un rapport entre la doctrine ésotérique du KB VII, 6 – « en moi est l'impérissabilité » procurée par les eaux – et cette autre connaissance secrète qu'est la *pañcāgni-vidyā* exposée dans le Jaiminīya Brāhmaṇa I, 45, qui elle aussi enseigne la présence des eaux dans l'être humain et permet d'obtenir ainsi l'immortalité. Nous étudierons ce dernier texte en détail dans notre troisième partie, car il permet en quelque sorte de relier les spéculations des Brāhmaṇa tardifs avec celles de certaines des premières Upaniṣad. Mais nous pouvons d'ores et déjà signaler que le JB I, 45 assigne à l'homme une origine divine, puisqu'il provient de l'offrande des eaux célestes, identiques à l'immortalité, dans cinq entités cosmiques successives jouant le rôle symbolique d'un feu sacrificiel, jusqu'à ce que, l'être humain naissant de la cinquième oblation, « les eaux divines deviennent pourvues d'une voix humaine » (*divyā āpaḥ puruṣavāco bhavanti*). En d'autres termes, l'être humain est en son essence une transformation des eaux divines et immortelles, et si un sacrifiant de l'Agnihotra possède cette connaissance, il pourra après son décès rejoindre le Soleil, échappant par là à la « remort ». On notera également que la Chāndogya Upaniṣad V, 4 reprend cette même doctrine en changeant le nom de la substance originelle qui fournit la première oblation : elle remplace l'expression du JB I, 45 *amṛtam āpas* (« les eaux, c'est-à-dire l'immortalité »), par *śraddhā* (« la confiance ») : ceci montre que dans le courant spéculatif issu du JB I, 45, la connaissance salvifique est étroitement liée à l'idée védique d'une équivalence entre les eaux, l'immortalité et la confiance dans le sacrifice, exactement comme dans le KB VII, 6. Quelles que soient les ressemblances entre les deux textes[36], il est toutefois impossible de conclure avec certitude : s'il se peut que « les eaux dans la personne » du sacrifiant constituent une allusion à l'origine divine de l'homme située dans les eaux célestes, comme en JB I, 45, il est tout aussi possible qu'elles renvoient simplement au pouvoir divinisant du bain consécratoire.

En prenant du recul à l'égard du petit récit légendaire offert par le KB VII, 5-6, nous devons nous poser la question de savoir pourquoi c'est au roi Keśin Dālbhya que le KB a attribué une réponse ésotérique au problème de l'épuisement des effets du sacrifice – sachant que ce personnage est largement antérieur à la période des Brāhmaṇa tardifs, puisqu'il est déjà mentionné aussi bien dans la MS que dans la TS. Cette histoire reflète-t-elle une tradition authentique, au sens où les premières réflexions sur la périssabilité des effets du sacrifice – ainsi que sur les moyens de la surmonter – remonteraient effectivement à une époque aussi

[33] Op. cit. (1897, réimpression 2003), p. 159.

[34] Cf. le ŚB VII, 5, 1, 8 : « Le plus profond des eaux, c'est le lieu où brûle celui qui est là-bas (le Soleil) », *etad dhāpāṃ gambhiṣṭhaṃ yatraiṣa etat tapati.*

[35] Op. cit. (2003), pp.160-161.

[36] L'existence de liens entre les Jaiminīya Sāma-vedin et les Kauṣītakin à la fin de l'époque des Brāhmaṇa tardifs est par ailleurs avérée (comme nous le montrerons dans le premier chapitre de notre troisième partie) ; et nous verrons également que dans la suite les doctrines sotériologiques du début du JB I ont clairement influencé la Kauṣītaki Upaniṣad.

ancienne que celle de Keśin et auraient vu le jour dans le royaume des Pañcāla ? Ou bien le cadre narratif dans lequel s'intègre la doctrine spéculative a-t-il seulement pour but de mettre en scène un prototype de *kṣatriya* qui a confiance dans la capacité du sacrifice védique à procurer l'immortalité ? On peut en effet opposer le personnage de Keśin dans le KB à celui de Pravāhaṇa Jaivali dans la ChU : alors que Pravāhaṇa pourrait être considéré comme le symbole de certains *rājanya* qui à la fin de la période védique prétendaient posséder une doctrine secrète critiquant l'insuffisance du sacrifice, l'exemple de Keśin servirait au contraire à montrer qu'il a existé des membres de la classe royale en possession de la connaissance qui donne au rituel védique une pleine efficacité. Bien entendu, le texte du KB est antérieur à celui de la ChU, mais il reste possible que tous les deux s'insèrent dans une même problématique, celle de la contestation intellectuelle de la valeur du sacrifice védique developpée par certains milieux *kṣatriya* à partir de la période des Brāhmaṇa tardifs (nous reprendrons la question du rôle spéculatif des *rājanya* dans notre troisième partie).

Quoi qu'il en soit, il est remarquable que dans le KB une dernière étape du sacrifice du *soma* mettant le sacrifiant en contact avec les eaux, ait pour résultat de procurer à celui-ci le salut définitif sous la forme de *sāyujya* avec le Soleil : c'est le « bain final » (*avabhṛtha*) qui conclut l'ensemble du rite. La section qui lui est consacrée commence par déclarer que « c'est Celui qui brûle là-haut que < les sacrifiants > cherchent à obtenir par les pressurages < du Soma > »[37]. Puis, un peu plus loin, le texte décrit deux façons d'accomplir les offrandes précédant le bain final ; l'une d'entre elles s'appelle le « chemin des Āditya » (déités solaires). En XVIII, 8, 6-8, on trouve alors cette déclaration, concernant la manière dont on effectue ces oblations en prononçant l'exclamation rituelle « *vaṣaṭ* » : « les six ou huit exclamations "*vaṣaṭ*" sont le chemin des Āditya (déités solaires) ; < le sacrifiant > s'engage dans ce chemin et atteint la communauté de résidence et l'union avec les Āditya »[38]. Le but final du sacrifice du Soma est ainsi formulé avec un vocabulaire typique de la période des Brāhmaṇa tardifs, probablement influencé par les spéculations autour de rituels comme l'Agnihotra ou l'Agnicayana dans lesquels la Déité suprême est le Soleil.

I. 5. C. *Les autres sacrifices : procédés pour rendre illimités leurs fruits*

Le KB expose brièvement quelques autres sacrifices d'importance secondaire pour les Ṛg-vedin, et ce faisant il mobilise quelques doctrines spéculatives dont le contenu renvoie aux idées caractéristiques de l'époque des Brāhmaṇa tardifs. En VI, 10, le texte contient une eulogie des Sacrifices Quadrimestriels (saisonniers) en des termes qui présentent une ressemblance avec ceux du ŚB : « à l'aide des sacrifices quadrimestriels ils obtinrent les mondes célestes, tous les désirs, tous les succès, toute l'immortalité. Les sacrifices quadrimestriels sont ce Prajāpati qui est l'Année faite de vingt-quatre parties. (…) Prajāpati est le Tout ; les Sacrifices Quadrimestriels sont le Tout. C'est pourquoi celui qui sait ainsi, au

[37] XVIII, 6, 6 : *amum evaitat savanair īpsanti yo 'sau tapati.*

[38] *atha yāḥ ṣaḍ vāṣṭau vā vaṣaṭkṛtayaḥ, tad ādityānām ayanaṃ, sa etenāyanena pratipadyādityānāṁ salokátāṁ sāyujyam āpnoti*.

moyen du Tout, obtient tout »[39]. Comme dans le ŚB II, 6, 3, la réunion des trois Sacrifices Quadrimestriels est identifiée à l'Année, c'est-à-dire à Prajāpati, c'est-à-dire finalement à la totalité de ce qui existe. A la différence toutefois du ŚB, le Tout n'est pas ensuite qualifié d' « impérissable ». L'idée est plutôt ici que seul un rite qui inclut tout en lui – autrement dit, qui est illimité – permet d'obtenir un résultat total et illimité, y compris l'immortalité complète, et donc une vie céleste sans fin. On voit intervenir ici le principe selon lequel un sacrifice porte des fruits qui lui sont proportionnés : pour éviter que le rite ne produise que des résultats limités, il faut trouver la connaissance ésotérique grâce à laquelle il obtiendra une dimension illimitée. Il est remarquable que dans ce passage, on a affaire à une tout autre doctrine que celle placée dans la bouche de Keśin en KB VII, 6 : alors que le roi des Pañcāla semble rejeter la possibilité que les fruits du sacrifice soient détruits (sous-entendu : parce que, selon les craintes de certains, ils seraient limités en quantité), on admet implicitement ici qu'un sacrifice, s'il n'avait pas les dimensions cosmiques requises, pourrait ne produire que des fruits limités.

Signalons par parenthèse que la section V, 8-9 du KB consacrée aux sacrifices quadrimestriels contient une importante mise au point concernant l'un de ses rites terminaux qui est l'offrande aux *pitṛ* ou ancêtres déifiés : il semblerait qu'à ce stade le sacrifice doive se protéger contre ce qui a du rapport avec les Pères, qui ont « le déclin pour part » propre[40] ; le sens de cette expression n'est pas parfaitement clair, mais elle pourrait signifier que les *pitṛ* sont mortels (c'est-à-dire en fait soumis à *punar-mṛtyu*), de même que cela est mentionné dans le ŚB II, 1, 3. Le rite qui leur est dédié se situe dans la partie déclinante du jour, c'est-à-dire la fin d'après-midi, mais il importe de ne pas terminer le sacrifice d'une manière qui placerait définitivement le sacrifiant dans leur monde : ceci peut être fait en se déplaçant, dans l'aire sacrificielle, en direction de l'est, puis jusqu'au nord – deux directions de l'espace qui sont associées aux dieux : « on fait s'achever le < sacrifice > au nord ; en s'étant déplacé vers l'est, on vénère le Soleil. Le Soleil est en vérité le monde des dieux, les Pères sont le monde des Pères : ainsi venant du monde des Pères c'est vers le monde des dieux qu'on monte »[41]. Ce passage montre qu'à l'époque des Brāhmaṇa tardifs le *pitṛ-loka* était susceptible d'être considéré comme localisé dans une zone du ciel se trouvant *en dessous* du monde des dieux, ce dernier étant la destination que le sacrifiant souhaite atteindre après la mort. C'est peut-être parce que les Pères sont mortels que le *yajamāna* désirant obtenir l'immortalité doit éviter de se placer *in fine*, lui et son sacrifice, dans leur monde – même si ceci n'est pas dit explicitement dans ce passage du KB.

Revenons à la doctrine selon laquelle le sacrifice est susceptible de ne produire que des fruits limités, précisément quantifiables. Elle est également mentionnée dans un autre passage du KB (à la fin de XXVI, 2, à propos des expiations dans le cadre des *sattra*), où elle est placée dans la bouche de Kauṣītaki lui-même ; elle est toutefois immédiatement assortie d'un procédé spécifique permettant de rendre les résultats du sacrifice illimités : « les rites dans lesquels un nombre limité de *mantra* est employé ont des fruits limités, les rites dans lesquels un nombre illimité est employé ont des fruits illimités ; ce qui est illimité, c'est l'esprit ; l'esprit est Prajāpati ; Prajāpati est le sacrifice ; (…) on conquiert donc le limité par le limité,

[39] VI, 10, 1-2 puis 13-14 : *cāturmāsyair āpnuvant svargāl̐ lokānt sarvān kāmānt sarvā aṣṭīḥ sarvam amṛtatvaṃ, sa eṣa prajāpatir eva saṃvatsaraś caturviṃśo yac cāturmāsyāni (…), sarvaṃ vai prajāpatiḥ sarvaṃ cāturmasyāni tat sarveṇa sarvam āpnoti ya evaṃ veda.*

[40] VI, 8, 2 : *apakṣayabhājau vai pitaraḥ.*

[41] VI, 9, 14-19 : *tam evaitad udak saṃsthaṃ kurvanti, atha yat prāñca upaniṣkramyādityam upatiṣṭhante, devaloko vā āditya, pitṛlokaḥ pitaraḥ, devalokam eva tat pitṛlokād abhyutkrāmanti.*

l'illimité par l'illimité »[42]. Bien sûr, le raisonnement du début du passage joue sur le double sens du mot « illimité » (*aparimita* ou *amita*), littéralement « non mesuré », qui signifie à la fois « indéfini » et « infini ». Dans la litanie du matin (un rite lié au pressurage du Soma) il faut réciter un nombre de *mantra* qui est *aparimita*, c'est-à-dire non compté, indéfini ; il n'y a pas de règle pour en fixer le nombre, l'officiant est libre d'en réciter autant qu'il veut. Au final cette récitation produira des fruits qui seront eux aussi *aparimita*, c'est-à-dire cette fois qu'ils seront réellement infinis. Quelque sophistique que puisse nous sembler un tel raisonnement, l'important est ici qu'il repose sur une formulation archaïque de la loi du *karman*, applicable au domaine sacrificiel : il y a une relation de proportionnalité quantitative entre un acte et le fruit qu'il produit. Ce principe, qui à première vue met en cause la capacité du sacrifice védique à produire des résultats illimités (à prendre ici au sens de : durant indéfiniment dans le temps), peut en fait s'insérer dans une stratégie visant à établir que ce même sacrifice est en réalité intrinsèquement illimité.

Nous venons donc de constater que le KB semble hésiter entre deux stratégies pour sauver le sacrifice : soit il rejette totalement l'idée que l'efficacité du rite puisse être soumise à une forme de loi du *karman* (avec la doctrine du roi Keśin Dārbhya), soit il affirme que conformément à une telle loi le rite produit des fruits illimités (avec la citation attribuée à Kauṣītaki). La même hésitation se retrouve dans un passage consacré à la glorification de l'Agnihotra en KB II, 6-7. Le texte y affirme de façon frappante que « celui dont les dieux mangent une fois l'offrande, à partir de ce jour il est un immortel ». Toutefois, le raisonnement du texte est très sinueux, et on peut aisément constater qu'il ne se contente pas de professer un optimisme de principe dans le pouvoir du sacrifice védique : « Ce feu < utilisé dans le rituel > s'offre lui-même en sacrifice dans le Soleil levant ; le Soleil qui est là-bas s'offre lui-même en sacrifice dans le feu quand il se couche dans la soirée ; la nuit en vérité s'offre elle-même dans le jour, et le jour dans la nuit, l'expiration en vérité s'offre elle-même dans l'inspiration, et l'inspiration dans l'expiration. Ces six entités se sacrifient chacune dans l'autre ; celui qui connaît ces six entités présentes à l'intérieur du sacrifiant, il offre l'Agnihotra, même s'il ne fait pas < matériellement > d'offrande ; et si celui qui sait ainsi l'offre < matériellement >, il fait une offrande double. Si en sachant ainsi il offre l'Agnihotra même à partir d'une toute petite particule < de substance oblatoire >, les dieux acceptent son offrande ; et celui dont les dieux mangent une fois < l'offrande >, à partir de ce jour il est un immortel. Celui qui sait ainsi accède à une existence faite de vérité et d'immortalité. L'offrande de celui qui, sachant ceci, accomplit l'Agnihotra, est semblable à celle d'un homme qui a pour déité la confiance < dans le sacrifice >, qui dit la vérité, et qui est voué à l'ascèse. C'est pourquoi celui qui sait ainsi doit offrir l'Agnihotra »[43].

---

[42] *atha ha smāha kauṣītakiḥ, parimitaphalāni vā etāni karmāṇi yeṣu parimito mantragaṇaḥ prayujyate 'thāparimitaphalāni yeṣv aparimito mantragaṇaḥ prayujyate, mano vā etad yad aparimitaṃ prajāpatir vai mano* (...) *mitaṃ ha vai mitena jayaty amitam amitena*. Il est à noter que, d'après l'édition du KB de Srikrishna Sarma (1968, pp. 130-131), seuls certains manuscrits du KB contiennent ce passage, qui présente certaines caractéristiques d'une interpolation. Mais cela ne semble pas empêcher qu'il contienne des traditions anciennes.

[43] *sa vā eṣo 'gnir udyaty āditya ātmānaṃ juhoti asāv astaṃ yant sāye 'gnāv āditya ātmānaṃ juhoti, rātrir evāhan juhoty aho rātrau prāṇa evāpāne juhoty apāna prāṇe tāni vā etāni ṣaḍ juhvaty anyonya ātmānaṃ, sa ya etāni ṣaḍ juhvati veda ajuhvata evāsyāgnihotraṃ hutaṃ bhavati, juhvata evāsya dvir hutaṃ bhavati ya evaṃ veda, sa yadi ha vā api suruśād* (corr. : *suleśād*) *evaṃ vidvān agnihotraṃ juhoti prati haivāsyaite devā āhuti gṛhṇanti yasyo ha vā api devāḥ sakṛd aśnanti tata eva so 'mṛtaḥ satyamayo ha vā amṛtamayaḥ saṃbhavati ya evaṃ veda, tad yathā ha vai śraddhādevasya satyavādinas tapasvino hutaṃ bhavati evaṃ haivāsya hutaṃ bhavati ya evaṃ vidvān agnihotraṃ juhoti, tasmād evaṃvid agnihotraṃ juhuyād iti.*

Dans ce passage, l'accent est d'abord mis sur une connaissance ésotérique liée à l'Agnihotra : les actes du sacrifiant (offrir des libations de lait dans le feu), bien loin de constituer l'essence de ce rite, ne sont que la copie d'un rite plus vaste qui met en jeu l'univers tout entier. En fait, ce sont tous les éléments divins intervenant dans le processus cosmique qui sont perpétuellement engagés dans l'accomplissement de l'Agnihotra. On a ici affaire à une idée caractéristique de la fin de la période des Brāhmaṇa tardifs (que nous avons déjà rencontrée en commentant le texte du Sāvitra-cayana, et qui se retrouve dans la version upaniṣadique de la *pañcāgni-vidyā*, ou encore en BāU I, 5, 1) : le véritable agent du sacrifice, c'est le Tout, qui est engagé dans un processus oblatoire permanent, plutôt que le sacrifiant humain participant à un rite védique. Le sacrifice est d'ailleurs naturellement présent dans l'homme quand bien même il ne ferait aucune offrande : une activité biologique accomplie involontairement comme la respiration, constitue – qu'il le sache ou non – un fragment du grand rite cosmique. Et lorsqu'il est conscient de l'existence de ce sacrifice total, l'homme y coopère alors par la pensée, et en devient l'un des bénéficiaires : il accomplit de cette façon un Agnihotra mental.

On aurait pu s'attendre ici à ce que le KB – à l'instar de ce que feront les Upaniṣad – affirme que la connaissance ésotérique du caractère universel du sacrifice est à elle seule suffisante et dispense en conséquence d'accomplir les rites védiques. Il n'en est rien, ce qui n'est au fond pas très étonnant, puisque le KB est un ouvrage issu de milieux qui pratiquent le sacrifice védique. La connaissance ésotérique exposée au début de ce passage va donc seulement avoir pour rôle de conférer une efficacité à l'accomplissement concret des offrandes de l'Agnihotra. La première forme d'efficacité mentionnée dans le texte est somme toute parfaitement logique : l'homme qui possède le savoir concernant l'Agnihotra cosmique, et qui de plus accomplit matériellement ce même Agnihotra, fait une offrande double : la première mentale, la seconde physique. Cette explication semble en fait fort maladroite dans le contexte, puisque la suite déclare que l'homme dont les dieux mangent une seule fois l'offrande devient immortel : si une unique oblation (mentale) suffit, à quoi bon une double ? Mais c'est apparemment le seul argument dont disposent les ritualistes du KB pour rejeter l'idée que la connaissance du processus cosmique universel rend l'accomplissement matériel du rite superflu.

La fin du passage mentionne ce qui va constituer la véritable forme d'efficacité propre à la connaissance ésotérique de l'Agnihotra cosmique : cette dernière est nécessaire pour qu'une oblation biquotidienne toute simple de lait dans le feu ait la même valeur que les offrandes accomplies par un sacrifiant qui a pour déité la confiance (*śraddhādeva*), qui dit la vérité (*satyavādin*) et qui est voué à l'ascèse (*tapasvin*). Les trois caractéristiques du sacrifiant mentionnées ici sont celles d'individus qui sont en état de consécration rituelle (*dīkṣā*) : ils ont fait le vœu, tout le temps que dure le rite, de dire la vérité et de pratiquer des observances ascétiques telles que le jeûne et l'abstinence sexuelle ; quant au fait d'« avoir pour déité la confiance < dans le sacrifice > », il est souvent appliqué à des personnages du passé, plus ou moins mythiques, qui avaient voué leur vie entière au sacrifice[44], mais l'important ici est peut-être davantage l'existence d'un lien, que nous avons déjà mentionné plus haut, entre la *śraddhā* et la *dīkṣā*. Par opposition aux rites védiques *śrauta* de forme normale, qui nécessitent tous une *dīkṣā* temporaire, le rite de l'Agnihotra n'en comporte aucune, précisément parce qu'il a lieu tous les jours de façon ininterrompue. Le texte du KB II, 7 semble suggérer que, par suite de l'absence de *dīkṣā*, l'Agnihotra a moins de valeur que les sacrifices comportant une consécration, voire pas de valeur du tout – sauf si précisément le

[44] Voir la présentation (sans doute quelque peu tendancieuse) faite par Lévi du *śraddhādeva* dans « La doctrine … » (1897, réimpression 2003), pp. 114-121.

sacrifiant possède la connaissance du sens cosmique de l'Agnihotra. Autrement dit, le savoir ésotérique tiendrait lieu ici de consécration. Ceci est assez logique, car il permet de diviniser le sacrifiant en l'associant mentalement à un processus rituel cosmico-divin. Bien que ce ne soit pas explicitement dit dans le texte, on peut supposer que les dieux n'acceptent de manger l'offrande que du sacrifiant s'étant d'abord purifié par la consécration. Autrement dit, ils ne consomment les libations offertes dans le feu de l'Agnihotra que si le sacrifiant possède la connaissance ésotérique requise. Et puisque l'homme devient immortel si les dieux absorbent son offrande, il faudrait alors conclure que l'accomplissement de l'Agnihotra ne procure l'immortalité que si le rite est effectué par quelqu'un qui possède le savoir ésotérique approprié. C'est donc en ceci que consisterait principalement l'efficacité propre à la connaissance du caractère universel et transcendant du sacrifice. Au final ce passage du KB réussit une synthèse assez subtile entre deux théories apparemment contradictoires concernant l'efficacité du sacrifice védique : d'un côté, il affirme qu'une seule offrande védique suffit à procurer l'immortalité (donc, que les actes rituels limités ne produisent pas des effets seulement limités) ; d'un autre côté, que pour être efficace l'offrande de l'Agnihotra doit être accompagnée de la connaissance du caractère cosmique (donc total, illimité) de ce sacrifice. Une telle synthèse ne saurait s'appliquer qu'au seul Agnihotra, puisqu'elle repose sur l'idée que la connaissance sert à remplacer la consécration. Pour les autres rituels védiques incluant une *dīkṣā*, la logique de ce passage implique qu'ils n'ont pas besoin d'être associés à une connaissance qui viserait à leur conférer une dimension universelle : ils procurent directement l'immortalité.

Alors même que notre passage affirme que posséder la connaissance du caractère cosmique du l'Agnihotra équivaut à offrir celui-ci (mentalement), il ne va pas jusqu'à en tirer la conséquence ultime, à savoir que la connaissance peut se substituer entièrement à l'accomplissement matériel du sacrifice. Sur ce point, il n'effectue pas la mutation que l'on voit s'esquisser dans d'autres textes datant plus ou moins de la même époque, comme le TB III, 10 ou le ŚB X.

Pour conclure, on peut dire que la doctrine *dominante* dans le KB est donc une foi dans la capacité du sacrifice à procurer l'immortalité, essentiellement liée au pouvoir de la consécration ; la doctrine selon laquelle les effets du sacrifice védique pourraient s'épuiser par suite de leur caractère limité est donc globalement rejetée comme dépourvue de sens. Il n'est donc (presque) pas question dans le KB d'obtenir « la victoire sur *punar-mṛtyu* ». Pourtant – et c'est là le paradoxe – ce texte contient çà et là des traces de doctrines divergentes qui proposent des méthodes, par ailleurs caractéristiques de l'époque des Brāhmaṇa tardifs, pour rendre le sacrifice et ses fruits illimités – l'une d'entre elles étant même attribuée au fondateur de l'école en personne, Kauṣītaki.

CHAPITRE SIX

Sāma-veda : Pañcaviṃśa Brāhmaṇa et Jaiminīya Brāhmaṇa

Les milieux enseignant le Sāma-veda et assurant la formation des prêtres *udgātṛ* (qui exercent, rappelons-le, la fonction de chantres dans le sacrifice védique) sont divisés en trois branches principales, les Kauthuma, les Rānāyaṇīya et les Jaiminīya. Les deux premières de ces écoles, qui sont localisées au nord-ouest de l'Inde, autour du Kurukṣetra[1], ont produit un Brāhmaṇa principal, le Pañcaviṃśa (complété par un appendice tardif, le Ṣaḍviṃśa). La troisième école, qui semble avoir résidé au sud de la Yamunā[2], a composé, de son côté, un Jaiminīya Brāhmaṇa. Le sujet principal étudié par ces deux ouvrages est l'emploi des *sāman* dans divers rituels de pressurage du Soma, à commencer par leur modèle, le Jyotiṣṭoma (« louange de la lumière ») qui s'étend sur une seule journée (sans compter les jours de préparation) : d'autres formes en sont ensuite dérivées, certaines ne durant qu'un jour, d'autres (dites *ahīna*) durant de deux à douze jours, auxquelles il faut encore ajouter les *sattra* ou sessions sacrificielles qui s'étendent sur une période encore plus longue (et que nous avons déjà rencontrés plus haut à propos du Kauṣītaki Brāhmaṇa)[3].

La datation de ces deux Brāhmaṇa est extrêmement discutée, ne serait-ce d'abord que parce que les indianistes ne s'accordent pas quant à savoir lequel des deux est le plus ancien. Caland, qui a traduit le PB et possédait une bonne connaissance du JB, était d'avis que c'est le Jaiminīya qui a été composé en premier. Il s'appuyait à la fois sur des arguments de nature linguistique[4] et sur le fait que certains aspects du rituel, qui ont fini par devenir hors d'usage parce qu'ils choquaient une sensibilité éthique toute nouvelle, ont été supprimés dans le PB, alors qu'ils figurent encore dans le JB[5]. Ces arguments n'ont convaincu ni Keith, ni Oertel, ni Renou[6].

Une version plus sophistiquée de la thèse de Caland, et – à première vue au moins – plus convaincante, consisterait à dire que seul le noyau le plus ancien du JB, qui aurait d'abord existé sous le nom de Śāṭyāyani Brāhmaṇa, est antérieur au PB. De fait, l'existence d'un ŚāṭB nous est connue par une série de citations faites par des auteurs de la tradition brahmanique postérieure, tout spécialement Sāyaṇa, et les passages en question tirés du ŚāṭB correspondent assez exactement à certaines phrases du texte du JB actuel[7]. Les Kauthuma auraient ensuite, par réaction à ce ŚāṭB des Jaiminīya, composé leur propre texte, le PB, en traitant de manière

---

[1] C'est ce que montre Witzel dans « On the Localisation… » (1987), pp. 197-198.
[2] Selon Witzel, cette école aurait migré depuis le royaume des Pañcāla jusqu'au territoire situé au sud de la Yamunā : art. cit. (1987), p. 196.
[3] Voir W. Caland et V. Henry, *L'agniṣṭoma…*, tome I (1906), préface, VI à XI.
[4] Voir l'introduction de Caland à sa traduction du PB (1931), pp. XIX-XX.
[5] Op. cit. (1931), pp. XX-XXI.
[6] Sur ce point, voir l'introduction de Bodewitz à *The Jyotiṣṭoma Ritual…* (1990) (qui contient sa traduction du JB I, 66-364), p. 19.
[7] Witzel, « The Development of the Vedic Canon… » (1997), p. 237 ; voir aussi Bodewitz, op. cit. (1990), p. 20.

différente des éléments du rituel pourtant fondamentalement identiques. Enfin, à une date ultérieure, de nouvelles sections auraient été ajoutées au ŚāṭB par les Jaiminīya, pour former le JB actuellement disponible. Une conception chronologique de ce type a été soutenue par Witzel, dans « The Development of the Vedic Canon… »[8] : pour Witzel, alors qu'il existe dans le JB un noyau ancien racontant des histoires où les tribus du Pañcāla jouent un rôle proéminent (correspondant aux contenus du ŚāṭB, composé au Pañcāla), d'autres passages contiennent des mentions géographiques qui font penser à une localisation de l'école un peu plus méridionale (au sud de la rivière Yamunā), ce qui s'expliquerait en supposant que postérieurement à la composition du ŚāṭB les Jaiminīya ont migré vers le sud et y ont ensuite arrangé, au moyen de diverses additions au noyau ancien, leur texte final, le JB.

Cependant, dans *The Jyotiṣṭoma ritual*, Bodewitz juge que l'antériorité du ŚāṭB par rapport à un supposé JB « final » est mal établie. Il pense qu'en fait il pourrait s'agir, non pas de deux ouvrages distincts, mais de deux appellations différentes pour un seul et même Brāhmaṇa : en effet les citations du ŚāṭB qui sont parvenues jusqu'à nous sont à peu près identiques à certaines phrases du JB disséminées dans *toutes* les parties de cet ouvrage – y compris dans les sections qui ajoutent un matériau nouveau par rapport au PB et qui ne donnent donc pas l'impression d'avoir été composées antérieurement à celui-ci ; dans ces conditions, on ne peut pas isoler dans le JB un « noyau ancien » auquel se rapporteraient exclusivement les citations connues du ŚāṭB. De plus, il faut tenir compte du fait que le JB est – de l'aveu unanime – un ouvrage d'une grande originalité, avec sa façon de développer en détail l'interprétation des éléments du rituel en y adjoignant des anecdotes narratives et légendaires : puisque, du PB et du JB, l'un des deux ouvrages doit connaître l'autre et s'en démarquer, il est plus plausible de considérer que c'est le JB tout entier qui, selon l'expression de Bodewitz, « forms a break away »[9], introduit une rupture dans sa manière de traiter les éléments du rituel sāma-védique, par rapport à la tradition du PB. Enfin, il existe bien une réaction des Kauthuma aux contenus du JB, mais il faut la chercher dans cet appendice tardif au PB qu'est le Ṣaḍviṃśa B, où certaines conceptions des Jaiminīya sont explicitement critiquées[10].

Nous ne chercherons pas ici à départager les thèses en présence, mais il sera tout de même possible de montrer que dans le PB les contenus spéculatifs typiques de l'époque des Brāhmaṇa tardifs sont complètement absents, par contraste avec le JB. Ceci semble aller dans le sens d'une antériorité du PB, mais en toute rigueur on ne peut pas déterminer si les rédacteurs du PB ne connaissent pas encore les concepts-clés de l'époque des Brāhmaṇa tardifs, ou s'ils gardent simplement le silence sur eux parce qu'ils les rejettent complètement. A tout le moins, l'examen du texte du PB nous amène donc à la conclusion que les idées développées dans le PB sont particulièrement conservatrices, à la différence de ce qu'on va rencontrer dans le JB où figurent des spéculations comparables à celles du TB III,10-12, du KB ou du ŚB.

[8] « The Development… » (1997), pp. 307-308 ; voir aussi, du même auteur, « On the Localization… » (1987), pp. 195-196.
[9] *The Jyotiṣṭoma Ritual* (1990), p. 20.
[10] Ibidem.

I. 6. A. *Une absence de mention de la « remort » dans le* Pañcaviṃśa Brāhmaṇa

On ne trouve trace, ni de l'expression *punar-mṛtyu*, ni du groupe verbal *punar MṚ* dans le texte du Pañcaviṃśa B ; il n'y est donc évidemment pas question de développer l'idée qu'un procédé rituel (tel que la récitation de certains *sāman* pendant le sacrifice du Soma) permette de triompher de la « remort ». Ceci est un point commun avec les textes antérieurs aux Brāhmaṇa tardifs. Pour autant, cela ne veut pas dire que l'on croie que le sacrifice védique procure l'immortalité : comme les Saṃhitā du Yajurveda Noir, le PB affirme certes que le rite somique permet au sacrifiant de monter au ciel, mais il n'envisage jamais que cette existence céleste soit appelée l' « immortalité ». Davantage même, le texte affirme par deux fois (en XXII, 12, 2 et en XXIII, 12, 3) que la seule absence de mort à laquelle l'être humain puisse prétendre, c'est le fait de vivre cent années sur terre, alors que les dieux, eux, ont semble-t-il accès à une protection définitive contre la mort : « les dieux eurent peur de la mort, ils se réfugièrent auprès de Prajāpati. Il leur conféra l'immortalité au moyen de ce rite de neuf jours. L'immortalité pour l'homme, c'est en vérité d'atteindre la durée de vie complète (*etad vāva manuṣyasyāmṛtatvaṃ yat sarvam āyur eti*) et de prospérer »[11]. Il est remarquable que la formule employée ici pour définir l'absence de mort soit pratiquement identique mot pour mot à celle que l'on trouve dans la Maitrāyaṇī Saṃhitā (et que nous avions déjà cité plus haut) : *etád vái manuṣyàsyāmṛtatvám̐ yát sárvam ā́yur éty*[12].

Faudrait-il alors en conclure que le PB – puisqu'il se refuse à dire que le sacrifiant monté au ciel sera immortel, tout comme à avancer la possibilité qu'il soit sujet à la « remort » – rejette toute espèce de spéculation sur l'existence post-mortem du sacrifiant ? En réalité, la situation n'est pas si simple. Car, si le texte ne parle jamais de « remort », il promet en revanche onze fois, entre le chapitre XI et le chapitre XVI (dans une section consacrée à la session sacrificielle de Soma de douze jours (Dvadaśāha)), que celui qui chante (c'est-à-dire fait chanter à son bénéfice par l'*udgātṛ*) divers *sāman* dûment répertoriés « ne tombe pas du monde céleste » (*svargāl lokān na cyavate*). Ainsi en XI, 5, 22 : « un *sāman* qui provient d'un *ṛṣi* (le *gautama sāman*) est approprié pour < atteindre > le ciel. Celui qui l'utilise dans la louange ne tombe pas du monde céleste »[13].

Or, la « chute » du sacrifiant du haut du monde céleste est à considérer comme un précurseur archaïque de *punar-mṛtyu*, et un texte antérieur aux Brāhmaṇa tardifs comme la MS, quoique ne connaissant pas encore le vocabulaire de la « remort », contient déjà (en un unique passage) la description d'un sacrifiant qui retombe du ciel sur la terre (voir deuxième partie, chapitre 3). Sur ce point également, on peut donc rapprocher le PB de la MS[14]. La

---

[11] PB XXII, 12, 1-2 : *devā vai mṛtyor abibhayus te prajāpatim upādhāvaṃs tebhya etena navarātreṇāmṛtatvaṃ prāyacchat / etad vāva manuṣyasyāmṛtatvaṃ yat sarvam āyur eti vasīyān bhavati.*

[12] MS II, 2, 2 (2).

[13] PB XI, 5, 22 : *sāmārṣeyavat svargāya yujyate svargāl lokān na cyavate tuṣṭuvānaḥ* (...). Schéma analogue en XI, 8, 14 ; XI, 9, 6 ; XI, 10, 23 ; XII, 3, 23 ; XIII, 9, 19 ; XIII, 11, 22 ; XIV, 9, 16 ; XIV, 10, 5 ; XV, 3, 13 ; XV, 5, 11. Une autre séquence contenant la formule *svargāl lokān na cyavate tuṣṭuvānaḥ* se trouve dans les livres II-III : II, 6, 2 ; II, 12, 2 ; II, 15, 2 ; III, 2, 2 ; III, 5, 2.

[14] Caland avait déjà en son temps remarqué certains passages (différents toutefois de ceux que nous venons de citer) indiquant que les rédacteurs du PB connaissaient la MS : voir l'introduction à sa traduction du PB (1931), p. XXI.

question est alors de savoir si le PB est à considérer comme un Brāhmaṇa ancien, assez proche dans le temps de la rédaction finale de la MS, ou bien s'il a été rédigé à date plus tardive par des milieux conservateurs continuant à s'accrocher à des conceptions traditionnelles proches de celles la MS et refusant les innovations spéculatives. Il ne nous apparaît pas exactement possible de trancher entre ces deux conceptions.

La seule concession aux spéculations plus récentes se trouve sans doute dans le dernier chapitre du PB. En XXV, 18, le texte expose un *sattra* d'un type bien particulier, puisqu'il est censé durer mille ans, et n'est pour cette raison accessible qu'aux dieux ; c'est en fait celui qu'ont accompli au commencement les *viśvasṛj* (« créateurs de l'univers »). Le passage présente un certain nombre de points communs avec TB III, 12, 9, 3-8, qui décrit également un rite attribué aux *viśvasṝj* (lequel y est toutefois présenté comme symboliquement accessible aux sacrifiants humains au moyen de l'accomplissement d'une forme modifiée d'Agnicayana)[15]. Le chapitre XXV, qui clôt le PB, s'achève en énonçant les fruits de l'accomplissement de cette session sacrificielle de mille ans : « ceux qui pratiquent ce rite atteignent l'identité de résidence avec le *brahman*, l'égalité de rang et l'union avec lui » [16]. Le vocabulaire employé ici (c'est avec le *brahman* qu'on obtient l'union, plutôt qu'avec telle ou telle divinité) signale le caractère tardif du passage, mais on ne peut pas être sûr que *l'ensemble* du PB date d'une époque aussi récente : il pourrait s'agir d'un ajout fait *in fine* postérieurement à la rédaction du reste de l'ouvrage, au moment où l'on adjoignait aussi l'appendice constitué par le chapitre XXVI, le Ṣaḍviṃśa B. On peut même se demander si, au fond, ce dernier paragraphe du PB ne contient pas une critique assez ironique de la notion de *sāyujya* : il s'agirait d'y affirmer que l'union avec le *brahman* est accessible aux seules divinités, mais sûrement pas aux sacrifiants humains, puisqu'ils ne peuvent pas accomplir un *sattra* qui dure mille années.

I. 6. B. *Les spéculations sur les moyens d'échapper à la « remort » dans le* Jaiminīya Brāhmaṇa

Quoique bien présentes dans le JB, les spéculations sur l'existence post-mortem semblent n'y jouer qu'un rôle marginal. Nous excluons du champ de notre étude le JB I, 1-65, qui constitue une addition tardive, ayant servi de source aux premières spéculations upaniṣadiques sur la renaissance : nous lui consacrerons un chapitre spécial dans notre troisième partie. Dans le reste de l'ouvrage, *punar-mṛtyu* apparaît deux fois en I, 245-246, et le groupe verbal *punar MṚ* une fois en I, 252 ; à quoi il faut ajouter une mention indirecte en II, 350-351 ; d'autre part, l'*akṣiti* des actes sacrificiels figure en II, 53-54 et en II, 66. Compte tenu du volume de l'ouvrage, ce n'est finalement pas beaucoup. Si les Sāma-vedin ayant composé le JB connaissent bien toutes ces idées, ils ne semblent cependant pas les placer au premier plan de leurs préoccupations.

Les deux premières occurrences de la « remort » sont situées dans l'ensemble formé par les sections I, 233 à I, 341, qui, de l'avis de Bodewitz, constitue une « addition » au corps

[15] Voir le chapitre trois de notre première partie.
[16] PB XXV, 18, 6 : *brahmaṇaḥ salokátāṁ sārṣṭitāṁ sāyujyaṃ gacchanti ya etad upayanti.*

principal du texte, dans la mesure où il n'a pas de parallèle dans le PB, mais un court parallèle dans le Ṣaḍv B, et où il n'expose aucun aspect nouveau du rituel, étant uniquement consacré à des spéculations ésotériques de type Āraṇyaka[17]. Bodewitz suggère donc que ce groupe de sections pourrait être un peu postérieur au PB, mais antérieur au Ṣaḍv B[18].

Le texte de I, 245 est inséré dans un ensemble consacré au thème de la « *virāj* ». Ce terme signifie littéralement « souveraineté » (*rāj*) qui se diffuse (*vi*) au loin, et apparaît pour la première fois, au sein du corpus védique, dans l'hymne au Puruṣa de la Ṛg-veda Saṃhitā (X, 90) : « la *virā́j* est née de celui-ci < le Puruṣa >, et de la *virā́j* est né le Puruṣa »[19], est-il dit dans la strophe 5 de l'hymne, qui décrit le début du processus cosmogonique. Cette entité mystérieuse y serait, d'après M. Mauss, « divinisée et portée au rang de substance universelle »[20]. En réalité, le texte du Puruṣa-sūkta n'est pas si clair : ce sont les textes postérieurs à la Ṛg-veda Saṃhitā qui nous permettent d'interpréter ainsi la nature de la *virā́j*, dans la mesure où elle va régulièrement y être identifiée à *ánna*, la « nourriture », qui est la puissance cosmique permettant à tous les êtres de vivre – y compris les dieux – si bien qu'ils en sont eux-mêmes constitués. Le contenu de la notion de *virāj* est toutefois encore beaucoup plus complexe, dans la mesure où ce même terme désigne aussi le nom d'un mètre védique, composé de quatre *pāda* (quarts de strophe) de dix syllabes chacun : « parmi tous les mètres », employés dans le rituel, et spécialement dans la récitation sāma-védique, « celui à qui cette propriété d'être et de créer de la nourriture est attachée (…), c'est la *virāj* » (M. Mauss)[21]. Le nombre dix lui est en conséquence spécifiquement associé, et tout ce qui a dix parties, comme les dix doigts ou les dix *prāṇa* (airs vitaux et facultés sensorielles) présents dans le corps humain, est alors susceptible de la représenter.

Le JB I, après avoir tenté (en 233-244) de mettre en lumière les correspondances numériques entre la *virāj* et les divers nombres de vers utilisés dans l'Agniṣṭoma, offre une anecdote (en 245-246) qui fournit le cadre pour introduire certaines innovations spéculatives concernant la *virāj*. Ce passage met en scène un brahmane du royaume de Videha (au nord-est de l'Inde) nommé Sucitta Śailana : proche de la cour du roi Janaka, il craint d'être supplanté par les prestigieux brahmanes que le roi vient de faire venir du pays des Kuru-Pañcāla pour officier dans son sacrifice ; pour faire éclater sa supériorité, il développe une spéculation sur les trois formes de la *virāj*, dont les brahmanes invités ignorent tout, puisque, traditionnellement, le corpus védique parle de la *virāj* au singulier. Voici l'essentiel du passage :

« Il y a ces trois *virāj*, la divine, la sacrificielle, l'humaine. A leur propos, Sucitta Śailana eut une conversation avec Janaka, < le roi > du Videha. Il (J) dit : « La confiance dans le sacrifice s'est emparée de moi : que l'on invite des prêtres pour moi ». On amena pour lui des prêtres du pays des Kuru-Pañcāla. Lorsqu'ils furent arrivés, Sucitta Śailana eut cette crainte : « Il (J) pourrait me mépriser comme < le font > les brahmanes itinérants qui circulent sur le territoire situé aux confins < du pays des *ārya* >. Il dit : « O roi, j'ai une remarque à faire. Il y a ces trois *virāj* qui sont assoiffées[22], qui contiennent tous les objets désirés, et sont appelées

[17] Bodewitz, *The Jyotiṣṭoma Ritual* (1990), p. 15.
[18] Ibidem.
[19] *tásmād virā́ḍ ajāyata / virā́jo ádhi pū́ruṣaḥ.*
[20] M. Mauss, « Anna-Virāj », in *Mélanges d'indianisme offerts à S. Lévi* (1911), p. 336.
[21] Art. cit. (1911), pp. 333-334.
[22] C'est-à-dire qu'il y a en elles un manque, qui est métaphoriquement désigné par la soif. A ceci fera écho dans la suite du texte l'idée que les *virāj* ont en elles une lacune (elles sont *nyūna*), c'est-à-dire un vide dans lequel le sacrifiant peut venir s'installer. La correction de Bodewitz (*tṛpyanti* à la place de *tṛṣyantīs*), véhiculant l'idée de satisfaction et de complétude, est ici difficilement défendable car elle entre en contradiction avec l'idée que les *virāj* manquent de quelque chose. Nous corrigeons donc par *tṛṣyanti*.

« nourriture ». Celui qui te place à l'intérieur de celles-ci, c'est lui que tu dois choisir pour être ton prêtre *udgātṛ*. En vérité c'est lui qui apporte ces objets de désir qu'elles (les *virāj*) contiennent. Il transporte également < le sacrifiant > au-delà de la « remort », celui qui sait ainsi (245) »[23].
« (…) La *virāj* divine consiste dans ces mondes. Elle comporte une lacune : c'est dans le but d'< y > placer le sacrifiant qu'elle comporte une lacune : il (l'*udgātṛ*) y place le sacrifiant. (…) Quant à la *virāj* sacrificielle, elle est l' < hymne > Bahiṣpavamāna. Elle comporte une lacune (…) Quant à la *virāj* humaine, elle consiste dans les < dix > *prāṇa* dans l'homme. Elle comporte une lacune. (…) Ces trois *virāj* sont un ombilic. On obtient les objets désirés qui sont contenus en elles. On réside ici en elles et on est affranchi de la « remort », on mange de la nourriture avec beaucoup d'autres gens en ce monde (246) » [24].

De telles spéculations sur la *virāj* permettent d'autant mieux à Sucitta Śailana de l'emporter par sa connaissance ésotérique sur les brahmanes étrangers que leur enjeu ultime est ici des plus cruciaux : il s'agit de fournir une méthode pour échapper à la « remort ». Nous avons ici affaire à l'idée, assez répandue dans les textes des Brāhmaṇa tardifs, que c'est la possession d'une connaissance ésotérique qui va permettre au sacrifice de procurer la victoire sur *punar-mṛtyu* ; toutefois, l'originalité de ce passage est d'affirmer que c'est l'officiant *udgātṛ* qui doit détenir ce savoir, et surtout qu'il s'agit d'un savoir concernant la *virāj*, ou plutôt les différentes formes de celle-ci. Le JB est en fait le seul des Brāhmaṇa tardifs à conférer à la *virāj* le pouvoir d'écarter la « remort ». On peut seulement citer un second texte qui va dans le même sens : c'est l'Aitareya Brāhmaṇa I, 6 ; encore ne contient-il pas de mention explicite de *punar-mṛtyu*, ce qui n'est pas étonnant, puisqu'on considère en général qu'il appartient à la couche des Brāhmaṇa anciens, à l'époque desquels le terme *punar-mṛtyu* n'était pas encore en usage. Ce passage de l'AB, après avoir proclamé que le mètre *virāj* contient en lui tous les autres mètres, affirme que « celui qui, sachant ainsi, utilise deux vers de *virāj*, il gagne le pouvoir de tous les mètres, il jouit du pouvoir de tous les mètres, il jouit de l'union (*sāyujya*), de l'identité de forme et de la communauté de résidence avec tous les mètres, il devient un mangeur de nourriture, un maître de la nourriture, avec sa progéniture il jouit de la nourriture appropriée »[25]. Nous avons vu précédemment que l' « union » avec une divinité, dans certains textes des Brāhmaṇa tardifs, permet d'échapper à la « remort » ; avec l'AB, nous avons affaire à un texte vraisemblablement antérieur, mais il y a tout lieu de penser que cette « union » y signifie déjà l'accession du sacrifiant à une immortalité

---

[23] *tā etās tisro virājo daivī yajñiyā mānuṣī, etāsu ha sucittaś śailano janakam vaidehaṃ samūde. sahovāca śraddhām āvidad* (corr. Caland : *śraddhā māvidad*) *ṛtvijo me hvayantv iti. tasmai ha kurupañcālān ṛtvija ūhuḥ. teṣu hāgateṣu śailano bibhayāṃcakāra gacchad brāhmaṇā* (corr. Bodewitz : *gacchadbrāhmaṇā*) *ivodantāyāṃ vāhana* (corr. Bodewitz : *vāhino) laghūyed iti. sa hovāca samrāḍ vākyam evam* (corr. Caland : *me*) *astūti. tisro vā imā virājo tṛṣyantīs* (corr. : *tṛṣyanti*) *sarvakāmā annābhidhānāḥ. tāsu sma tvā yo 'ntar avadadhāti tasmai vodgātāram* (corr. Caland : *taṃ smaivodgātāraṃ*) *vṛṇīṣva. sa vāva teṣāṃ kāmānām abhivoḍhā. ya etāsu kāmās* (corr. Bodewitz : *abhivoḍhā ya etāsu kāmās.*) *sa u eva punarmṛtyor ativoḍhā ya evaṃ vedeti.*

[24] *saiṣā daivī virāḍ yad ime lokāḥ. sā nyūnā. yajamānāvadhānāyaiva tan nyūnā. tad antar yajamānam avadadhāti.* (...) *athaiṣā yajñiyā virāḍ yad etā bahiṣpavamānyah. sā nyūnā.* (...) *athaiṣā mānuṣī virāḍ yad ime puruṣe prāṇāḥ. sā nyūnā.* (...) *nābhir vā etās tisro virājaḥ. abhi ha tān kāmān āpnoti ya etāsu kāmā api tv iha teṣu bhavaty ati ha punarmṛtyu* (corr. Bodewitz : *punarmṛtyuṃ*) *mucyate bahupuruṣam asmin loke 'nnam atti.*

[25] *sarveṣāṃ chandasāṃ vīryam avarunddhe sarveṣāṃ chandasāṃ vīryam aśnute sarveṣāṃ chandasāṁ sāyujyaṁ sarūpatāṁ salokátām aśnute 'nnādo 'nnapatir bhavaty aśnute prajayānnādyaṃ ya evaṃ vidvān virājau kurute.*

véritable[26], qui résulte du fait que, dans son existence post-mortem, il obtient un nouveau corps subtil et divin, fait de l'essence des mètres utilisés dans le sacrifice. Ici, c'est la connaissance de la *virāj* qui est réputée produire ce résultat. On retrouve également le lien habituel entre la *virāj* et la nourriture, et il y a lieu de se demander si dans ce passage l'immortalité promise au sacrifiant ne serait pas liée au fait que la *virāj* lui procurera indéfiniment les aliments nécessaires pour sustenter son existence céleste.

Mutatis mutandis, la question se pose aussi de savoir si dans le JB I 245-246, ce n'est pas parce que la connaissance de la *virāj* va constamment procurer au sacrifiant de la nourriture, qu'elle permettra à celui-ci d'échapper à un *punar-mṛtyu* survenant par épuisement des réserves d'aliments dans l'au-delà. Il est vrai que ceci ne figure pas explicitement dans le texte, puisqu'on n'y voit nullement apparaître le thème de la mort de faim dans le monde céleste, tel qu'il était allusivement présent dans le TB ou le KB ; au contraire, il est bien dit en I, 246 que c'est « en ce monde-ci », *asmin loke*, et non pas au ciel, que la connaissance de la *virāj* donne à manger à beaucoup de gens à la fois. Il n'empêche : la meilleure explication du pouvoir salvateur de la *virāj* à l'égard de la « remort », consiste certainement à penser qu'une fois placé à l'intérieur de la *virāj* le sacrifiant est certain de ne jamais manquer de la nourriture nécessaire à la prolongation indéfinie de son existence. A la fin de I, 252, le JB va d'ailleurs présenter le fait d'échapper *en général* à la faim et à la soif comme un des résultats de la connaissance des *virāj*, ou plus exactement, de la connaissance du fait que le soleil brille au-dessus des *virāj*.

C'est d'abord le groupe verbal *punar MṚ* qui apparaît en I, 252. Les sections I, 251-252 sont situées au sein d'un ensemble de considérations ésotériques à propos du rite de l'Agniṣṭoma, allant de JB I, 245 à I, 298 ; elles sont consacrées à l'exposé des *saṃpad* (« congruences numériques ») qui existent entre, d'une part, les éléments constitutifs des différents *sāman* employés au cours du Jyotiṣṭoma, et d'autre part, les parties du temps et celles du corps humain : lorsqu'on est en possession d'un tel savoir, on « obtient », à titre de résultat de l'emploi des *sāman* dans le sacrifice, les différentes subdivisions du temps, ainsi qu'un corps dont la suite expliquera qu'il est fait pour remplacer l'organisme physique et mortel. Voici, à titre d'illustration, le début de l'énumération de ces *saṃpad* contenue en I, 251 ; il concerne les hymnes exécutés en employant une mélodie (*sāman*) lors du premier pressurage de Soma qui a lieu le matin, puis lors du second qui est réalisé à midi (le troisième et dernier de la journée ayant lieu dans la soirée) :

« Les 'hymnes à la louange du beurre' (*ājyāni*) comportent quinze < stances > [27]. Il y a quinze nuits dans le demi-mois où < la lune > croît. C'est celles-ci qu'on obtient par eux. Il y a dix doigts de la main et quatre cuisses-et-genoux, ce qui est situé au-dessus du nombril constitue le quinzième < élément >. C'est ceux-ci qu'on ajoute ici.

L' 'hymne de louange du milieu du jour' (*mādhyaṃdina*) comporte quinze < stances >[28]. Il y a quinze nuits dans le demi-mois où < la lune > décroît. C'est celles-ci qu'on obtient par lui. Il

[26] Voir le chapitre cinq de notre deuxième partie.

[27] Pour chanter chacun des trois *ājyā-stotra*, lors du pressurage du matin, « on fait des trois stances qui le composent, quinze stances, au moyen de diverses répétitions » (Caland et Henry, *L'agniṣṭoma…*, vol. 1 (1906), p. 237). « La première stance, introduite par < l'exclamation rituelle > *hum*, est redite trois fois ; la deuxième, une ; la troisième, une ; et c'est la première tournée. Ensuite la première stance, introduite de même, est chantée une fois ; la deuxième, trois ; la troisième, une : deuxième tournée. Enfin, toujours avec une même introduction, la première et la deuxième stance, une fois, et la troisième, trois » (ibidem). Cela fait un total de quinze.

[28] Le *mādhyaṃdinapāvamana-stotra* chanté lors du pressurage du midi « comporte huit stances de *sāman*, dont on fait quinze stances » (Caland et Henry, *L'agniṣṭoma…*, vol. 2 (1907), p. 279) par une série de répétitions :

y a dix doigts de pieds et quatre cuisses-et-genoux ; ce qui est situé en-dessous du nombril constitue le quinzième < élément >. C'est ceux-ci qu'on ajoute ici.
Les 'hymnes de louange dorsaux' (*pṛṣṭhāni*)[29] comportent dix-sept < stances >[30]. Il y a douze mois et cinq saisons. C'est ceux-ci qu'on obtient par eux. Il y a dix doigts de la main et sept *prāṇa* dans la tête. Cela fait dix-sept < éléments >. C'est ceux-ci qu'on ajoute ici »[31].

Le texte de I, 252 nous permet ensuite de mieux comprendre la nature exacte des gains procurés par la connaissance des *saṃpad* qui viennent d'être énumérées : « Celui qui sait ainsi, après s'être placé lui-même dans les jours et les nuits, les demi-mois, les mois, les saisons, l'année – dans tout cela –, il transcende la mort qui se produit dans le ciel (*taṃ mṛtyuṃ tarati yas svarge loke*). Celui qui sait ainsi ne remeurt pas (*na… punar mriyate*). Ses os sont formés des stances et ses chairs des mélodies. Celui qui a repoussé le mal au loin, qui s'est débarrassé de son corps, et qui est passé de l'autre côté, c'est de la mort sous la forme de son corps[32] qu'il s'est débarrassé »[33].

On comprend ainsi que le résultat procuré consiste à obtenir une existence indéfiniment prolongée dans le temps, qui se déroule dans le monde céleste, après l'abandon du corps physique. D'une part, on s'est soi-même « placé dans » la sucession indéfiniment réitérée des éléments du temps : il est notable qu'ici, à la différence d'autres textes de l'époque des Brāhmaṇa tardifs, il ne s'agit pas de passer *au-delà* de la succession des jours et des nuits, dans un royaume situé hors du temps ; il s'agit plutôt d'être uni à leur succession qui ne s'arrête jamais, peut-être pas au sens d'un véritable *sāyujya* avec eux, mais en tout cas cela veut dire que l'on vit « dans » une durée qui n'en finit pas. D'autre part, on a obtenu un nouveau corps céleste, bien différent de l'organisme matériel que l'on possédait sur terre : ce dernier était intrinsèquement mortel, au point qu'il puisse être identifié à la mort, et que

---

trois stances dans le mètre *gāyatrī* sont sucessivement chantées sur deux mélodies différentes (2 fois 3 = 6), une stance dans le mètre *bṛhatī* et une autre dans le mètre *satobṛhatī* sont transformées en trois stances puis chantées deux fois (2 fois 3 = 6), puis on termine par trois stances dans le mètre *triṣṭubh*, soit un total de quinze stances.

[29] Les quatre *pṛṣṭha-stotra* sont chantés lors du pressurage du midi. Ils sont définis par le fait que « les *sāman* qu'on y emploie sont capables d'être utilisés comme *pṛṣṭha*, c'est-à-dire d'être chantés deux fois avec un autre *sāman* inséré entre eux deux » (Eggeling, dans le tome 2 de sa traduction du ŚB (1885), p. 339, note 2). Le mot *pṛṣṭha* signifie dans ce contexte, par métaphore, une « enveloppe dorsale », parce que ces *sāman* peuvent exercer une fonction enveloppante. Eggeling note également qu'ils ne jouent pas cette fonction dans le cadre d'un *jyotiṣṭoma* (qui dure une journée) : c'est dans le rite de pressurage de *soma* durant six jours (*ṣaḍaha*) qu'on leur assigne une telle fonction lors des exécutions mélodiques du midi.

[30] Selon Caland et Henry (op. cit, vol. 2 (1907), p. 308) dans chaque *pṛṣṭha-stotra* on applique à trois stances la méthode de chant dite *garbhinī* qui consiste en trois reprises : trois fois la première stance, une fois les deux autres (soit un total de cinq), c'est la première reprise ; puis une fois la première stance, trois fois la deuxième, une fois la troisième (soit un total de cinq) : deuxième reprise ; et enfin pour la troisième reprise, une fois la première stance, trois fois la deuxième et trois fois la troisième (soit un total de sept). Cela fait en tout dix-sept stances chantées.

[31] *pañcadaśāny ājyāni bhavanti pañcadaśāpūryamānasyārdhamāsasya rātrayaḥ. tad eva tenāpnoti. daśa hastyāṅgulayaś catvāry ūrvaṣṭhīvāni yad ūrdhvam nābhes tat pañcadaśam. tad evātropasaṃdadhāti.*
pañcadaśo mādhyaṃdinaḥ pañcadaśāpochato 'rdhamāsasya rātrayaḥ. tad eva tenāpnoty. daśa padyāṅgulayaś catvāry ūrvaṣṭhīvāni yad avācīnaṃ nābhes tat pañcadaśam. tad evātropasaṃdadhāti.
saptadaśani pṛṣṭhāni. dvādaśa māsāḥ pañcartavaḥ. tad eva tenāpnoti. daśa hastyāṅgulayas sapta śīrśan prāṇāḥ. tat saptadaśam. tad evātropasaṃdadhāti.

[32] Nous suivons ici, pour l'essentiel, l'interprétation de Bodewitz.

[33] *sa haivaṃ vidvān ahorātrayor ardhamāsaśo māsaśa ṛtuśas saṃvatsaraśa etasmin sarvasminn ātmānam upasaṃdhāya taṃ mṛtyuṃ tarati yas svarge loke. naivaṃvit punar mriyate. tasya harṅmayāny asthāni bhavanti sāmamayāni māṃsāni. sa eṣo 'pahatapāpmā dhūtaśarīro 'tītyaitam mṛtyuṃ śarīraṃ dhūnute.*

l'abandonner, ce soit s'affranchir du mal. Il ne s'agit pas ici, semble-t-il, d'un rejet du corps motivé par un mépris ascétique pour ce qui est matériel, mais plutôt de l'affirmation que tout ce qui est matière grossière est contaminé par la mort, qui elle-même n'est pas différente du mal. Le corps subtil obtenu dans le ciel, est au contraire immortel[34] – ce qui veut dire qu'il n'est pas soumis à *punar-mṛtyu*, dont le texte donne ici une définition précise : elle est la mort « qui se trouve dans le ciel », *yas svarge loke*. Le passage, il est vrai, n'emploie pas explicitement l'expression *punar-mṛtyu* pour désigner ce phénomène qui interrompt la vie du sacrifiant monté au ciel, mais la proximité de la phrase « il transcende la mort qui se produit dans le ciel » avec le groupe verbal *na punar mriyate* (« il ne 'remeurt' pas ») contenu dans la phrase suivante ne laisse aucun doute sur le fait qu'il s'agit bien ici de décrire ce qu'on appelle ailleurs *punar-mṛtyu*.

La définition de la « remort » fournie par ce passage revêt un intérêt pour l'exégèse des idées védiques : elle permet d'exclure la thèse défendue par J. Jurewicz, selon laquelle dans le JB on envisage que le phénomène de la « remort » puisse se produire sur terre[35] ; et par voie de conséquence, elle interdit de comprendre que l'expression *punar-mṛtyu* y désigne un véritable *cycle* de morts indéfiniment réitérées, qui auraient lieu alternativement sur terre et dans le ciel. L'introduction explicite de la notion de « cycle » des existences successives n'intervient pas avant les Upaniṣad anciennes, et elle présuppose d'ailleurs une description du phénomène de la renaissance sur terre, censé faire suite à la « remort » dans le ciel – or, ce type de description est tout à fait absent dans les textes antérieurs aux Upaniṣad[36].

Le texte de JB I, 252 se clôt par un retour assez énigmatique sur les spéculations concernant les *virāj* : le lien avec l'affranchissement à l'égard de *punar-mṛtyu* précédemment mentionné n'est pas explicité, mais ce n'est peut-être pas un hasard que le but visé ici soit de ne jamais manquer de nourriture. Plus exactement, ce passage expose un savoir ésotérique qui glisse insensiblement du thème des *virāj* à celui de la position du soleil dans le ciel : « Il y a deux *virāj*, la divine et l'humaine. Le Soleil brille, les ayant transcendées. Il y a quatre directions principales, quatre régions intermédiaires et deux mondes : c'est la *virāj* divine. Et maintenant l'humaine : il y a quatre mangeurs et six mangés ; le brahmane, le *kṣatriya*, le *vaiśya* et le *śūdra*[37] sont les mangeurs, et la vache, le cheval, la chèvre, le mouton, le riz et l'orge sont les mangés. Les ayant transcendées toutes deux, le Soleil brille. Il n'y a donc ni chaleur ni froid < pour lui >[38]. Il n'a ni faim ni soif, et il ne manque pas de moyen de subsistance. Celui qui sait ainsi n'a ni faim ni soif, il ne manque pas de moyen de subsistance »[39].

---

[34] La doctrine défendue dans ce texte comporte une part non expliquée : de quelle nature est le corps du sacrifiant qui est monté au ciel *sans avoir cette connaissance ésotérique* et qui devra en conséquence subir la « remort » là-haut ? N'a-t-il pas lui aussi obtenu un corps subtil ? D'où vient alors qu'il a un sort différent de celui de l'initié ?

[35] Voir *Fire…* (2016), p. 585, concernant l'interprétation du JB I, 46 : J. Jurewicz suppose que dans ce texte la « remort » pourrait désigner le fait, pour le sacrifiant, après être retombé du ciel sur terre, de devoir mourir une nouvelle fois *dans ce bas monde*. Elle juge injustifiée l'interprétation de Bodewitz, selon qui la « remort » mentionnée dans le passage en question a lieu dans la partie inférieure *du ciel* – cependant, Bodewitz connaît parfaitement la façon dont le reste du JB conçoit *punar-mṛtyu* !

[36] à l'exception d'un passage du Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa, le JUB III, 28, 4 (voir deuxième chapitre de notre troisième partie). Quant à la MS I, 8, 6, nous verrons qu'elle contient seulement une *allusion* au phénomène de la renaissance.

[37] C'est-à-dire les quatre classes de la société védique : brahmanes, guerriers, agro-pasteurs, serviteurs.

[38] Nous suivons ici l'interprétation de Bodewitz.

[39] *athaite daivī ca mānuṣī ca virājau. tayor eṣa etad ādityo 'dhyūḍhas tapati. catasro diśaś catvāro 'vāntaradeśā dvāv imau lokau. eṣā daivī virāṭ. atha mānuṣī. catvāro 'ttāraṣ ṣaḍ ādyāḥ. brāhmaṇaś ca*

On ne sait pas au juste ici en quoi la position du Soleil par rapport aux *virāj* lui permet d'échapper à la faim et au manque de nourriture : est-ce parce que, les surplombant, il les a sous son contrôle, et bénéficie de leur production inépuisable ? ou bien serait-ce parce que, dans la situation transcendante qui est la sienne, il n'a aucune nécessité de se nourrir ? En tout cas, la connaissance de la position dominante du soleil dans le ciel permet à l'homme qui la détient de partager les caractéristiques du Soleil concernant le rapport de celui-ci à la nourriture : on ne sait ici – et peut-être l'ambiguïté est-elle volontaire – s'il est question de la vie terrestre de l'initié, ou de son existence post-mortem dans le royaume céleste, où il pourra s'unir au Soleil. Le texte ne nous précise pas non plus si la condition de l'homme qui, à l'instar de l'astre solaire, ne manque pas de moyen de subsistance (dans le ciel), correspondrait à une existence immortelle affranchie de *punar-mṛtyu* : mais il faut ce souvenir que ce passage énonçant la suprématie du Soleil fait immédiatement suite à un développement consacré au moyen d'échapper à la « remort ». Il est donc probable qu'il existe un lien implicite entre les deux thèmes.

.

***

Il y a dans le JB un second passage traitant de la « remort », qui se situe dans les sections 350 et 351 du livre II ; celles-ci font partie d'un ensemble consacré aux *sattra* ou sessions sacrificielles de longue durée (JB II, 334-370). Ce passage cherche à justifier au moyen d'un épisode mythologique la structure des Pṛṣṭhya Ṣaḍaha ou rite de six jours employant les *pṛṣṭha-sāman*, que nous avons déjà rencontrés plus haut. Le Ṣaḍaha constitue une sorte d'unité qui occupe une partie d'un *sattra* plus long (ici, il s'agit d'une session de deux mois) : chaque jour, lors du chant des hymnes du pressurage du midi, on y emploie un *sāman* particulier sur le mode « enveloppant » (d'où le nom de *pṛṣṭha*, qui signifie ici « enveloppe dorsale »)[40]. Rien dans les sections 350 et 351 du JB II ne donne l'impression qu'elles pourraient constituer une addition tardive, encore que nous ne disposions d'aucune étude à propos de la structure de l'ensemble du JB II comparable aux deux ouvrages que Bodewitz a consacrés au livre I[41].

La légende racontée dans ce passage sert à montrer que le chant des *sāman* lors du Pṛṣṭhya Ṣaḍaha a pour effet de permettre au sacrifiant d'échapper à la « remort ». Comme souvent lorsqu'il s'agit de raconter l'origine d'un sacrifice, on explique que c'est d'abord Prajāpati qui, à l'origine, l'a créé au bénéfice des dieux. Une particularité de notre passage est que le Progéniteur doit accomplir le même rite *deux fois* à l'identique pour rassurer les dieux, qui sont effrayés par « la mort qui se produit quand on est au ciel » (*mṛtyur yat svarge loke* : variante du *mṛtyur yas svarge loke* qui désignait la « remort » en I, 252) : la première fois, il semble que l'épisode se déroule alors que les dieux ne sont pas encore montés au ciel, ce qui nous renvoie aux premiers instants du récit des origines ; et il faudra ensuite recommencer le rite lorsque les dieux auront gagné le monde céleste, car ils ne se sentent plus protégés. On peut conjecturer pourquoi, dans la section 350, le texte utilise la périphrase *mṛtyur yat svarge*

---

rājanyaś ca vaiśyaś ca śūdraś caite 'ttāraḥ. gauś cāśvaś cājāś cāviś ca vrīhiś ca yavaś caita ādyāḥ. etayor eṣa etad ādityo 'dhyūḍhas tapati. tan na śoko na himo nāśanāyati na pipāsati nāsya kā canāvṛttir asti. na ha vā aśanāyati na pipāsati nāsya kā canāvṛttir bhavati ya evaṃ veda.

[40] Sur les Pṛṣṭhya Ṣaḍaha, voir le tome II (1885) de la traduction du ŚB par Eggeling, note 4, pp. 402-403.

[41] *Jaiminīya Brāhmaṇa I, 1-65* (1973), et *The Jyotiṣṭoma ritual, Jaiminīya Brāhmaṇa I, 66-364* (1990).

loke plutôt que le terme *punar-mṛtyu* : s'agissant des dieux, il ne peut être question de parler de « remort », car il n'est pas envisagé qu'ils meurent une première fois sur terre avant de risquer de périr une seconde fois dans le monde céleste ; en effet, ils ont le pouvoir de monter directement au ciel et la mort qui les attendrait là-haut serait pour eux la première qu'ils aient à subir. En fait, la « mort qui se produit quand on est au *svarga loka* » ne peut prendre la forme d'un *punar-mṛtyu* que dans le cas d'un être humain.

Le texte décrit en détail la symbolique du Pṛṣṭhya Ṣaḍaha en racontant la première institution de ce rite. Il joue sur les sens du mot *pṛṣṭha* qui signifie d'abord le « dos » dans la langue courante : « Maintenant il y a ces 'sessions' (*saṃsad*) < de six jours >. Elles ont certes la nature de 'sessions' parce que ces *stoma* et ces mètres < y > sont 'assis' (*saṃsanna*) au milieu. L'ensemble des dieux est identique aux *stoma* et aux mètres. Les dieux eurent peur de la mort qui se produit quand on est au ciel, c'est pourquoi ils se réfugièrent auprès de Prajāpati. Prajāpati leur dit : 'il ne faut pas avoir peur, je vous conduirai par-delà la mort qui se produit quand on est au ciel'. Il les fit s'asseoir pour une séquence sacrificielle de six jours comportant les *pṛṣṭha* (hymnes 'dorsaux'). Les *pṛṣṭha* sont les saisons, les saisons sont l'Année, c'est la mort qui est l'Année. Ainsi c'est en prenant appui sur le dos (*pṛṣṭha*) de la mort elle-même qu'il les fit s'asseoir »[42]. L'identification ici faite entre les *pṛṣṭha* et l'Année repose sur une congruence numérique : les saisons sont au nombre de six dans une année, et il y a six principaux *sāman* employés comme des *pṛṣṭha*, chacun étant assigné à l'un des six jours du Pṛṣṭhya Ṣaḍaha[43].

Les *stoma* sont, selon la définition donnée par Caland et Henry, « la manière dont s'exécute un *stotra* »[44] (c'est-à-dire un hymne de louange) ; il faut comprendre qu'il s'agit d'une exécution musicale utilisant un *sāman* particulier, et le mot *stoma* peut alors désigner également l'hymne exécuté selon cette mélodie. La trouvaille de Prajāpati pour arriver à vaincre la mort céleste va consister à utiliser, pour le chant du *stoma* de trente-trois stances (le dernier hymne des Pṛṣṭhya Ṣaḍaha[45]) deux méthodes différentes, à savoir la manière distincte (*nirukta*) et la manière indistincte (*anirukta*). La première consiste à cantiller les stances sous leur forme originale, en les prononçant à voix haute, de façon intelligible ; mais dans la seconde – qui est spécifique du Sāma-veda – le chantre prononce l'hymne de façon seulement mentale, cependant qu'à voix haute « il remplace chacune des syllabes du morceau, respectivement, par la syllabe *bha*, *bhi*, *bhu*, suivant le timbre de la voyelle de la syllabe correspondante »[46] dans la forme originale de la stance. La suite du passage du JB tente de nous expliquer pourquoi cette double manière de chanter les hymnes sāma-védiques permit aux dieux d'échapper à la mort : « < Prajāpati > les fit passer de l'autre côté < de la mort > à l'aide du < *stoma* > composé de trente-trois stances, chanté de façon indistincte (*nirukta*). Il pensa : 'que < les vers > ne soient pas indistincts !'. Il entonna de façon distincte (*nirabravīt*). < Les dieux > s'avancèrent en montant sur les *stoma* et les mètres. Ils peuvent s'avancer en rendant ainsi les traces de leurs pas confuses pour la mort, dans la mesure où ces *stoma* et ces

---

[42] II, 350 (début) : *athaitās saṃsado bhavanti. etad dha vai saṃsadām saṃsattvaṃ yad ete stomāś ca chandāmsi ca madhyatas saṃsannāḥ. stomaś ca ha khalu vai chandāṃsi ca sarvā devatāḥ. devā vai mṛtyor abibhayuḥ. yat svarge loke (corr : devā vai mṛtyor abibhayuḥ yat svarge loke.) tasmāt te prajāpatim evopādhāvan. tān prajāpatir abravīt – mā bibhīt. ahaṃ vas taṃ mṛtyum atineṣyāmi yat svarge loka iti. tān pṛṣṭhye ṣaḍahe samasādayat. ṛtavo vai pṛṣṭhāni. saṃvatsara ṛtavaḥ. saṃvatsaro mṛtyuḥ. mṛtyor vāvaināṃs tat pṛṣṭhe pratiṣṭhitas samasādayat.*

[43] Voir la note 2, p. 405-406, du tome 2 (1885) de la traduction par Eggeling du ŚB.

[44] Préface de Caland et Henry à *L'agniṣṭoma…*, tome 1 (1906), p. XII.

[45] Cf. la note 1 de Caland à la page 35 de sa traduction du PB (1931).

[46] *L'agniṣṭoma…*, tome 2 (1907), p. 307.

mètres sont tournés dans deux directions < différentes > à partir du milieu[47](350). De la même façon qu'un < poursuivant > s'arrête lorsqu'il ne sait pas si les traces de pas vont ici ou là parce qu'elles sont dirigées dans deux directions < différentes >, de même on a par ce procédé rendu ses traces de pas confuses pour la mort afin de ne pas être insidieusement poursuivi par le mal »[48]. L'idée ici est que les différents mètres et *stoma* employés dans le rituel sont les véhicules des dieux, et qu'ils laissent des traces dans leurs déplacements, à la façon dont un marcheur peut laisser des empreintes sur le sol. La mort est à l'affût des êtres vivants, y compris les dieux, et tente de les suivre partout à la trace. Mais les deux méthodes employées dans le chant rituel, la distincte et l'indistincte, sont pareilles à des directions différentes dans lesquelles se déplacent les dieux, si bien que la mort ne peut savoir vers où les dieux s'en sont allés, et s'arrête dans sa tentative de les rejoindre. La mort est donc finalement incapable de s'emparer des dieux, et nous allons bientôt voir ces derniers monter au ciel.

Ce stratagème qui sauva les dieux à l'origine des temps semble avoir une valeur tout à fait générale, il est également efficace pour le participant humain du Pṛṣthya Ṣaḍaha décrit dans le JB II ; c'est pourquoi le texte continue en s'exprimant de façon impersonnelle « on n'est pas poursuivi par la 'remort' (littéralement : « la 'remort' ne le (*enam*) poursuit pas » : *na ha vā enaṃ punar mṛtyur anvety*) ; après avoir repoussé au loin le mal on va dans le monde céleste »[49]. Ce passage n'est pas sans ambiguïté, et la traduction que nous venons de proposer à l'instant est sujette à discussion : la question est en effet de savoir si la formule s'applique à la fois à toute espèce de sacrifiant (qu'il soit humain *ou divin*) engagé dans le Pṛṣthya Ṣaḍaha, ou si au contraire le démonstratif masculin singulier *enam* qui y figure concerne seulement *l'homme* qui accomplit ce rite. Si c'est le premier de ces deux cas qui devait être le bon, on ne pourrait traduire *na enaṃ punar mṛtyur anvety* par « la 'remort' ne le poursuit pas », il faudrait plutôt faire porter adverbialement le terme *punar* (« de nouveau ») sur le verbe *anveti* (« il poursuit »), et traduire ainsi : « la mort ne le poursuit pas de nouveau » (ou, impersonnellement : « on n'est pas de nouveau poursuivi par la mort ») ; en effet, les dieux ne peuvent en aucune façon être menacés par la « remort », n'étant pas morts une première fois. Il n'est donc pas parfaitement certain que le texte de JB II, 351 emploie le terme « *punar-mṛtyu* »[50], il se peut qu'il dise seulement que la mort *ne poursuit pas une seconde fois* celui (humain ou divin) qui participe au Pṛṣthya Ṣaḍaha en ayant la connaissance de son pouvoir : s'il s'agit d'un dieu, cela signifie que la mort a échoué à le suivre à la trace lorsqu'il est monté au ciel ; et s'il s'agit d'un homme, cela veut dire que la mort a certes pu le trouver une première fois pendant qu'il vivait dans un corps mortel, mais qu'elle ne pourra pas le faire une seconde fois lorsqu'il gagnera le *svarga loka*.

Quoi qu'il en soit, le passage se clôt sur l'idée que les dieux, une fois montés au sommet du royaume céleste, sont définitivement protégés de la mort par une réitération du rite : « (les dieux) après être allés dans ce lieu suprême, eurent à nouveau peur de la mort. (Prajāpati) les fit passer au-delà < de la mort > à l'aide de ce < *stoma* > composé de trente-trois vers chanté de façon indistincte, < puis > il entonna de façon distincte. Alors les dieux triomphèrent de cette mort qui se produit quand on est au ciel. En vérité il triomphe de cette mort qui se

---

[47] II, 350 (fin) : *tān etenāniruktena trayastriṃśenātyanayat. sa aikṣata – māniruktā bhūvann iti. sa nirabravīt. te stomāṃś ca chandāṃsi cākramamāṇā ayan. mṛtyor vāva te tat padayopanaṃ kurvanta īyus. tad yad ete stomāś ca chandāṃsi ca madhyato viṣvañco bhavanti.*

[48] II, 351 (début) : *yathā viṣūci pade vinihite anenāgrā3d (*corr. Houben : *anenāgā3d) anenā3 ity aprajānaṃs tiṣṭhed evam evaitan mṛtyoḥ padayopanaṃ kṛtaṃ bhavati pāpmano 'nanvavāyāya.*

[49] II, 351 (suite) : *na ha vā enaṃ punar mṛtyur anvety. apa pāpmānaṃ hate gacchati svargaṃ lokam.*

[50] Bodewitz, dans son article « Redeath… » (1996), p. 41, considère cependant que le JB II, 351 contient le terme *punar-mṛtyu*.

produit quand on est au ciel, celui qui sait ainsi »[51]. Ici, c'est la connaissance qui, comme souvent dans ce type de textes, permet à l'initié humain d'obtenir l'immortalité, mais on ne sait pas si dans ce passage elle a pour seul rôle de rendre le sacrifice somique pleinement efficace, ou si elle peut se substituer entièrement à celui-ci.

Même si le terme *punar-mṛtyu* ne figure pas explicitement dans l'ensemble des sections 350-351, il ne fait pas de doute que le concept y soit, ou plutôt une notion qui est un peu plus large, celle de « la mort qui se produit quand on est au ciel », à laquelle les dieux auraient pu être sujets en l'absence du rite approprié, quoiqu'ils ne soient pas morts une première fois sur terre. Nous avons donc affaire à une occurrence où le sort des dieux joue un rôle central : leur destinée fournit aux hommes le modèle à suivre pour que ces derniers puissent éviter de remourir.

I. 6. C. *La recherche de l'impérissabilité (*akṣiti*) des actes sacrificiels dans le* Jaiminīya Brāhmaṇa

Les passages du JB que nous venons d'étudier ne contiennent aucune mention des causes éventuelles de *punar-mṛtyu* – si ce n'est l'idée vague que la mort poursuit tous les êtres à la trace – et en particulier ils ne font aucune allusion au problème de l'épuisement des résultats du sacrifice au cours de l'existence céleste du sacrifiant défunt. Cela ne veut pas dire que cette dernière thématique soit complètement absente du JB : en fait, on la rencontre, sous une forme un peu allusive, dans deux passages du livre II, mais elle n'y est pas reliée au concept de la « remort ». Le contexte où apparaît le terme *akṣiti* dans le JB est celui du rite de la *dīkṣā* ou consécration rituelle, entrepris par le sacrifiant avant de pouvoir participer à un sacrifice somique (ici, en JB II, 1 à 80, il s'agit plus spécifiquement de la session sacrificielle d'un an appelée Gavām Ayana, que nous avons rencontrée plus haut à propos du KB).

Tout d'abord, on trouve en JB II, 52 une version de l'histoire (figurant aussi dans le KB) qui raconte le dialogue du roi Keśin Dārbhya avec un cygne couleur d'or (*haṃsa hiraṇmaya*) au sujet du moyen d'obtenir l'impérissabilité des fruits du sacrifice. L'oiseau doré semble, ici aussi, être la forme propre à un défunt (qui se présente lui-même comme un ancien roi), et détenir les formules de la consécration véritable, mais ignorer la méthode pour empêcher que les résultats des sacrifices déjà accomplis ne s'épuisent dans l'au-delà. Au départ, Keśin Dārbhya se vexe, parce que l'oiseau l'a interpellé de façon trop familière[52], mais il ne tarde pas à accepter un échange de connaissances avec le défunt. Voici la scène : « Keśin Dārbhya était rituellement consacré, < assis > sur l'herbe *darbha* et les feuilles de *parna*. Sutvan Yājñasena, ayant pris la forme d'un cygne couleur d'or, se percha alors sur le poteau sacrificiel. Il l'appela : 'Keśin !'. Ce dernier se mit en colère, < disant > : 'je suis le prince âgé des Pañcāla, je suis quelqu'un qui a la consécration rituelle : qui donc a le droit de m'appeler

[51] *te paramaṃ tam itvā punar evābibhayuḥ. tān etenaivāniruktena trayas triṃśenātyanayan niruktena nirabravīt. tato vai te tam mṛtyum apājayan yat svarge loke. apa ha vai taṃ mṛtyuṃ jayati yat svarge loke ya evaṃ veda.*

[52] Du moins est-ce l'interprétation du texte qui est la plus vraisemblable, et qui se retrouve dans le Vadhūla Sūtra 37 (lequel contient une troisième version de ce même épisode).

par ce nom, moi qui suis < un personnage > élevé ?'. L'autre dit : 'ne t'irrite pas, je t'appelle de ce nom car j'étais avant toi le roi de ce peuple ; je t'appelle aussi de ce nom car tu n'as pas la < véritable > consécration. Tu connais ce qui rend impérissables les sacrifices et dons pieux (*iṣṭāpūrtasya (…) akṣiti*). Moi je connais la consécration. Discutons ensemble'. Il (Sutvan) dit : 'Agni est le consacré, la terre est la consécration ; Vāyu est le consacré, l'espace intermédiaire est la consécration ; le Soleil est le consacré, le ciel est la consécration ; Prajāpati est le consacré, l'esprit (*manas*) est la consécration…' »[53]. Les formules que Sutvan enseigne ici à Keśin contiennent une version abrégée de la *kaiśinī dīkṣā*. Elles véhiculent l'idée que le sacrifice, et tout spécialement ici son rite liminaire de consécration, revêtent une dimension cosmique : les dieux y sont présentés comme les sacrifiants archétypaux – auxquels le sacrifiant humain cherche ici à s'identifier – et la *dīkṣā* qu'ils ont entreprise est mystiquement identique au domaine de l'univers auquel ils président (Agni, en tant que feu, étant la divinité du monde terrestre, Vāyu, en tant que vent, celle de l'atmosphère, etc…).

Mais, même ainsi conçue, la consécration ne permet pas de rendre impérissables et inépuisables les résultats du sacrifice. C'est seulement dans la suite du texte (en JB II, 54) que Keśin va exposer le procédé pour obtenir l'*akṣiti* des actes sacrificiels : « Alors l'autre dit : '– en donnant < la *dakṣiṇā* > au prêtre *brahman,* on doit dire : « ô *brahman,* puissé-je te donner mon esprit (*manas*) ; avec cette < *dakṣiṇā* > puissé-je le racheter, ô *brahman* puissé-je te donner ceci » – qu'on donnera < en compensation de son esprit >. Celui qui donne ce qui est l'esprit – et la Lune est en vérité l'esprit – c'est donc la Lune qu'il lui donne. Aussi longtemps que la Lune subsiste, le don qui a été fait par une telle personne n'est pas détruit (*na kṣīyate*). – En donnant < la *dakṣiṇā* > au prêtre *hotṛ,* on doit dire : « ô *hotṛ,* puissé-je te donner ma parole (…) ». Celui qui donne ce qui est la parole – et Agni est en vérité la parole – c'est donc Agni qu'il lui donne. Aussi longtemps qu'Agni subsiste, le don qui a été fait par une telle personne n'est pas détruit (*na kṣīyate*). – En donnant < la *dakṣiṇā* > au prêtre *adhvaryu* on doit dire : « ô *adhvaryu,* puissé-je te donner mon souffle vital », etc…' »[54].

Ainsi de suite pour sept catégories de prêtres (*brahman*, *hotṛ*, *adhvaryu*, *udgātṛ*, *sadasya*, *hotraka*, *prasarpaka*) qui officient dans le sacrifice du Soma. Ici, malgré le contexte général du passage, il n'est plus question du rite de consécration ; il s'agit en effet d'un autre rite, celui de la remise de la *dakṣiṇā,* ou rémunération rituelle qui est due par le sacrifiant aux divers types d'officiants. Là encore, il s'agit de donner une dimension cosmique à l'acte liturgique, en s'appuyant sur un jeu de correspondances couramment accepté dans la tradition brahmanique à la suite de l'hymne ṛg-védique au Puruṣa. L'idée fondamentale est que le sacrifiant, par le pouvoir de la formule qu'il prononce, va offrir aux prêtres les diverses parties de sa propre personne (l'esprit, la parole, le souffle vital, l'œil, l'*ātman* – peut-être compris ici

---

[53] II, 53 : *keśī ha dārbhyo darbhaparṇayor didīkṣe. atha ha sutvā yājñaseno haṃso hiraṇmayo bhūtvā yūpa upaviveśa. taṃ ha keśī3n nāmnābhyuvāda. sa ha cukrodha – sthaviro'smi pañcālānāṃ rājā. sa u vai dīkṣito 'smi. ko nu māruheyaṃ nāmnaivābhivaditum arhatīti. sa hovāca – mā krudho, 'bhivaditā te tenāsmi yad aham etasyai viśas tvatpūrvo rājāsam. abhivadito vāva te tenāsmi, yad adīkṣito 'si. iṣṭāpūrtasya tvam akṣitiṃ vettha. dikṣām aham veda. saṃprabravāmahā iti. sa hovāca – agnir dīkṣitaḥ pṛthivī dikṣā, vāyur dīkṣito 'ntarikṣaṃ dīkṣā, ādityo dīkṣito dyaur dīkṣā, prajāpatir dīkṣito mano dīkṣā.* Nous suivons ici le texte tel que reconstitué dans l'édition de Murakawa (2007).

[54] *atha hetara uvāca. brahmane dadat brūyād brahman manas te dadāni, tad anena niṣkrīṇāni, brahmann idaṃ dadānīti – yad dāsyan syāt. sa yan mano dadāti – candramā vai manaś – candramasam evāsmai tad dadāti. tad yāvac candramā na kṣīyate tavād asya tad dattam na kṣīyate.*
hotre dadad brūyād dhottar vācaṃ te dadāni (…) sa yad vācaṃ dadāty – agnir vai vāg – agnim evāsmai tad dadāti. tad yāvad agnir na kṣīyate tavād asya tad dattam na kṣīyate.
adhvaryave dadad brūyād adhvaryo prāṇaṃ te dadāni, etc…

au sens de « corps » –, l'ouïe, les poils), qui correspondent symboliquement aux parties du corps cosmique du Puruṣa : ainsi l'esprit représente la Lune, la parole le feu (ou le dieu Agni), le souffle vital le vent (ou le dieu Vāyu), l'œil le Soleil, l'*ātman* l'espace universel, l'ouïe les points cardinaux, les poils les plantes et les arbres. Or, les parties du cosmos sont impérissables (ou du moins la formule, plus prudente, se contente-t-elle de suggérer qu'elles subsistent longtemps) : les donner en sacrifice doit donc produire un résultat lui aussi impérissable (ou du moins, qui perdure aussi longtemps que les entités offertes). En fait, en offrant l'univers entier, on reproduit le sacrifice primordial du Puruṣa. Bien entendu, puisque dans la réalité le sacrifiant ne saurait donner aux prêtres sa propre personne, mais va seulement leur remettre une *dakṣiṇā* composée de céréales, de vaches ou d'or, cette *dakṣiṇā* doit être présentée comme un substitut symbolique des parties de la personne du sacrifiant, qu'elle permet ainsi de racheter.

Tout ce passage contenant l'histoire de Keśin et du cygne couleur d'or occupe dans le JB II une situation préliminaire par rapport à l'exposé du rite de consécration au Gavām Ayana, et en un sens il ne convient pas tout à fait au contexte : en effet, comme toutes les sessions sacrificielles de longue durée, le Gavām Ayana est effectué par un groupe de personnes occupant à tour de rôle les fonctions de sacrifiant et d'officiant, et il n'y a pas dans ce cadre de remise de *dakṣiṇā* à proprement parler. Les formules pour la *dakṣiṇā* proposées ici par Keśin – si jamais elles furent effectivement exployées dans le rituel – ne pouvaient convenir que dans des sacrifices somiques de plus courte durée. Dans ces conditions, il n'est pas très étonnant qu'on voie réapparaître un peu plus loin, dans la même section traitant de la consécration au Gavām Ayana, à savoir en JB II, 66, une seconde formule associée à la recherche de l'*akṣiti*, laquelle va cette fois-ci pouvoir être effectivement utilisée dans le cadre de cette session sacrificielle d'un an. Plus précisément, le contexte est cette fois-ci celui de la fin du rite de la *dikṣā* : le sacrifiant prononce d'abord les formules de la consécration *kaiśinī* puis « il prie finalement pour obtenir une bénédiction illimitée » en disant : « l'ascèse (*tapas*) est pour moi le support, la confiance < dans le sacrifice > (*śraddhā*) est pour moi l'impérissabilité (*akṣiti*), la véracité est pour moi le maître de maison (*gṛhapati* : désigne probablement ici le sacrifiant principal, identifié au dieu Agni) »[55]. La formule est certes obscure, et les quelques explications données par le texte du JB l'éclairent à peine. Elles permettent seulement de comprendre qu'en prononçant ces mots, on donne aux trois vertus principales qui caractérisent un consacré (à savoir l'ascèse, la confiance et la véracité), le pouvoir de devenir quelque chose d'autre : « ainsi, il (le sacrifiant) fait de l'ascèse un support pour lui-même » (*tat tapaḥ pratiṣṭhāṃ kurute*), « il fait de la confiance l'impérissabilité pour lui-même » (*tac chraddhām akṣitiṃ kurute*). Le sens du mot *akṣiti*, dans le contexte, n'est pas précisé, mais il est assez peu douteux qu'il soit question ici de prier pour que les effets de l'acte sacrificiel entrepris par le consacré soient impérissables. Sur ce point, d'ailleurs, on se rappellera que, dans le KB VII, 4, on voit le roi Keśin Dārbhya déclarer au cygne couleur d'or que « c'est la confiance qui constitue l'impérissabilité de ce qui a été une fois offert en sacrifice » (*śraddhaiva sakṛdiṣṭasyākṣiti*) – ce qui constitue peut-être une allusion à la présente formule du JB (elle-même liée au personnage de Keśin dans la mesure où elle se situe dans le prolongement de la récitation de la consécration *kaiśinī*). D'autre part, il faut remarquer que dans le JB II, 66 cette prière est dite solliciter une bénédiction « illimitée » (*aparimita*) : or, ce terme est parfois associé à l'idée que le sacrifice doit être illimité, pour que ses résultats le soient aussi, ce qui les rendra inépuisables : nous avons déjà rencontré cette idée à propos du KB, et nous verrons dans la suite que dans les Saṃhitā du Yajur-veda

[55] *tad etām aparimitām āśiṣam anta āśāste tapo me pratiṣṭheti (…), śraddhā me 'kṣitir iti (…), satyaṃ me gṛhapatir iti.*

Noir on rencontre parfois le rapprochement entre les adjectifs *akṣayyá* et *áparimita*, à propos des fruits générés par le sacrifice. Nous sommes donc ici dans un contexte de confiance dans la possibilité que les résultats du sacrifice soient inépuisables, pourvu que le sacrifiant, au cours de sa consécration, exprime cette *śraddhā* dans une prière où il s'appuie explicitement sur elle. En d'autres passages le JB semble pourtant moins optimiste quant au pouvoir du sacrifice, puisqu'il propose des procédés spécifiques, soit pour obtenir l'*akṣiti* (II, 54), soit pour échapper à la mort « qui a lieu dans le ciel » (I, 252 ; II, 350-351).

Dans l'ensemble du JB (excepté la section I, 1-65, qui constitue un appendice tardif et que nous n'avons pas étudiée ici), il n'y a aucune tentative de construire une conception unifiée de la manière d'obtenir l'immortalité par le rituel. Il est remarquable que les passages consacrés à la recherche de l'*akṣiti* des actes sacrificiels soient totalement disjoints de ceux qui proposent des moyens de vaincre la « mort qui se produit quand on est au ciel ». Tout se passe comme si ces deux thèmes relevaient en fait de deux traditions différentes, qui n'ont pas été mises en relation de façon synthétique dans le JB. Tout au plus peut-on supposer que si en JB I, 245-246, la connaissance de la *virāj* permet d'échapper à *punar-mṛtyu*, c'est parce que, grâce à elle, le sacrifiant obtient une nourriture inépuisable dans le ciel.

CHAPITRE SEPT

Conclusion de la première partie

Nous avons pu constater dans un ensemble de textes des Brāhmaṇa tardifs appartenant aux différentes écoles védiques, la présence de spéculations concernant la manière dont le sacrifice peut procurer après la mort terrestre une vie céleste immortelle ; elles sont toutes amenées à se positionner par rapport à une idée qui semble avoir été assez répandue à cette époque, à savoir que l'existence post-mortem gagnée par les rites est susceptible de connaître une fin : elles s'efforcent donc, soit de réfuter purement et simplement cette idée, soit (le plus souvent) de mettre au point des procédés neutralisant le processus qui met un terme à la vie céleste des sacrifiants. Les spéculations en question mettent en jeu de façon récurrente trois notions principales, à savoir la « remort », la périssabilité des fruits du sacrifice (et son contraire) exprimées au moyen des dérivés de la racine *KṢI*, et l'union (*sā́yujya* ou *sātmátā*) avec la Déité suprême. Logiquement, ces trois notions devraient être articulées entre elles : le sacrifiant défunt, une fois monté au ciel, voit s'épuiser progressivement les résultats produits par ses actes rituels passés, si bien qu'il va finir par ne plus obtenir de nourriture divine et va donc subir une seconde mort dans le *svargá loká* ; pour éviter un sort aussi désastreux, il lui faut réaliser une union avec la Déité suprême qui échappe à toute destruction et réside au sommet du ciel ; ceci est à obtenir grâce à une connaissance ésotérique qui va donner au sacrifice le pouvoir de procurer un *sā́yujya*.

Cependant, parmi les textes de l'époque des Brāhmaṇa tardifs que nous venons d'étudier, seul un petit nombre d'entre eux réunit les trois notions – celles de « remort », d'épuisement des *iṣṭāpūrtá*, et d'union avec la Déité suprême : c'est le cas de TB III, 10-12, de ŚB II, 3, 3, 7-11, ŚB XI, 5, 6, 3-9, ŚB XII, 3, 4, 11[1]. Il semble que ces passages soient parmi les plus récents de la couche textuelle que nous étudions ici, comme s'il avait fallu attendre une date tardive pour qu'il devienne finalement essentiel de fournir une *explication synthétique* de ce qu'il advient dans la destinée post-mortem. Par contraste, nous voyons que dans le livre X du ŚB, d'origine Śāṇḍilya, il est question à de multiples reprises de *punar-mṛtyú*, sans que le texte fasse jamais de lien avec l'épuisement des effets du sacrifice : en fait, la cause de l'existence de la « remort » n'y est pas expliquée de façon précise, tout au plus apparaît-elle comme liée au fait que l'homme (et, dans certains passages, tout ce qui est situé au-dessous du Soleil) est inéluctablement soumis au pouvoir du temps et de la mort. D'un autre côté, dans les livres I et II du ŚB, qui sont d'origine Yājñavalkya, on trouve (en I, 6 et II, 6) plusieurs mentions de la recherche de l'impérissabilité des actes rituels, mais sans que le terme *punar-mṛtyú* soit explicitement cité ; il en va de même dans la partie supplémentaire du ŚB en XI, 1 et 2. Nous constatons un phénomène analogue dans le JB, où le thème de l'*akṣiti* est traité en II, 52-54 et 66, c'est-à-dire tout à fait en dehors des passages où il est question de la « mort qui a lieu dans le ciel », comme en I, 252 ou en II, 351 (où on n'envisage d'autre cause à son existence que la capacité de la mort à suivre à la trace tous les êtres, où qu'ils aillent). De même dans le KB, où la « remort » apparaît en XXV, 1, mais l'*akṣiti* en VII, 4 et XIII-XIV.

[1] Le premier de ces trois textes du ŚB (M) constitue probablement une addition tardive, comme nous l'avons déjà signalé, et les deux autres font partie des sections supplémentaires.

On est alors amené à se demander si le thème de l'épuisement des fruits du sacrifice, et celui de la « remort », ne relèveraient pas à l'origine de deux traditions différentes, ou tout au moins de deux courants qui ne mettent pas l'accent sur la même idée principale, même si, d'une façon ou d'une autre, il faut bien les rattacher tous deux à un arrière-plan de préoccupations communes (à savoir, au minimum, la recherche d'une immortalité céleste par le sacrifice, avec l'idée que cette dernière ne peut être obtenue sans l'emploi de procédés spécifiques incluant une certaine connaissance ésotérique).

Il y a là à première vue une situation assez énigmatique, mais le contenu de la deuxième partie nous permettra sans doute de lui apporter un début d'éclaircissement, dans la mesure où il montrera que dans plusieurs textes du Yajur-veda Noir antérieurs à la période des Brāhmaṇa tardifs, il existait déjà une tradition – probablement assez marginale – affirmant l'existence de la périssabilité des fruits du sacrifice, et leur proposant un remède : à une telle époque, le terme de *punar-mṛtyú*, n'existait certes pas encore, mais un texte de la Taittirīya Saṃhitā évoque par exemple le fait que dans le ciel la nourriture s'épuise – ce qui pose évidemment à l'arrière-plan la question de savoir ce qui se passe quand la réserve de nourriture céleste a été entièrement consommée. Il n'était sans doute pas évident, quand de telles spéculations ont vu le jour, de comprendre qu'a lieu une véritable « mort » dans le ciel, car la mort est un événement « inauspicieux », qui semble incompatible avec le fait que le ciel soit le lieu de résidence des dieux immortels : c'est seulement à l'orée de la période des Brāhmaṇa tardifs que l'on va introduire la notion de *punar-mṛtyú*, qui vient en quelque sorte se greffer sur une tradition antérieure. Ceci ne suffit toutefois pas à expliquer pourquoi dans nombre de passages des Brāhmaṇa tardifs, on ne mentionne pas le lien qu'entretient la « remort » avec l'épuisement des fruits du sacrifice.

Pour tenter de trouver une solution à ce problème, nous partirons de l'idée que le TB III, 9, 15 sur l'Aśvamedha a été le premier texte à introduire explicitement l'idée que l'existence céleste est susceptible de se terminer par une mort due à la faim. Bien entendu, cette innovation découle de façon assez logique de la doctrine figurant dans la TS, à savoir que la réserve de nourriture céleste s'épuise au fur et à mesure qu'elle est consommée : il n'est donc pas étonnant que l'idée d'une mort qui se produit dans le ciel ait fini par apparaître dans un texte de l'école Taittirīya. Envisagée sous cet angle, cette doctrine nouvelle est le produit d'un développement interne au ritualisme brahmanique ; mais l'Aśvamedha étant un rite royal, il faut également envisager l'hypothèse que certains *rājanya* du pays des Pañcāla – où le TB a été composé – aient manifesté un intérêt précoce pour la problématique de la fin de l'existence céleste, qui constitue l'un des prodromes de la théorie de la remaissance – si bien que les ritualistes de l'école Taittirīya auraient à leur contact jugé bon de préciser les conséquences de leur doctrine concernant l'épuisement de la nourriture céleste. Dans le TB III, 9, 15, un détail apparemment mineur du rituel est présenté comme le moyen d'éviter la mort qui est au ciel : en concevant la fin de l'existence céleste comme une mort on identifie la puissance qui en est responsable – Mṛtyu, la Mort personnifiée – et on devient alors capable de conjurer l'effet qu'elle produit au moyen d'une oblation qui lui est destinée. Dans ces conditions, il n'est pas besoin d'entrer dans la logique d'une acquisition d'*iṣṭāpūrtá* inépuisables pour vaincre la « remort », ce qui ouvre la porte à la possibilité d'une conception de la fin de l'existence céleste et des moyens de l'éviter, dans laquelle on ne s'occupe plus de l'éventuelle périssabilité des fruits du sacrifice.

Ce texte du TB III, 9, 15 aurait donc rendu possible, non seulement l'apparition du terme et de la notion de *punar-mṛtyú*, mais aussi celle d'une tradition nouvelle qui va se développer dans les Brāhmaṇa tardifs en divergeant par rapport à la tradition de la Taittirīya Saṃhitā qui

l'a précédée et dont elle est d'une certaine façon issue. Dans un petit nombre de passages de ces Brāhmaṇa, la cause du phénomène de *punar-mṛtyú* – à savoir la faim – est encore mentionnée : c'est le cas du KB XXV, 1, et peut-être aussi du JB I, 245-246 (où c'est la connaissance de la Virāj, conçue comme source de nourriture, qui permet d'échapper à *punar-mṛtyu*). Mais d'autres textes des Brāhmaṇa tardifs, spécialement le ŚB X (M) d'origine Śāṇḍilya, envisagent désormais la « remort » en faisant abstraction de ses causes possibles : la seule explication avancée pour justifier son existence est alors l'idée que la Mort est une puissance cosmique omniprésente (ou parfois présente dans les seuls mondes, célestes et terrestres, situés en dessous du Soleil) – et l'idée qu'il existe une mort dans tous les mondes semble directement issue du TB III, 9, 15. Dans le ŚB X (M), l'Agnicayana permet d'échapper à la « remort » grâce à une forme de *sā́yujya* qui n'est pourtant jamais nommée en utilisant ce terme : en X, 1, le sacrifiant s'identifie à l'autel qu'il fait construire, lequel constitue mystiquement le corps cosmique d'Agni-Prajāpati, jusqu'à « devenir » Agni l'immortel ; mais dans la suite du livre X (qui est probablement plus tardive), la Déité suprême, qui a la forme du Soleil-temps, devient conçue comme la Mort, et le pouvoir d'échapper à *punar-mṛtyú* est essentiellement conféré par une connaissance ésotérique (concernant le plus souvent la nature de l'Agnicayana) qui permet de se construire un *ātmán* immortel dans la partie supérieure du ciel échappant au temps, voire d' « entrer » dans l'*ātmán* de la Déité suprême.

A côté de la tradition nouvelle affirmant l'existence d'une « remort », on assiste dans les Brāhmaṇa tardifs à une poursuite de l'ancienne tradition centrée sur la notion d'épuisement des *iṣṭāpūrtá* dans le ciel, déjà présente dans les Saṃhitā du Yajur-veda Noir, et qui pour éviter un semblable dépérissement, propose de rendre impérissables et illimités les actes pieux effectués par le sacrifiant sur terre (grâce à une connaissance de leur correspondance avec le Tout). Ainsi les deux traditions ont-elles pu coexister sans se mélanger dans des ouvrages comme le ŚB, le KB, le JB. Et dans le TB III, 11, tout se passe comme si le deuxième vœu de Naciketas (obtenir l'*ákṣiti* des actes rituels) se conformait au langage de l'ancienne tradition, et son troisième vœu (échapper à *punar-mṛtyú*) à celui de la nouvelle. Il ne faut cependant pas s'y tromper : l'épuisement des *iṣṭāpūrtá* et la « remort » sont en fait deux aspects du *même* phénomène (à savoir le processus qui met un terme à l'existence céleste du sacrifiant), dont on peut ainsi fournir deux descriptions différentes. Ces deux modes de description ont fini par fusionner dans certains textes particulièrement tardifs des Brāhmaṇa, pour construire une doctrine synthétique de la destinée post-mortem – à laquelle il faudrait ensuite ajouter d'autres modifications pour produire la doctrine classique de la renaissance.

Nous retiendrons également de notre hypothèse de départ que l'école où la notion d'une mort qui se produit dans le ciel a été mentionnée pour la première fois dans le corpus védique est la Taittirīya, et non pas, comme le soutient Witzel dans « Tracing the Vedic Dialects »[2], la Śāṇḍilya. Witzel remarque que l'ouvrage contenant la majorité des occurrences du terme *punar-mṛtyú* à l'époque des Brāhmaṇa tardifs est le livre X du ŚB, appartenant à la tradition de cette *śākhā* : il pense que c'est donc à partir de l'école Śāṇḍilya que la notion de la « remort » et le mot la désignant se seraient ensuite diffusés dans le nord de l'Inde. Sur ce point, il convient de remarquer (et Witzel en est bien conscient), que l'idée d'une « remort » est totalement absente des livres les plus anciens (VI-IX) du ŚB(M) relevant de la tradition Śāṇḍilya : elle fait seulement son apparition dans cet appendice ésotérique, somme toute tardif, qu'est le livre X (lequel fait partie d'un ensemble supplémentaire composé des livres X à XIV). La notion ne faisait visiblement pas partie des conceptions originelles de cette école :

[2] (1989), pp. 204-205.

qu'elle lui ait ensuite donné un large écho n'implique pas nécessairement qu'elle en soit l'auteur. Il est donc vraisemblable que le texte de TB III, 9, 15 concernant l'Aśvamedha offre une occurrence plus ancienne de l'idée d'une « remort » dans le ciel que le ŚB X : rappelons qu'il est cité par le ŚB XIII, qui est probablement d'un âge comparable au ŚB X. La notion de « remort » ne fait aucune autre apparition dans le TB en dehors de la section sur l'Aśvamedha (exception faite des *aṣṭau kāṭhakāni* plus tardifs) : dans le contexte de cet ouvrage la notion était encore nouvelle, et n'avait pas connu de large diffusion, autrement dit, elle n'était alors en usage que de façon marginale au sein du ritualisme Taittirīya.

Dans la suite, on peut supposer que la doctrine nouvelle de la « remort » a gagné en popularité et a pu se diffuser facilement au sein de l'école Śāṇḍilya : en effet, comme le montre le schéma proposé par Witzel dans « Tracing…. »[3], la localisation géographique des Taittirīya, à savoir le Pañcāla, est assez proche du foyer d'origine des ritualistes Śāṇḍilya, avant que ceux-ci n'entament une migration vers l'est ; ils auraient ainsi pu entrer en contact avec les premières spéculations sur la « remort » formulées dans cette région, avant de leur donner un large développement dans leurs propres textes. Ceci est d'autant plus probable qu'il existe un lien effectif entre le rite de l'Aśvamedha et celui de l'Agnicayana : en effet, la procédure complète du sacrifice du cheval comporte la construction d'une forme simplifiée de l'autel du feu (nommée *arká*), si bien que, comme le rappelle le TB III, 9, 21, l'ensemble du rite recevait le nom d'Arka-aśvamedha ; réciproquement, des interprétations ésotériques du sacrifice du cheval sont mentionnées dans le livre X du ŚB, en X, 6, 4 et 5, ce qui prouve l'intérêt de l'école Śāṇḍilya pour ce rite.

Il est clair que la notion de « remort », à partir de sa source première, a été ensuite développée surtout (mais pas uniquement, évidemment) dans les milieux pratiquant la discussion ésotérique à propos de l'Agnicayana, à savoir dans les écoles Kaṭha et Śāṇḍilya. A un stade encore plus tardif, elle sera également adoptée dans les spéculations du JB I-65 concernant l'Agnihotra, qui constitueront la source directe des plus anciens textes upaniṣadiques concernant la renaissance (et que nous étudierons dans la troisième partie du présent travail). Au fur et à mesure que les réflexions ésotériques sur la « remort » se développent, l'accent est davantage mis sur le caractère salvifique de la connaissance, qui permet de vaincre *punar-mṛtyú* : au départ, celle-ci était conçue comme la source de l'efficacité du sacrifice, en dispensant la compréhension symbolique de ses éléments ; mais on voit par la suite (dans la fin du ŚB X et dans les *aṣṭau kāṭhakāni* du TB) s'esquisser l'idée que la connaissance de la signification du rituel, voire celle des déités ou des puissances cosmiques qu'il met en jeu, suffit à elle seule à délivrer de la « remort ». Ainsi s'effectue la transition graduelle vers les spéculations upaniṣadiques qui proposent un salut par la gnose.

Un autre élément spéculatif important fait son apparition dans certains textes des Brāhmaṇa tardifs à la suite de la notion de « remort », à savoir l'idée qu'il existe deux parties du ciel, l'une inférieure et l'autre supérieure, qui sont les destinations respectives de deux types de défunts : ceux qui sont voués à *punar-mṛtyú* vont dans la première (où ils subissent l'alternance des jours et des nuits), alors que ceux qui ont conquis l'immortalité se rendent dans la seconde, où ils transcendent définitivement le pouvoir du temps. On peut rapprocher de cette idée les passages qui signalent que les *pitṛ́* ou ancêtres déifiés sont mortels, et qu'ils habitent une région différente de celle des dieux (ŚB II, 1, 3, qui ne dit toutefois pas que celle-ci se trouve dans la partie inférieure du ciel) ; ou bien que ces *pitṛ* sont voués au déclin et résident dans un monde situé plus bas que celui des dieux (KB V, 8-9). Il faudra attendre les Upaniṣad anciennes pour que ces divers éléments soient réunis (en y ajoutant la renaissance et

[3] (1989), p. 202.

le *brahman*), avec une opposition entre les défunts qui, après être montés dans le monde des ancêtres, sont condamnés à redescendre du ciel (pour y renaître sur terre), et ceux qui parviennent jusque dans le monde suprême (du *brahman*) où ils demeureront pour toujours.

Enfin, il est remarquable que, dans les textes de l'époque des Brāhmaṇa tardifs, la tradition développant le thème de l'épuisement des fruits du sacrifice esquisse une véritable théorie du *karman*, à propos de l'action par excellence que constitue l'acte rituel : son point de départ est l'idée que des œuvres limitées produisent des effets limités ; si le fruit positif d'une action pieuse consiste dans une existence céleste, alors il constitue une réserve qui peu à peu diminue au fur et à mesure que le sacrifiant l'utilise au ciel (pour obtenir de la nourriture), jusqu'au moment où ce bon *karman* sera totalement consommé, et où il lui faudra quitter la condition de citoyen des cieux. D'autre part, certaines formes de cette théorie sacerdotale affirment qu'il est possible de rendre un acte rituel illimité, de telle façon qu'il engendre des fruits illimités. On a ainsi affaire à l'idée que les fruits des actions sont *proportionnels* à la quantité ou à l'importance des œuvres accomplies. Bien entendu, cette doctrine ne s'intéresse qu'au *karman* sacrificiel, mais il n'est pas difficile d'imaginer qu'elle puisse acquérir une portée plus générale – ce qui était déjà peut-être le cas dans l'esprit des milieux sacerdotaux, mais leurs traités de rituels n'étaient pas le lieu pour développer ce sujet. Nous allons maintenant montrer que cette façon d'envisager les sacrifices védiques n'était pas véritablement neuve à l'époque des Brāhmaṇa tardifs : elle avait déjà été sporadiquement adoptée dans divers textes des Saṃhitā védiques.

APPENDICE
DE LA PREMIÈRE PARTIE

Datation du TB III, 9, 20-22 (Aśvamedha)

Envisageons d'abord la datation de la composition du TB *pris dans son ensemble*. Elle apparaît dès le départ comme un problème difficile. En témoigne par exemple le fait que Witzel est pris d'hésitation sur ce point. Certes, il situe d'emblée le TB au quatrième des cinq niveaux linguistiques successifs qu'il a distingués dans le corpus védique, à savoir celui des ouvrages de type « Brāhmaṇa » proprement dits[1]. Mais il n'a pas toujours le même avis concernant la période précise à laquelle on doit rattacher le TB : dans « Tracing the Vedic Dialects »[2], il place cet ouvrage au niveau des Brāhmaṇa anciens, alors que dans « The Development of the Vedic Canon and its Schools… »[3], il le considère comme faisant partie des Brāhmaṇa tardifs (tout en montrant qu'au sein de cette dernière catégorie, le TB est notablement antérieur au ŚB[4]).

On peut jeter sur ce problème un éclairage différent, mais qui ouvre d'intéressantes perspectives, en s'appuyant sur les analyses proposées par Keith dans l'introduction à sa traduction de la Taittirīya Saṃhitā. Bien qu'il s'agisse de réflexions déjà anciennes, elles n'ont rien perdu de leur pertinence. Keith montre d'abord[5] qu'au sein de la tradition de l'école Taittirīya, il ne semble pas qu'au départ on ait eu l'idée que la TS et le TB soient deux ouvrages séparés. En fait, le schéma selon lequel on aurait d'abord composé une Saṃhitā, puis plus tard un Brāhmaṇa lui faisant suite, et enfin, à date encore plus tardive, un Āraṇyaka, ne s'applique clairement que dans le cas des écoles du Ṛg-veda[6] – ce qui peut d'ailleurs nous amener à relativiser la distinction faite par Witzel entre les cinq niveaux successifs du corpus védique. Keith montre qu'à date ancienne (c'est-à-dire dans les Śrauta-sūtra de Baudhāyana et d'Āpastamba), on ne faisait encore dans l'école Taittirīya aucune distinction entre la Saṃhitā, le Brāhmaṇa et l'Āraṇyaka, qui étaient traités comme s'ils constituaient un seul bloc : corrélativement, les Śrauta-sūtra utilisent le terme « *brāhmaṇa* » uniquement pour désigner un certain type de formulations, à savoir les passages en prose contenant des explications du rituel – sans se préoccuper de savoir si ceux-ci se trouvent dans les ouvrages que nous appelons aujourd'hui la TS et le TB. Du point de vue du contenu, ces derniers sont parfaitement homogènes : tous deux contiennent à la fois des *mantra* et des passages en prose de style *brāhmaṇa* ; selon l'usage caractéristique du Yajur-veda Noir, ce que l'on appellera finalement la « Saṃhitā » n'est pas purement consacrée aux *mantra*, et ce qu'on nommera le « Brāhmaṇa » n'est pas purement consacrée aux *brāhmaṇa*. En conséquence, la distinction entre un ouvrage de type Saṃhitā et un ouvrage de type Brāhmaṇa n'a aucun sens dans le

[1] « The Development… » (1997), p. 270.
[2] (1989), p. 206.
[3] (1997), p. 309.
[4] Op. cit. (1997), p. 297, note 165.
[5] (1914), pp. lxxviii – lxxix.
[6] Par exemple, on ne retrouve pas ce schéma dans l'école yajur-védique des Maitrāyaṇīya : la Saṃhitā n'y est suivie d'aucun Brāhmaṇa ni Āraṇyaka.

cadre des procédés rédactionnels des écoles du Yajur-veda Noir – et c'est bien d'ailleurs sur ce point que l'école du Yajur-veda Blanc se permettait de les critiquer : leur organisation est « noire », c'est-à-dire sombre, non claire.

Keith remarque ensuite que c'est seulement à une date postérieure aux Śrauta-sūtra, avec le texte du *padapāṭha* (version mot-à-mot) et celui du *prātiśākhya* (traité de phonétique) de l'école Taittirīya qu'on voit apparaître une mention de la Taittirīya Saṃhitā comme un ouvrage séparé, dont l'ordre des sections est bien fixé ; au contraire, à cette époque le plan du Brāhmaṇa et l'Āraṇyaka sont encore sujets à des fluctuations, et l'ordre de leurs sections tel qu'il est parvenu jusqu'à nous est clairement un produit ultérieur[7]. Il est possible que le but de cette subdivision tardive du corpus des Taittirīya ait été d'imiter le modèle fourni par les écoles de Ṛg-vedin ; mais elle n'en demeure pas moins largement artificielle.

Keith ne veut pas dire pour autant que l'ensemble qui a été rangé sous l'étiquette TB ait été colligé à la même époque que les contenus de la Saṃhitā[8]. Keith pense plutôt que ce qu'on a finalement appelé TB est un ouvrage « composite » : il est le résultat d'un travail d'agglomération de matériaux antérieurs, certainement plus tardif que le premier travail de colligation de la Saṃhitā ; autrement dit son contenu n'a pas été rédigé *de novo*. Si la tradition n'a pendant très longtemps pas fait de distinction entre le TB et la TS, ce serait parce qu'elle avait bien conscience que l'ensemble de textes qui serait considéré plus tard comme un ouvrage nouveau, distinct de la Saṃhitā, n'était en fait rien d'autre qu'un recueil d'éléments textuels préexistants[9].

La question est alors de savoir quel est l'âge exact de ces matériaux. La réponse de Keith est nuancée : certains passages, selon lui, sont clairement des additions tardives (par rapport à la Saṃhitā), véhiculant quelques innovations ; mais d'autres peuvent prétendre à une bien plus grande antiquité, dans la mesure où ils ont pour fonction de combler des lacunes de la TS, et ont des parallèles dans d'autres Saṃhitā du Yajur-veda Noir. Keith ne juge pas impossible que ce dernier type de matériau puisse être aussi ancien que les contenus de la Saṃhitā ; parmi les passages concernés, on trouve la description (avec les *mantra* et explications de type *brāhmaṇa* correspondantes) du rituel de l'établissement des feux sacrificiels – qui est la condition préalable à l'accomplissement régulier du rituel *śrauta* (TB I, 1, 2-7 et I, 2, 1), mais a été omis dans la TS ; le *brāhmaṇa* concernant le Rājasūya (TB I, 7-8) ; la description de l'Agnihotra (TB, II, 1) qui est également absente de la TS ; et le *brāhmaṇa* pour le rituel de la Nouvelle Lune et de la Pleine Lune (TB III, 2-3), qui était très incomplet dans la Saṃhitā… Un examen plus poussé suggère toutefois que Keith exagère peut-être l'ancienneté des matériaux de ces sections du TB[10].

---

[7] Op. cit. (1914), p. lxxx.

[8] D'ailleurs, il est déjà extrêmement douteux que la réunion des *mantra* et des passages de style *brāhmaṇa* dont la TS actuelle est constituée, ait elle-même été effectuée en une seule fois.

[9] Op. cit. (1914), p. lxxvi : « It is clear at once that the Brāhmaṇa is a composite work, and doubtless it owes its existence to the desire of the Taittirīya school to emulate the Ṛg-vedic tradition of Brāhmaṇa and Saṃhitā (…). But the whole form of the work proves that its materials were merely then collected, not created ».

[10] Ainsi, le *brāhmaṇa* du TB III, 2-3 concernant le rite de la Nouvelle Lune et de la Pleine Lune a son parallèle en MS IV, 1 ; la comparaison des deux versions montre que le TB réutilise le matériau de la MS en l'enrichissant d'éléments plus précis concernant les détails concrets du sacrifice et leur signification. Le *brāhmaṇa* de TB I, 7-8 consacré aux Rites Quadrimestriels (Cāturmāsya) a son parallèle en MS IV, 3-4. Le *brāhmaṇa* du TB consacré à l'Agnihotra (en II, 1) a en revanche son parallèle en MS I, 8, mais sur ce point il faut signaler que, comme l'a montré Bodewitz, on peut établir une chronologie relative entre les différentes versions parallèles du rite de l'Agnihotra : la plus ancienne est celle de la KS, copiée ensuite par la MS, avant que le TB ne s'inspire de la MS pour la rédaction de sa propre version (*The Daily Morning and Evening Offering (agnihotra)…* (1976), p. 13). En ce qui concerne la section consacrée à l'Agnyādhāna ou établissement des feux sacrificiels (TB I, 1, 2-7 et I,

Si les différents matériaux du TB peuvent ne pas tous avoir le même âge, la question pour nous est alors de savoir de quelle époque date la section sur l'Aśvamedha (située en III, 8-9). Sur ce point, Keith affirme que ce passage ne présente aucun signe pouvant laisser supposer qu'il est très tardif (si ce n'est le contenu même du sujet qu'il traite[11]). Keith s'appuie tout spécialement sur un argument se rapportant à la morphologie verbale : alors qu'à l'époque des Brāhmaṇa tardifs, le parfait a tendance à se substituer à l'imparfait pour exprimer le passé, dans le texte du TB consacré à l'Aśvamedha le parfait n'est pratiquement pas employé à cet effet, et on continue à utiliser l'imparfait conformément à l'habitude ancienne[12]. Il est également connu depuis une étude de Caland[13] que le ŚB, dans sa section consacrée à l'Aśvamedha, réutilise en XIII, 1-3 les matériaux du TB III, 8-9. L'antériorité de la version du TB par rapport à une section appartenant à la partie supplémentaire du ŚB ne prouve certes pas exactement qu'elle a précédé l'ensemble des développements des Brāhmaṇa tardifs ; mais on remarquera au moins qu'il est hautement probable qu'elle soit antérieure à l'ensemble textuel d'origine Kaṭha situé en TB III, 10-11 (puisque celui-ci a été ajouté *a posteriori* au TB)[14], ainsi qu'au JB I, 1-65 (qui constitue une addition tardive au corps du JB, contenant un matériel sur le rite non spécifiquement sāma-védique de l'Agnihotra[15]) ; pour le reste du JB, la question est plus complexe, mais en ce qui concerne le JB I, 66-364, on peut tout au moins remarquer que les passages où *punar-mṛtyu* y est mentionné (I, 245 et I, 252) se situent à l'intérieur de la section I, 233-341 qui, selon l'observation de Bodewitz, n'a pas de parallèle dans le PB[16], et se présente – au moins en apparence – comme un *addendum*, ayant fonction d'*āraṇyaka* plus que de *brāhmaṇa*[17], ce qui plaide en faveur de son caractère plutôt récent.

La datation du TB III, 8-9 est en fait rendue plus difficile par le fait que toutes ses parties constituantes ne sont elles-mêmes vraisemblablement pas du même âge, ainsi que l'a montré H. Teshima[18] : le noyau le plus ancien de la section consacrée à l'Aśvamedha s'étend de III, 8, 1 à III, 9, 12, et expose le détail du rituel en suivant son déroulement chronologique, avec un parallèle dans le ŚB XIII, 1-3 ; en revanche, la fin de la section, c'est-à-dire le TB III, 9, 13-23, constitue un ensemble plus tardif, de nature supplémentaire, car il réunit sans ordre une série de passages qui contiennent des précisions se rapportant à des étapes différentes du rite de l'Aśvamedha, puis quelques développements de caractère spéculatif. Dans cette partie additionnelle le parallèle avec le ŚB se distend, voire disparaît à partir de III, 9, 16 – lorsque celui-ci est absent, Teshima suppose qu'on a affaire à un passage qui était ignoré du rédacteur du ŚB XIII, 1-3, tout simplement parce qu'il aurait été ajouté dans le TB à une date postérieure à la composition de la version du ŚB. Cependant, nuance Teshima, les quelques chapitres du supplément qui ont leur pendant dans le ŚB et se situent de plus à leur place logique par rapport au déroulement du rituel, pourraient constituer un noyau plus ancien autour duquel se sont agrégés par la suite des matériaux hétéroclites ; c'est notamment le cas

---

2, 1), elle est tributaire de MS I, 6 : nous aurons l'occasion dans la suite de montrer que la MS contient une version extrêmement complexe de ce rite, absente de la TS, laquelle s'en tient probablement à un usage plus simple et plus ancien ; on voit donc que dans le TB, les Taittirīya ont fini par se rallier au nouvel usage.

[11] Le sacrifice du cheval n'est pas en soi un sujet tardif, puisqu'une section de la TS lui a été antérieurement consacrée, et que ce rite est attesté dès l'époque de la ṚS. Keith veut peut-être faire allusion au fait que le TB III, 8-9 mentionne la « remort ».

[12] Op. cit. (1914), p. lxxxiii.

[13] « A note on the Śatapathabrāhmaṇa », *Acta Orientalia*, 10 (1932), pp. 126-134.

[14] Keith, op. cit. (1914), p. lxxxii.

[15] Bodewitz, *Jaiminīya Brāhmaṇa*… (1973), p. 10.

[16] qui est l'autre Brāhmaṇa du Sāma-veda. Voir *The Jyotiṣṭoma ritual…* (1990), p. 20.

[17] Bodewitz, op. cit. (1990) p. 23, y compris la note 3.

[18] « A note on Taittirīya Brāhmaṇa 3. 8-9 (Aśvamedha) », *Journal of Indian and Buddhist Studies*, vol. 56 n°3 (2008), pp. 1037-1042.

du passage de III, 9, 15 concernant l'*avabhṛthá* (bain final) – où est exposée la doctrine affirmant qu'il existe une mort de faim dans le monde céleste. Si l'on suit le raisonnement de Teshima, il faudrait alors conclure que le texte du TB III, 9, 20 (mentionnant *sā́yujya* et *sārṣṭítā* comme résultats de l'Aśvamedha) et celui du TB III, 9, 22 (où figure le terme *ápunar-māra*) constituent des ajouts tardifs, postérieurs à la rédaction du ŚB XIII, 1-3.

La thèse de Teshima appelle les remarques suivantes. D'abord, il nous semble effectivement probable que la partie pricipale de la section, qui va de III, 8, 1 à III, 9, 12, soit la plus ancienne : on remarquera qu'elle ne contient aucune mention de la possibilité d'une « remort » dans le ciel, quoiqu'elle s'intéresse à l'accès du sacrifiant au *svargá loká* ; sur ce point, elle s'aligne sur le reste du texte du TB, et il semble alors plausible de lui accorder un âge comparable aux matériaux qui la précèdent dans l'ensemble de l'ouvrage. Ensuite, le caractère supplémentaire du TB III, 9, 13-23 est indéniable. Il est d'ailleurs raisonnable de penser que le chapitre III, 9, 15, qui introduit un bref rite devant se dérouler au cours de l'*avabhṛthá* dans le but de conjurer la mort qui réside dans le ciel, a été ajouté à une date un peu postérieure à la partie principale, puisque cette dernière ignore complètement une telle doctrine concernant la destinée post-mortem ; mais, en suivant le raisonnement de Caland, il est clairement antérieur au ŚB XIII où il possède un parallèle ; et dans la mesure où il n'utilise pas le vocabulaire de la « remort » – bien qu'en fait ce soit de celle-ci qu'il parle – il nous a semblé plausible de considérer qu'à l'époque de sa rédaction le vocabulaire en question n'existait pas encore. Enfin, Teshima a certainement raison de considérer que le TB III, 9, 20-22 (avec ses spéculations ésotériques qui terminent l'ensemble de la section sur l'Aśvamedha) est postérieur au TB III, 9, 15-19, mais, contrairement à ce qu'affirme Teshima, on ne peut tirer argument de son absence de parallèle dans le ŚB XIII, 1-3 pour conclure qu'il a été composé plus tardivement que cette section du ŚB. En effet, il se pourrait tout à fait que le rédacteur de cette dernière ait simplement choisi de ne pas reprendre dans le TB les matériaux qui ne lui convenaient pas : on constate d'ailleurs qu'il n'a pas tenu compte d'un certain nombre de chapitres de la partie *principale* de la section du TB sur l'Aśvamedha, à savoir III, 8, 5 ; III, 8, 12 ; III, 8, 15 ; III, 8, 17-18 ; III, 9, 3 ; III, 9, 8[19] – on ne peut donc exclure qu'il en aille exactement de même pour III, 9, 20-22. Il est d'ailleurs à remarquer que certains des matériaux de la partie principale du TB ignorés par le rédacteur de cette section du ŚB ont trait à des thèmes *spéculatifs*, comme ceux de III, 8, 18 (qui concernent en particulier la destinée post-mortem, avec une triple mention de *sā́yujya*) et de III, 9, 8 (qui se rapportent aux fruits respectivement procurés par l'offrande des différentes victimes animales pendant l'Aśvamedha, et par la connaissance de la raison pour laquelle on libère celles qui appartiennent à des espèces sauvages sans les immoler, à savoir l'*áhiṁsā* ou « non-violence »)[20] ; de même, lorsque la partie principale du TB mentionne l'efficacité du savoir ésotérique (avec des formules en *yá eváṃ véda*), en III, 8 dans les chapitres 18, 20, et 21, et en III, 9 dans le chapitre 8, il n'y a jamais aucun équivalent dans la version du ŚB. Le rédacteur du ŚB XIII, 1-3 introduit en revanche en XIII, 3, 1, 1 un développement original sur la capacité de l'Aśvamedha à servir d' « expiation pour tout » (*sa̲rvasya… prā̲yaścitti*), c'est-à-dire pour toutes les fautes. Les préoccupations du rédacteur du ŚB XIII, 1-3 ne semblent pas les mêmes que celles qui ont présidé à la composition de la section du TB sur le sacrifice du cheval, et cette divergence est tout à fait susceptible d'expliquer pourquoi les développements spéculatifs du TB III, 9, 20-22 n'ont pas été repris dans la version du ŚB.

[19] Voir la table des parallèles entre les deux ouvrages établie par Dumont, in « The horse sacrifice… » (1948), pp. 499-503.

[20] Le thème de l'*áhiṁsā* apparaît également en TB III, 9, 3 et 6, ce qui est sans équivalent dans le ŚB XIII, 1-3. Dans cette couche de textes, le terme signifie en général la « sécurité » (celle de l'agent, donc ici celle du sacrifiant).

En tout état de cause, on remarquera que le TB III, 9, 22 affirme que l'accomplissement de l'Aśvamedha conduit à l'absence de « remort » en employant le terme *punar-mā́ra* plutôt que celui, habituel, de *punar-mṛtyú* : l'utilisation de cet hapax nous semble indiquer que la rédaction du texte où il figure a eu lieu à une époque où la désignation classique n'était pas encore entrée en usage – ce qui implique que le TB III, 9, 22 serait antérieur aux autres textes des Brāhmaṇa tardifs mentionnant *punar-mṛtyú* – autrement dit, il constituerait bien la plus ancienne occurrence d'un terme désignant la « remort », même s'il est assurément postérieur à la partie principale du TB sur l'Aśvamedha (et probablement aussi au début de la partie supplémentaire).

DEUXIÈME PARTIE

Spéculations archaïques sur la destinée post-mortem dans les Saṃhitā du Yajur-veda Noir, l'Atharva-veda Saṃhitā et l'Aitareya Brāhmaṇa

CHAPITRE PREMIER

Ákṣiti et *akṣayyá* dans la Kāṭhaka Saṃhitā et la Taittirīya Saṃhitā

La Taittirīya Saṃhitā, composée par des Yajur-vedin vivant au Pañcāla, est considérée par certains indianistes comme la plus récente des Saṃhitā du Yajur-veda Noir – elle serait postérieure à la Maitrāyaṇī et à la Kāṭhaka Saṃhitā (nous aurons l'occasion, dans le troisième chapitre de notre deuxième partie, de nuancer quelque peu cette affirmation)[1]. Keith a été le premier, dans l'introduction à sa traduction de la TS, à remarquer que ce texte ne contient aucune mention du terme *punar-mṛtyú* ; on pourrait d'ailleurs dire la même chose de la MS et de la KS. Cependant, nous allons montrer que le texte de la TS connaît déjà l'idée de l'épuisement des effets du sacrifice au cours de la vie céleste posthume, exprimée au moyen de la racine *KṢI*. Du moins cette doctrine apparaît-elle déjà bien constituée dans le texte de la TS traitant de l'un des rituels du schéma *śrauta*, le Darśapūrṇamāsa, ou sacrifice de la Nouvelle Lune et de la Pleine Lune, que nous avons déjà rencontré dans la section précédente à propos du ŚB[2]. On peut, en comparant le texte de la TS avec ses parallèles dans les autres Saṃhitā du Yajur-veda Noir, découvrir que la KS emploie déjà les termes *akṣiti* et *akṣayya*, à une date probablement antérieure à la TS.

II. 1. A. *La recherche de l'impérissabilité de la nourriture céleste en TS I, 6, 3 et I, 7, 3*

Les passages pertinents pour notre propos se situent dans deux sections du livre I : le chapitre 6 donne les *mantra* qui doivent être prononcés par le sacrifiant à l'occasion du Darśapūrṇamāsa, et le chapitre 7, rédigé en prose de style *brāhmaṇa*, commente le sens et la fonction de ces *mantra*. C'est un moment bien précis de ce sacrifice qui va retenir notre

[1] Ainsi Von Schröder, dans l'introduction à son édition de la Maitrāyāṇi Saṃhitā (1881), pp. xiv-xviii, a défendu l'idée que la MS est, avec la Kāṭhaka Saṃhitā, le plus ancien des textes du Yajur-veda Noir parvenus jusqu'à nous. Une telle antériorité est niée par Keith dans l'introduction à sa traduction de la Taittirīya Saṃhitā (1914), pp. xciii à xcvii ; Keith considère que la MS et la KS appartiennent à la même couche linguistique que la TS (sauf peut-être le livre VII de la TS qui est plus tardif que le reste de l'ouvrage). L'indianisme contemporain semble plutôt donner globalement raison à Von Schröder.

[2] L'étude de référence sur ce rite, comme nous l'avons déjà signalé, est le *Das altindische Neu- und Vollmondsopfer* (1879) de Hillebrandt. Néanmoins, l'ouvrage se base sur les Śrauta-sūtra ou traités de rituel qui sont bien postérieurs aux Saṃhitā du Yajur-veda que nous étudions ici. D'une école du Yajur-veda Noir à l'autre, ce sacrifice présentait des variantes, constatables dans le texte de leurs Saṃhitā, alors que les Śrauta-sūtra en décrivent une forme tardive, plus ou moins standardisée.

attention, à savoir lorsque le sacrifiant dépose sur l'autel un brouet de riz (*odaná*), aussi appelé *anvāhāryà*, qui constitue la rémunération (*dakṣiṇā́*) destinée aux brahmaness officiants. Ce geste rituel est intégré au noyau central central du sacrifice : on offre dans le feu, pour Agni et un autre dieu, une part de deux gâteaux de riz, puis on en prélève un morceau, appelé Iḍā, symbolisant la force de bénédiction issue du sacrifice, qui est alors partagé et consommé en commun par tous les participants ; ce qui reste du gâteau initialement offert au dieu Agni est divisé en quatre parts destinées aux officiants ; ensuite on fait cuire sur le feu du sud l'*odaná* destiné aux brahmanes, et on le dépose solennellement sur l'autel où il devient alors l'*anvāhāryà*. Il est à noter que ce n'est pas encore la fin du Darśapūrṇamāsa : il faut encore faire des offrandes supplémentaires (*anuyājá*), et une longue série de rites conclusifs comprenant encore des oblations diverses, avant que les brahmanes ne puissent consommer effectivement l'*odaná* qui leur revient.

Revenons au don de l'*anvāhāryà*. Le sacrifiant touche le plat de riz destiné aux brahmanes en prononçant un *mantra* figurant en TS I, 6, 3[3], et qui contient trois dérivés de la racine *KṢI* : « Tu es la part de Prajāpati, pleine de force vitale et de lait. Protège mon inspiration et mon expiration, protège mon souffle intermédiaire et mon souffle transversal, protège mon souffle ascendant et mon souffle transversal. Tu es impérissable (*ákṣita*) ; < je > t' < offre > pour l'impérissabilité (*ákṣiti*), puisses-tu ne pas périr pour moi (*mā me kṣeṣṭhāḥ*) là-bas, dans le monde de l'au-delà ». Le commentaire en prose de ce *mantra*, situé en I, 7, 3, ne laisse aucun doute sur la façon dont il faut comprendre l'*ákṣiti* ici recherchée : « La nourriture s'épuise (*kṣīyate*) dans le monde de l'au-delà : car, dans le monde de l'au-delà, les créatures vivent de ce qui a été donné à partir de ce monde-ci. Quand il (= le sacrifiant) touche ainsi < le plat de riz >, il le fait accéder à l'impérissabilité (*ákṣiti*) ; pour lui la nourriture ne s'épuise pas dans le monde de l'au-delà »[4].

Il est remarquable que la phrase de la TS *nā́syāmúṣmiṁ loké 'nnaṃ kṣīyate* (« pour lui la nourriture ne s'épuise pas dans le monde de là-bas ») soit presque identique mot pour mot à celle qui figure en TB III, 10, à propos de l'explication du feu Sāvitra. La TS donne même ici une explication assez claire de ce à quoi le TB faisait seulement allusion : le sacrifice védique a pour effet de générer dans le ciel une certaine quantité de nourriture permettant ensuite d'y subsister, mais celle-ci s'épuise au fur et à mesure qu'elle y est consommée ; il faut donc trouver un procédé rituel qui permettra de produire l'*ákṣiti*, c'est-à-dire le fait qu'on dispose d'une réserve de nourriture inépuisable dans le *svargá lokā*. Dans ce contexte ancien, *ákṣiti* ne désigne pas directement l'impérissabilité post-mortem du sacrifiant, mais a un sens un peu plus concret, s'appliquant essentiellement à la nourriture, et nous aurons dans le chapitre 3 l'occasion de voir que dans l'Atharva-veda Saṃhitā XVIII, 4, 27, le terme semble désigner la réserve alimentaire inépuisable elle-même, que le défunt aura à sa disposition dans l'au-delà. Il faut que la substance comestible offerte sur cette terre devienne elle-même inépuisable / impérissable (par le pouvoir du *mantra* qui est prononcé sur elle), car elle sera transférée au ciel où elle constituera un aliment ayant la même caractéristique.

Le procédé qui est censé produire ce résultat est assez clairement expliqué dans le texte du *mantra*. Comme d'habitude dans la littérature de ce type, c'est le sens symbolique attribué à l'acte rituel qui est à la source de son efficace : ici, c'est l'association du brouet de riz avec Prajāpati qui va être opérante. Si cette offrande constitue la « part propre » du Progéniteur,

---

[3] *prajā́pater bhagò 'sy ū́rjasvān páyasvān, prāṇāpanáu me pāhi samānavyānáu me pāhy udānavyānáu me pāhy ákṣito 'sy ákṣityai tvā mā́ me kṣeṣṭhā amútrāmúṣmiṁ loké.*

[4] *kṣī́yate vā́ amúṣmiṁ loké 'nnam itáḥ pradānaṁ hy amúṣmiṁ loké prajā́ upajī́vanti, yád evám abhimṛśáty ákṣitim eváinad gamayati nā́syāmúṣmiṁ loké 'nnaṃ kṣīyate.*

elle va partager l'impérissabilité qui est la caractéristique essentielle de celui-ci : elle est pleine d' « *ū́rj* », qui peut être traduit littéralement par « sève », mais qui désigne en fait une « force vitale », venant du ciel et donnée aux plantes par l'intermédiaire de la pluie. Un bref récit mythologique situé dans la partie en prose de style *brāhmaṇa* raconte l'origine première de ce mets divin : Prajāpati, après avoir distribué le sacrifice entre les dieux, se sentit « vidé » (puisque le sacrifice est son propre être) ; il imagina alors cet *anvāhāryà* pour le déposer en lui-même (et ainsi combler son vide intérieur)[5]. Il faut ainsi considérer que les brahmanes officiants en qui le brouet de riz est déposé (lorsqu'ils le mangent) constituent la personnification terrestre, visiblement manifestée, de Prajāpati.

D'un point de vue purement rituel, l'association de cet *odaná* avec Prajāpati est opérée d'une double manière : d'une part, par la récitation du *mantra* cité plus haut ; d'autre part, comme l'explique la TS I, 7, 3, 2, par le fait que le brouet de riz est fourni *sans mesure* aux brahmanes : « celui qui sachant ainsi apporte l'*anvāhāryà*, c'est de façon visible qu'il renforce Prajāpati[6] ; il faut déposer une quantité illimitée ; Prajāpati est l'illimité ; < ceci est > pour obtenir Prajāpati (*prajā́pater ā́ptyai*)»[7]. Nous trouvons donc déjà dans la TS le procédé utilisé par le KB XXVI, 3 (à propos du nombre des *mantra* à réciter dans le sacrifice somique), et qui joue sur les deux sens possibles du terme « illimité » (*áparimita*), à savoir « indéfini » et « sans limite », dans le but de permettre à un acte rituel de produire des fruits infinis. Plus exactement, il s'agit dans ce passage de la TS, d'obtenir Prajāpati lui-même à titre de résultat du sacrifice. Le sens de l'expression *prajā́pater ā́pti* (littéralement « l'obtention de Prajāpati ») n'est pas parfaitement clair : s'agit-il déjà d'une sorte de *sā́yujya* qui ne dit pas son nom ? Il semble (mais la doctrine d'ensemble développée dans ce passage n'est pas parfaitement claire) que le sacrifiant doive obtenir pour aliment dans l'au-delà la force vitale illimitée du Progéniteur lui-même. En tout cas, il ne fait guère de doute que le procédé est censé permettre d'accéder à une condition qui sera véritablement immortelle (puisque garantie par l'*ákṣiti*), même si la TS n'emploie pas le terme d' « immortalité » (*amṛ́ta*) pour parler de la vie céleste du sacrifiant défunt.

II. 1. B. *Comparaison de la TS I, 7, 3 avec la Maitrāyaṇī S I, 4 et la Kāṭhaka S V, 5 : vers une histoire de l'introduction de la notion d'* ákṣiti

On peut saisir l'importance exceptionnelle de l'*anvāhāryà* dans ce rituel Taittirīya en comparant la version de la TS avec celle des autres Saṃhitā des écoles du Yajur-veda Noir, la Maitrāyaṇī et la Kāṭhaka Saṃhitā.

Dans la MS, les *mantra* que doit prononcer le sacrifiant (*yájamāna*) lors du rite de la Nouvelle Lune et de la Pleine Lune, suivis de leur commentaire en prose de style *brāhmaṇa*,

[5] I, 7, 3, 2 : *prajā́patir devébhyo yajñā́n vyā́diśat sá riricānò 'manyata sá etám anvāhāryàm ábhaktam apaśyat tám ātmánn adhatta.*
[6] en nourrissant les brahmanes qui sont une forme visible de Prajāpati.
[7] *yásyaivaṃvidúṣo 'nvāhāryà āhriyáte sākṣā́d evá prajā́patim ṛdhnoty áparimito nirúpyó 'parimitaḥ prajā́patiḥ prajā́pater ā́ptyai.*

sont situés dans la section 4 du livre I, qui est intitulée « Yajamāna-brāhmaṇa ». La liste de *mantra* qu'elle contient est beaucoup moins développée que ses parallèles dans la KS et la TS ; comme nous essayons de montrer en détail dans l'Appendice 2 de notre deuxième partie, la version de la MS est plus ancienne que celle des deux autres Saṃhitā, et reflète un état du rituel du Darśapūrṇamāsa qui est passablement archaïque. Le texte de MS I, 4, 6 stipule qu'il est nécessaire de remettre l'*anvāhāryà* aux officiants, mais ne comporte aucune spéculation sur le rôle mystique de ce brouet de riz, et ne présente pas celui-ci comme le mets propre à Prajāpati (le *mantra* qui le consacre au Progéniteur est complètement absent). On a ici affaire dans la MS à un rite de conclusion du sacrifice ; il a lieu après deux événements qui marquent la fin du Darśapūrṇamāsa, la consommation par le sacrifiant de sa part du gâteau oblatoire, et la « libération des eaux » sacrées, auparavant enfermées dans un récipient couvert d'herbes, qui sont alors déplacées jusqu'au lieu où elles sont arrosées d'un flot ininterrompu[8] : « 'Le maître du sacrifice est uni aux bénédictions' : < avec ce *mantra* > le sacrifiant mange la part qui lui revient. Le sacrifiant est en vérité le maître du sacrifice. (…) Assurément le feu brûle celui qui reste davantage < auprès de lui >. Le sacrifiant est libéré en passant à l'arrière de cette place lorsque ces eaux sont déversées. Il faut les faire couler de façon ininterrompue. Ainsi en vérité grâce aux eaux le sacrifiant se tient à distance du feu. En vérité deux sortes de dieux viennent à la maison du sacrifiant : les uns, qui boivent du Soma, et les autres, qui n'en boivent pas ; les uns, qui mangent les oblations jetées dans le feu, les autres, qui n'en mangent pas. En vérité, les brahmanes, ce sont des dieux qui ne mangent pas les oblations jetées dans le feu. (…) C'est en apportant l'*anvāhāryà* en supplément < du sacrifice > qu'il les satisfait. Il dit de le distribuer aux < prêtres > qui sont assis au sud. Il offre un sacrifice qui comporte un salaire < pour les officiants > »[9]. Ainsi, dans la MS, l'*anvāhāryà* a seulement pour fonction de rassasier les brahmanes, avant qu'ils ne quittent la maison du sacrifiant : il n'est donc pas question ici d'éviter l'épuisement des fruits du sacrifice, dont la possibilité n'est d'ailleurs nullement mentionnée. Conformément à l'étymologie du terme « *anvāhāryà* » – *anu ā HṚ* veut dire, en son premier sens, « supplémenter » – il s'agit d'apporter *in fine* le nécessaire complément à l'oblation adressée aux dieux au cours du sacrifice qui vient de précéder. Ceci contraste assurément avec la TS, où la remise de l'*anvāhāryà* n'est pas un rite conclusif, car elle a lieu bien plus tôt au cours du processus sacrificiel ; dans la suite nous devrons nous interroger sur la raison motivant cette différence fondamentale.

Dans le Yajamāna-brāhmaṇa de la MS, c'est plutôt lors du rite de la libération des eaux – certes proche dans le temps de la remise de l'*anvāhāryà*[10] – qu'est évoquée la destinée post-

[8] Le texte de la MS I, 4, 6 ne donne sur ce point que des explications imprécises. On trouve des renseignements supplémentaires dans le Mānava Śrauta-sūtra I, 4, 3, 7-10 : le récipient contenant les eaux *praṇīta*, qui ont été apportées sur le terrain sacrificiel au début de la journée, est finalement déposé sur l'autel, et on verse sur elles de façon ininterrompue un flot d'eau provenant d'un autre récipient. Puis elles sont utilisées pour asperger les quatre directions et le sacrifiant en utilise le reste pour se laver le visage. Le Mānava Śrauta-sūtra constitue le traité de rituel relevant de l'école védique des Maitrāyaṇīya, cependant il est beaucoup plus tardif que le texte de la MS qu'il commente, et on peut facilement constater qu'il prescrit l'emploi, en plus des *mantra* contenus dans la MS, de nombreux *mantra* supplémentaires, plus ou moins empruntés aux autres écoles du Yajur-veda Noir (qui disposaient d'une version du Darśapūrṇamāsa plus sophistiquée).

[9] *sáṁ yajñápatir āśíṣéti yájamāno yajamānabhāgáṁ prā́śnāti yájamāno vái yajñápatir, (…) (a)gnír vái bhū́yāṁsaṁ prádahaty etáṁ vái lokáṁ yájamāno nv átimucyate yád etā́ ā́po 'tisṛ́jyánte 'cchinnaṁ srāvayitavyà adbhír vā́ etád yájamāno 'gnér ātmā́nam antárdhatte, dvayā́ vái devā́ yájamānasya gṛ́hám ā́gacchanti somapā́ anyé 'somapā anyé hutā́do 'nyé 'hutādo'nyá eté vái devā́ áhutādo yád brāhmaṇā́, (…) yád anvāhāryàm anvāhárati tā́n evá téna prīṇāti, dakṣiṇataḥsádbhyaḥ párihartavā́ āha, dákṣiṇāvataivá yajñéna yajate.*

[10] Le texte de la MS comporte sur ce point une curieuse inconséquence. En I, 4, 6, comme nous venons de le voir, on trouve décrite la séquence : le sacrifiant consomme sa part, ensuite les eaux sont libérées, enfin l'*anvāhāryà* est donné aux officiants. Tout se passe donc comme si la remise de la rémunération des brahmanes

mortem du sacrifiant. Ce dernier doit s'adresser en ces termes à l'eau déversée, qui est probablement ici le substitut symbolique des eaux célestes[11] : « tu es ce qui est réel, sois ce qui est réel pour moi ; tu es ce qui est complet, sois ce qui est complet pour moi ; tu es ce qui est entier (*sárva*), sois ce qui est entier pour moi ; tu es ce qui est non-détruit (*ákṣita*), sois ce qui est non-détruit pour moi » (MS I, 4, 2). Le commentaire en prose (MS I, 4, 7) éclaircit un peu ces formules passablement énigmatiques, en expliquant qu'il s'agit pour le sacrifiant, dans le monde de l'au-delà (*amútra*), d' « être réuni aux membres de son corps » (*áṅgaiḥ sáṃbhavati*) de telle façon qu'il soit réel, complet, entier, non-détruit[12]. Il s'agit ici de décrire un corps céleste qui possédera intégralement les membres et les capacités du corps terrestre, ce qui est la conception védique la plus archaïque du mode de survie post-mortem. On peut s'interroger sur le sens du terme *ákṣita* (littéralement : « non-détruit ») employé dans ce contexte : il n'est pas du tout sûr qu'il comporte ici une référence à l'*ákṣiti*, ce dernier terme, doté d'un sens technique, étant totalement absent du Yajamāna-Brāhmaṇa de la MS, de même d'ailleurs que la prière typique « *mā́ me kṣeṣṭhāḥ* » (« puisses-tu ne pas périr pour moi »)[13]. Il semble que dans la MS I, 4, 7 le terme *ákṣita* puisse s'interpréter de deux façons possibles : soit il désigne simplement le fait que dans son corps céleste le sacrifiant puisse retrouver tous les membres de son corps terrestre, sans qu'aucun ait été détruit (de fait, c'est là le sens général de la demande véhiculée par ce groupe de formules adressées aux eaux) ; soit il renvoie à une véritable immortalité céleste, dans un contexte où la possibilité que les fruits du sacrifice s'épuisent n'est en aucune façon envisagée. Cette dernière interprétation est problématique, dans la mesure où dans le Yajamāna-Brāhmaṇa la MS ne dit à aucun moment *de façon explicite* que le Darśapūrṇamāsa procure au sacrifiant l'immortalité dans le ciel – et ce d'autant moins, d'ailleurs, que la MS n'applique jamais à des humains le terme « immortalité » (*amṛ́ta*) pris en ce sens. Mais, d'un autre côté, on ne peut oublier que les eaux utilisées dans le sacrifice semblent représenter leur contrepartie céleste, et que celles-ci ont été déversées « de façon ininterrompue » (*áchinnam*), ce qui pourrait constituer un geste conférant au sacrifiant, de par sa portée symbolique, une vie dans l'au-delà qui sera elle-même ininterrompue.

Dans la Kāṭhaka Saṃhitā, la portion de style *brāhmaṇa* (sections XXXI, 15 à XXXII, 7) consacrée au rôle du sacrifiant dans le rite de la Nouvelle Lune et de la Pleine Lune ne mentionne pas la remise de l'*anvāhārya*, mais un minimum de déduction permet de se rendre compte que celle-ci a pourtant bel et bien lieu dans la version du Darśapūrṇamāsa propre à cette école. D'abord, on constate que la liste des *mantra* utilisés dans ce sacrifice comporte, en V, 5 une variante du *mantra* dédié à Prajāpati, un peu plus développée que dans la TS :

---

prenait place *après* le rite du déversement des eaux. Mais dans la section I, 4, 7, qui fait immédiatement suite, la MS commente les *mantra* prononcés par le sacrifiant pendant qu'il contemple la libération des eaux, puis mentionne encore quelques rites subséquents, de nature conclusive : comme le texte en prose du Yajamāna-brāhmaṇa respectait jusque là l'ordre chronologique des actes rituels, ceci peut donner l'impression que le déversement des eaux a lieu *après* la remise de l'*anvāhāryà* (avec laquelle la section précédente s'est achevée), et non avant. De fait, le passage parallèle dans les *mantra* de la KS situe la libération des eaux immédiatement *après* le dépôt du brouet de riz des brahmanes, au contraire du schéma présenté en MS I, 4, 6.

[11] C'est le Mānava Śrauta-sūtra I, 4, 3, 7, qui indique que le sacrifiant doit adresser cette prière au flot des eaux qui s'écoulent.

[12] *sád asi sán me bhūyā úty āśíṣo vā́ etā́s tā́ evā́varunddhe, pūrṇám asi pūrṇám me bhūyā íti pūrṇó ha vā́ amútrāṅgaiḥ sáṃbhavati, sárvam asi sárvaṃ me bhūyā íti sárvo ha vā́ amútrāṅgaiḥ sáṃbhavaty, ákṣitam asy ákṣitaṃ me bhūyā úty ákṣito ha vā́ amútrāṅgaiḥ sáṃbhavati.*

[13] Par contraste, comme nous le verrons sous peu, la KS contient une version des *mantra* dédiés aux eaux dans laquelle on trouve de tels éléments de vocabulaire spécifiques (*akṣiti, mā kṣeṣṭhāḥ*), normalement liés à la notion d'épuisement de la nourriture sacrificielle.

« Tu es la part de Prajāpati, pleine de force (*ūrj*) et de lait. Tu es impérissable (*akṣita*) ; < je > t' < offre > pour l'impérissabilité (*akṣiti*). Tu as nom « l'impérissable » : puisses-tu ne pas périr pour moi (*mā me kṣeṣṭhāḥ*). Protège mon inspiration et mon expiration, protège mon souffle intermédiaire et mon souffle transversal, protège mon souffle ascendant et mon corps. Tu es force vitale (*ūrj*), dépose en moi la force vitale, ne t'en va pas »[14]. On voit d'emblée que cette version du *mantra* exprime avec une intensité particulière le désir de conjurer la possibillité que les effets du sacrifice et la vie même du sacrifiant périssent.

Ensuite, on remarque que ce *mantra* précède immédiatement, dans la liste de la KS, une autre formule qui constitue une variante de l'invocation adressée aux eaux déversées de façon ininterrompue sur l'autel : or, nous venons de voir à propos de la MS la proximité, au cours du déroulement du rituel, entre la remise de l'*anvāhāryà* et la « libération des eaux ». Il n'y a aucune raison de supposer que le *mantra* de la KS dédié à la « part de Prajāpati » n'accompagne pas la remise de l'*odana* aux officiants : la présentation du salaire des brahmanes y est, comme dans la MS (et à la différence de la TS) un rite conclusif. En revanche, à la différence de la MS, on associe l'*anvāhārya* à Prajāpati et à l'*akṣiti* – ce qui est un point commun avec la TS.

On peut enfin assez facilement identifier la raison pour laquelle la KS ne donne aucune explication en prose de style *brāhmaṇa* du *mantra* utilisé pour la remise de l'*anvāhārya* : ce rite a *déjà* été commenté dans un autre passage, en VIII, 13, à propos d'un autre sacrifice – l'installation des feux rituels *śrauta* – qui comporte lui aussi la remise d'un plat de riz aux brahmanes officiants, considéré comme « la part de Prajāpati » ; le texte en question mentionne d'ailleurs explicitement que lors du Darśapūrṇamāsa on donne une semblable rémunération aux brahmanes, et que l'*odana* doit être cuit en quantité « illimitée » (*aparimita*), pour obtenir à titre de fruit d'un tel don Prajāpati lui-même, qui est de nature illimitée[15].

La formule d'invocation adressée aux eaux dans la KS V, 5 comporte aussi des différences significatives avec la version de la MS, car elle contient une sorte de prolongement en écho du *mantra* dédié à Prajāpati : au lieu du « tu es ce qui est impérissable (*ákṣitam*), sois ce qui est impérissable pour moi » de la MS, on trouve dans la KS « tu es l'impérissabilité (*akṣiti*), puisses-tu ne pas périr pour moi (*mā me kṣeṣṭhāḥ*) »[16]. Nous voyons donc ici aussi intervenir les termes et expressions techniques utilisés pour écarter la possibilité que les fruits du sacrifice s'épuisent.

La KS a ainsi jugé nécessaire, à la fin du rite du Darśapūrṇamāsa, de conjurer avec insistance l'éventuelle destruction des effets du sacrifice et de la vie céleste du sacrifiant, ce qui n'a pas d'équivalent dans le texte de la MS. Pourtant, la doctrine de l'épuisement des effets du sacrifice n'est pas explicitée clairement dans la KS, à la différence de ce qu'on

---

[14] *prajāpater bhāgo'sy ūrjasvān payasvān akṣito 'sy akṣityai tvākṣito nāmāsi mā me kṣeṣṭhāḥ prāṇāpānau me pāhi samānavyānau me pāhy udānarūpe me pāhy ūrg asy ūrjaṃ mayi dhehy ā mā gamyāḥ.*

[15] *dakṣiṇāvadbhyāṁ ha sma vai purā darśapūrṇamāsābhyāṃ yajante, ya eṣa odanaḥ pacyate, dakṣiṇām evaitāṃ dadāti yajñāsyarddhyai, (…) prajāpater vā eṣa bhāgas, mahāntam aparimitaṃ pacet, aparimitaḥ prajāpatiḥ, prajāpatim evāpnoti.* Dans la KS, le *mantra* dédié à la part de Prajāpati doit donc être récité dans deux rites différents : l'installation des feux *śrauta* et le sacrifice de la Nouvelle Lune et de la Pleine Lune.

[16] *pūrṇam asi pūrṇaṃ me bhūyās, sad asi san me bhūyās, sarvam asi sarvam me bhūyā, akṣitir asi mā me kṣeṣṭhāḥ.*

trouve dans la TS : la KS demande bien par deux fois, dans ses *mantra*, que la substance sacrificielle « ne périsse pas », mais elle ne précise pas que c'est *dans le monde de l'au-delà* qu'un tel (dé)périssement est susceptible d'avoir lieu, alors que cette indication figure expressément dans la TS. Malgré cette lacune, il ne fait pourtant guère de doute que c'est déjà l'impérissabilité *de la vie céleste* qu'il s'agit de garantir par cette demande. De même, le commentaire en prose du *mantra* de l'*anvāhārya* situé en KS VIII, 13 ne contient rien qui ressemble aux explications claires dans lesquelles la TS explique que « la nourriture s'épuise dans le monde de là-bas ». Quoiqu'elle insiste sur la recherche de l'*akṣiti*, la KS semble donc entretenir une volonté d'ésotérisme à l'égard du contenu de cette notion ; en revanche, la TS, de son côté, ne fait pas de secret concernant les dangers qui menacent l'existence céleste du sacrifiant : cette différence d'attitude entre les deux écoles yajur-védiques reste assez malaisée à expliquer.

Si l'on veut essayer d'expliquer de façon synthétique les rapports existant entre les trois versions de ce rituel de l'*anvāhāryà*, il faut commencer par le point qui est le moins contestable, à savoir que son état le plus ancien est aussi celui qui est le plus simple : conformément à l'étymologie, l'*anvāhāryà* vise à supplémenter le sacrifice lorsqu'il est presque terminé, en offrant de la nourriture aux officiants ; à ce stade, il n'y a pas de traces qu'on ait l'idée que les effets du sacrifice pourraient s'épuiser dans le ciel. C'est un tel état initial du rituel qui est décrit dans le Yajamāna-Brāhmaṇa de la MS. Sur cette base théorique, on peut construire l'hypothèse suivante. Dans un second temps, la KS a introduit une innovation par rapport à la MS, sans toutefois rien changer au caractère conclusif de la remise de l'*anvāhārya* : elle a conféré à ce rite un sens nouveau, en le reliant à Prajāpati et en lui donnant pour fonction spécifique d'obtenir l'*akṣiti* des effets du sacrifice. Enfin, dans un troisième temps, la TS, tout en conservant la signification nouvelle attribuée à l'*anvāhāryà* par la KS, a introduit une seconde innovation, en cessant de considérer qu'il s'agit d'un simple rite conclusif et en l'intégrant pour ce faire au noyau central du sacrifice du Darśapūrṇamāsa – ce qui est un moyen de lui accorder une plus grande importance qu'auparavant[17] ; on procède alors explicitement à une modification du sens même du terme *anvāhāryà*, qui dans la TS semble signifier non plus « supplément » comme autrefois, mais quelque chose comme « restauration », ainsi que l'exprime une phrase de la TS I, 7, 3, 1 : « assurément < le sacrifiant > comble la brèche dans le sacrifice ; tout ce qui dans le sacrifice est abîmé ou défait il le restaure (*anu ā HṚ*)[18] au moyen de l'*anvāhāryà*, c'est de là que l'*anvāhāryà* tire son nom »[19].

---

[17] Nous obtenons donc la chronologie relative suivante, concernant les textes consacrés au rôle du sacrifiant pendant le Darśapūrṇamāsa : MS < KS < TS. L'interprétation que nous faisons ici de l'évolution du rituel peut sembler arbitraire, mais une comparaison plus complète des textes dans l'Appendice 2 de notre deuxième partie permettra d'établir sur une base plus large cet enchaînement chronologique. On peut par ailleurs noter que plusieurs indianistes japonais ont étudié certains aspects de ce rituel (différents de ceux évoqués ici), et sont parvenus aux mêmes conclusions en matière de rapports chronologiques. Voir, dans *Vedic Śākhās past, present, future…* (ed. J. Houben, J. Rotaru and M. Witzel, 2016) : «The development of the New- and Full-moon sacrifice and the Yajurveda Schools…» de N. Nishimura (cet article étudie toutefois, s'agissant de la MS, le *brāhmaṇa* consacré à l'explication *générale* du Darśapūrṇamāsa, qui est situé dans le livre IV de la MS et constitue à ce titre un texte de nature supplémentaire (*khila*), plus récent que le Yajāmana-brāhmaṇa (figurant dans le livre I), sur lequel nous nous appuyons uniquement ici) et « A survey of new evidence as to the formation of the Yajurveda and Brāhmaṇa texts with special reference to recent Vedic studies in Japan » de T. Gotō.

[18] Il s'agit certes encore, conformément à l'étymologie, de « supplémenter », mais cette fois-ci c'est au sens où on ajoute un élément qui sert à combler la brèche ouverte dans le sacrifice, restaurant ainsi la continuité de celui-ci.

[19] *yajñásyaivá chidrám ápi dadhāti yád vái yajñásya krūráṃ yád víliṣṭaṃ tád anvāhāryèṇa anvā́harati tád anvāhāryàsyānvāhāryatvám.*

Mais qu'est-ce qui dans le sacrifice a besoin d'être restauré ? A première vue, on trouve une réponse explicite en TS I, 7, 1 : « l'Iḍā est, semble-t-il, quelque chose qui opère une coupure dans le sacrifice : à moitié on mange, à moitié on se purifie ; sur ce point le sacrifice des anti-dieux (*ásura*) fut rompu »[20]. En effet, dans le rituel solennel de type *śrauta*, seuls les dieux doivent consommer les offrandes, mais il n'est pas normal que des participants humains mangent quelque chose sur le terrain consacré, en plein milieu de l'accomplissement du sacrifice – c'est pourtant ce qui arrive avec les portions de l'Iḍā, et on doit donc se purifier après leur consommation. Ce point oppose le rituel *śrauta* au rituel dit « domestique » (*gṛhya*) au cours duquel il est autorisé de manger tout ou partie de la nourriture offerte. Le texte de la TS affirme donc que le comportement du sacrifiant et des officiants qui ont eu part à l'Iḍā introduit une sorte de violation des règles garantissant la pureté du rituel, métaphoriquement représentée comme une brèche dans le déroulement du sacrifice. En un sens, on peut dire que l'*anvāhāryà* permet de réparer une telle brèche ; mais il serait certainement exagéré d'y voir la seule fonction que remplit ici la remise de la rémunération des officiants[21]. En effet, selon la TS I, 7, 1, 5, après la consommation de l'Iḍā, et avant même qu'on n'entame la préparation de l'*anvāhāryà*, on doit prononcer un *mantra* spécifique (dédié à Bṛhaspati et aux Viśvedeva) qui a pour but de restaurer la continuité du sacrifice. Ceci suffit normalement à régler le problème, et on n'a donc plus le besoin absolu d'ajouter un rite supplémentaire – la remise des honoraires des officiants – pour parvenir à réparer le sacrifice ; celle-ci y contribue certes par surcroît, mais la suite du texte montre bien que sa fonction restauratrice ne s'y limite pas.

En effet, comme nous l'avons vu précédemment, lorsque le sacrifice se poursuit avec la préparation et l'offrande de l'*anvāhāryà*, le but explicite est alors d'obtenir l'*ákṣiti*. Peu avant que ne soit prononcé le *mantra* dédié à Prajāpati, le rituel de la TS prescrit l'emploi d'une autre formule, qui a pour but, dit le commentaire en en I, 7, 1, 6, de procurer au sacrifiant la non-destruction (de son sacrifice) et la prospérité : « que mon don ne soit pas détruit, que mon acte < rituel > ne périsse pas »[22]. A la vérité, ce *mantra* semble pourtant n'avoir originellement eu aucun rapport avec la recherche de l'*ákṣiti*, comme en témoigne le texte parallèle de la KS contenant une version plus ancienne du rituel : en KS V, 2, la formule sert d'expiation pour le cas où le sacrifiant qui a mangé une parcelle du gâteau (lors de la consommation de l'Iḍā) ne serait pas un brahmane – ce qui normalement équivaudrait à un cas où l'oblation a été renversée et gâchée, donc à la destruction du sacrifice (voir la discussion de ce passage dans l'Appendice 2 de notre deuxième partie). La TS semble ne pas avoir suivi la KS dans la fonction qu'elle assigne à ce *mantra*, ce qui semble assez aisé à expliquer, dans la mesure où, comme l'a remarqué Heesterman dans *The Broken World of Sacrifice*, les Taittirīya (à la différence des autres écoles du Yajur-veda Noir) considéraient que tout sacrifiant, même s'il n'est pas né dans la classe des brahmanes, accède au statut de brahmane pendant la durée du sacrifice, en vertu du pouvoir de la consécration à laquelle il

---

[20] *vyàstam iva vā́ etád yajñásya yád íḍā sāmí prāśnánti sāmí mārjayante etát práti vā́ ásurāṇāṃ vy àchidyata.*

[21] Ceci est pourtant la thèse défendue par Heesterman dans *The Broken World of Sacrifice* (1993), p. 156. On notera aussi que pp. 154-155 de ce même ouvrage, Heesterman affirme que si l'Iḍā introduit une « coupure » ou une « déchirure » dans le sacrifice, c'est parce qu'elle est issue d'une violence infligée à la substance oblatoire servant de nourriture commune aux participants. Certes, le vocabulaire utilisé par la TS (*vi CHID*) pour qualifier ce rite présente une connotation de violence, mais le texte indique qu'il s'agit d'une atteinte qui est portée au sacrifice lui-même. La question est de savoir en quoi elle consiste ; sur ce point, il nous semble qu'une bonne indication est donnée par le texte de la TS I, 7, 1, 1 lorsqu'il introduit en ces termes le rite de l'Iḍā : « l'Iḍā est en vérité un *pāka-yajñá* », c'est-à-dire un rituel de type *gṛhya* (ou domestique, où aucune offrande n'est faite aux dieux dans le feu, mais où la substance oblatoire est mangée par les participants humains) ; faisant irruption au milieu d'un rituel de type *śrauta*, elle en interrompt brutalement le cours, y provoquant donc une rupture.

[22] *dádato me mā́ kṣāyi kurvató me mópadasat.*

s'est soumis au début du rite[23]. La TS n'avait donc nul besoin d'une semblable formule d'expiation ; mais comme il est difficilement envisageable, pour un ritualiste, de supprimer un *mantra* qui est déjà passé dans l'usage courant du sacrifice, la solution est alors d'en changer le sens et la fonction, ce qui a été fait ici, où il devient dédié à la recherche de l'*ákṣiti*. Il se peut d'ailleurs que ce soit le mot-à-mot de la formule, qui contient un dérivé de la racine *KṢI* (*mā́ kṣāyi*), qui ait en quelque sorte « attiré » à sa suite l'introduction du *mantra* dédié à Prajāpati, avec la remise de l'*anvāhāryà* qui l'accompagne, dans la version du sacrifice de la Nouvelle Lune et de la Pleine Lune propre à l'école Taittirīya.

Au final, le commentaire en prose décrivant en TS I, 7, 3, 1 le rôle réparateur de l'*anvāhāryà* (il restaure « tout ce qui dans le sacrifice est abîmé ou défait ») a une portée expressément générale : il concerne *toutes* les imperfections dont le Darśapūrṇamāsa peut être affecté. Plus précisément, la remise des honoraires des officiants ne constitue pas une simple expiation pour les erreurs commises pendant l'exécution du rituel, mais plutôt un procédé permettant de compenser les failles qui compromettent le pouvoir d'un sacrifice pourtant correctement accompli. La « brèche » introduite par la consommation de l'Iḍā est ici un défaut, l'épuisement des effets du sacrifice dans l'au-delà en est un autre. Le don de l'*anvāhāryà*, une fois dépouillé par la TS de son ancien statut de rite supplémentaire (tel qu'il figure dans la MS et la KS), peut ainsi devenir un élément constitutif du processus sacrificiel principal, ce qui met en valeur son importance cruciale pour l'efficacité du Darśapūrṇamāsa.

L'innovation introduite par les Taittirīya est finalement devenue si populaire dans les milieux yajur-védiques qu'elle a été adoptée, à date plus tardive, par les autres écoles du Yajur-veda Noir : leurs traités de rituel (ou *Śrauta-sūtra*) s'accordent tous à situer la remise de l'*anvāhāryà* au cours du Darśapūrṇamāsa, après la consommation de l'Iḍā – y compris le Mānava Śrauta-sūtra I, 4, 2, 12, qui relève de l'école des Maitrāyaṇīya, mais s'écarte sur ce point du texte de la MS I, 4, 6. D'ailleurs, ce même MŚS contient au même endroit une version du *mantra* dédié à Prajāpati (dont le mot-à-mot constitue en un sens une synthèse de la KS et de la TS, avec quelques ajouts[24]), laquelle ne figure évidemment pas davantage dans le Yajamāna-brāhmaṇa de la MS.

II. 1. C. *Le caractère impérissable et illimité des* iṣṭāpūrta *du sacrifice du Darśapūrṇamāsa dans la Kāṭhaka S XXXI, 15*

Nous venons de voir que l'on trouve, dans les *mantra* de la KS V, 5 prononcés par le sacrifiant au cours du sacrifice de la Nouvelle Lune et de la Pleine Lune, deux termes ou expressions dérivés de la racine *KṢI – akṣiti* et *mā me kṣeṣṭhāḥ* – se rapportant au thème de l'épuisement des fruits du sacrifice. On relève également dans la KS, toujours dans le

[23] *The Broken World*… (1993), p. 162, et note 111 p. 274. Cf. TS VI, 1, 3.

[24] *prajāpater bhāgo'sy ūrjasvān payasvān, prāṇāpānau me pāhi samānavyānau me pāhy udānarūpe me pāhi, ūrg asy ūrjaṃ mayi dhehi, akṣito 'sy akṣityai mā me kṣeṣṭhā amutrāmuṣmiml loka iha ca, prajāpatir aham tvayā sākṣād ṛdhyāsam.*

contexte du Darśapūrṇamāsa, la présence d'un autre dérivé de la racine *KṢI*, l'adjectif *akṣayya*, couplé avec le terme *aparimita*, tous deux appliqués aux *iṣṭāpūrta* (sacrifices et dons pieux), ou plutôt à leurs effets tels qu'ils sont mis en réserve dans le *svarga loka*. Le passage concerné se situe dans la portion en prose de style *brāhmaṇa* consacrée au rituel de la Nouvelle Lune et de la Pleine Lune, et plus exactement dans la partie de celle-ci qui commente les *mantra* prononcés par le sacrifiant.

Le moment du Darśapūrṇamāsa concerné ici est tout à fait différent de celui que nous venons d'étudier précédemment. Il se situe au début du jour où le sacrifice se déroule, avant même que les offrandes préliminaires (*prayājá*) et les offrandes principales (notamment celle du gâteau sacrificiel) n'aient lieu : l'officiant *adhvaryú* procède à un rite par lequel il choisit le prêtre qui va jouer le rôle de *hótṛ* pendant la suite du sacrifice ; il doit alors prononcer un *mantra* où il déclare faire ce choix à la manière des ancêtres mythiques du sacrifiant – qui sont des *ṛ́ṣi* de l'époque védique – si toutefois celui-ci est un brahmane (car seuls les brahmanes revendiquent d'être les descendants de ces poètes voyants du passé). L'*adhvaryú* récite donc une liste de *ṛ́ṣi*, techniquement appelée le *pravará*. Le texte de la KS se fait à ce propos le témoin d'une crainte dont il nous faudra approfondir le sens : si la liste des ancêtres du sacrifiant est prononcée à haute voix, alors le résultat du sacrifice risque d'être transféré à ces *ṛ́ṣi* (montés au ciel et divinisés), si bien que le *yajamāna* en sera lui-même privé. Pour conjurer cette éventualité, le sacrifiant doit alors, pendant que le *pravara* est récité, prononcer le *mantra* suivant, qui est donné en KS IV, 14 : « O ancêtres qui êtes des dieux ! O dieux qui êtes des ancêtres ! Etant celui que je suis, en tant que tel je sacrifie pour mon bénéfice, je vous le déclare. Reconnaissez-moi comme tel. Que mon offrande soit mienne, qu'elle soit faite par moi avec succès, de façon auspicieuse »[25].

A ce propos, la KS offre le commentaire suivant, dans la partie *brāhmaṇa* de l'ouvrage (XXXI, 15) : « c'est au *ṛṣi* d'après lequel on se désigne lorsqu'on sacrifie que va < le fruit de > l'offrande (*iṣṭa*), il ne revient pas à un autre. Lorsque le *pravara* est récité, il faut dire : « O ancêtres qui êtes des dieux, ô dieux < qui êtes des ancêtres > ! Etant celui que je suis, je sacrifie pour mon bénéfice, etc… » ; quiconque sacrifie en tant qu'il est un tel ou un tel, c'est vers lui que va < le résultat de > l'offrande, et il ne revient pas à un autre ; c'est aux ancêtres qui sont des dieux qu'il confie son sacrifice, et ceux-ci le lui gardent ; il se réunit dans le monde céleste avec ses offrandes et dons pieux, cela est pour lui impérissable (*akṣayya*) et illimité (*aparimita*) »[26]. On voit donc ici que c'est dans un contexte où le lien entre l'auteur d'un acte (sacrificiel, en l'occurrence) et le fruit de cet acte est en question, qu'apparaît dans la KS l'affirmation que les résultats du Darśapūrṇamāsa reviennent au sacrifiant (défunt, selon toute probabilité) dans le ciel, où ils ne s'épuisent pas. Il a certes d'abord fallu que le sacrifiant récite un *mantra* spécial pour s'assurer que c'est bien à lui que reviendra le bénéfice de son acte rituel, et non à ses ancêtres lointains ; mais ceci une fois fait, le passage ne mentionne aucun procédé supplémentaire qui serait requis pour rendre ses *iṣṭāpūrta* impérissables. On peut se demander, dans ce contexte, d'où provient leur capacité à ne pas être progressivement détruits. Apparemment, si les fruits du rite sont inépuisables, c'est parce qu'ils ont été produits en quantité *illimitée* (au fur et à mesure qu'on les consomme, il en reste toujours). Le passage que nous venons de citer n'explique nullement

[25] *dévāḥ pitaraḥ pítaro devā, yó 'smi sá sán yaje, tád vaḥ prá bravīmi, tásya me vitta, sváṃ ma iṣṭám astu śunáṁ śāntáṁ sváṃ kṛtám.*

[26] *yasyaivarṣer bruvāṇo yajate taṃ tad iṣṭaṃ gacchati netaram upanamati tat pravaraṃ pravṛṇāne bruyād, devāḥ pitaro devā yo'smi sa san yaja iti ya eva kaśca san yajate taṃ tad iṣṭam āgacchati netaram upanamati, devebhya eva pitṛbhyo yajñam paridadāti tam asya te gopayanti sam iṣṭāpūrtena gacchati svarge loke tad asyākṣyyam aparimitaṃ bhavati.*

d'où provient une telle illimitation. Mais la KS emploie l'adjectif « *aparimita* » en VIII, 13, à propos de l'*odana* dédié à Prajāpati, qui doit être préparé en quantité illimitée, parce que Prajāpati est lui-même illimité. Il y a probablement un rapport, dans la KS, entre l'offrande de l'*odana* et la nature des fruits générés par le Darśapūrṇamāsa, mais il n'est jamais explicitement dégagé par le texte.

La MS contient une section parallèle à la KS XXXI, 15, dans la partie en prose du Yajamāna-brāhmaṇa (en I, 4, 11) : elle introduit et commente un *mantra* (absent de la liste de formules située en tête de chapitre), qui a la même fonction que dans le passage correspondant de la KS (à savoir empêcher que les ancêtres de la lignée n'accaparent les fruits du sacrifice), mais elle ne fait *aucune mention* du caractère impérissable (*akṣayyá*) et illimité (*áparimita*) des *iṣṭāpūrtá* obtenus par l'accomplissement du Darśapūrṇamāsa. Ceci confirme l'analyse que nous avions faite précédemment concernant la situation doctrinale du Yajamāna-brāhmaṇa de la MS : dans cette partie de l'ouvrage, la problématique de l'éventuelle périssabilité des effets du sacrifice apparaît tout à fait inconnue (ou tout au moins non prise en compte) : nulle raison, alors, d'insister sur le fait que les fruits du sacrifice de la Nouvelle Lune et de la Pleine Lune seront inépuisables. La version de la KS étant postérieure au Yajamāna-brāhmaṇa de la MS, ce sont les Kāṭhaka qui ont innové en introduisant dans le traitement du Darśapūrṇamāsa, l'idée que les fruits de ce rituel sont de nature à échapper à un possible dépérissement dans l'au-delà. Une variante du *mantra* invoquant les « ancêtres qui sont des dieux » se trouve également dans un hymne de l'Atharva-veda Saṃhitā (recension Śaunaka), en VI, 123, 3-4, mais là non plus l'hymne en question ne contient pas d'allusion à l'impérissabilité des *iṣṭāpūrtá* acquis par le sacrifiant. C'est donc uniquement dans la KS que l'on voit apparaître, en lien avec ce *mantra*, la thématique de l'*akṣiti*.

La question du rapport entre l'acte sacrificiel et les ancêtres *ṛ̊ṣi* du sacrifiant doit maintenant être envisagée plus en détail, car elle concerne la façon dont s'est formée la théorie du *karman* sacrificiel. Selon J. Sakamoto-Goto, qui a étudié dans un article[27] le passage de la MS parallèle à la KS XXXI, 15, les développements qui y figurent amènent à supposer que « les *iṣṭāpūrtá* étaient en fait, non la propriété personnelle d'un sacrifiant, mais plutôt un bien commun de sa parenté, qui se trouve à la disposition commune des membres de la famille »[28]. L'introduction d'un *mantra* invoquant les « ancêtres qui sont des dieux » lors du *pravará* aurait alors marqué une volonté de rompre avec une telle conception, au nom d'un individualisme qui poussait désormais les sacrifiants à revendiquer les effets de leurs actes pieux comme leur bien propre. On peut déjà objecter à cette interprétation que, dans la KS et la MS, on envisage seulement la possibilité que les fruits du sacrifice reviennent aux ancêtres qui sont *nommés* lors du rite du *pravará* (c'est-à-dire aux fondateurs de la lignée), mais non pas qu'ils échoient à *l'ensemble* des ancêtres du sacrifiant, et encore moins à la totalité de la famille de celui-ci (incluant à la fois les vivants et les morts).

En fait, J. Sakamoto-Goto soutient que la croyance dans une propriété lignagère des *iṣṭāpūrtá* faisait partie de la religion védique primitive. Selon elle, on rencontre cette conception dans l'hymne X, 14 de la ṚS, qui traite de la destinée post-mortem. Il y est dit (strophe 8) que le sacrifiant défunt monte au plus haut du ciel auprès des ancêtres et des

[27] « Das Jenseits und *iṣṭā-pūrta*- "die Wirkung des Geopferten-und-Geschenkten" in der Vedischen Religion » (2000).
[28] Art. cit. (2000), p. 484.

iṣṭāpūrtá (qui se trouvent selon toute probabilité dans la proximité de ces derniers)[29]. Plus loin dans l'hymne, dans la strophe 10, les ancêtres (*pitṛ́*) sont qualifiés de *suvidátra*, ce qui, pour J. Sakamoto-Goto, signifie « qui sont pourvus d'une activité de bonne distribution » (« gute Verteilung, Austeilung habend ») : l'emploi de cette dénomination ferait selon elle allusion au fait que les ancêtres sont chargés d'opérer la répartition des *iṣṭāpūrtá* produits par le sacrifiant au cours de sa vie, lesquels seraient la propriété de toute sa lignée, et dont au final il ne serait autorisé à recevoir qu'une part au moment de la distribution. C'est beaucoup lire dans l'emploi d'un seul mot ! En réalité, le terme *suvidátra* est également associé aux ancêtres dans la ṚS X[30], dans des contextes qui n'ont pas de rapport direct avec la thématique des *iṣṭāpūrtá*[31] ; son sens général et son étymologie ne sont pas parfaitement assurés. J. Sakamoto-Goto semble implicitement dériver *suvidátra* de la racine vi-DĀ, au sens de « partager », mais ce n'est pas la seule formation possible pour ce mot, car on peut aussi le dériver de la racine VID, « trouver » : ainsi Renou traduit *suvidátra*, appliqué aux ancêtres, par « dont on trouve aisément (le cœur) »[32] et Geldner par « qui sont faciles à trouver » (« die leicht zu finden sind »)[33]. De plus, *suvidátra* possède un antonyme, *durvidátra*, qui dans la ṚS est généralement traduit, en tenant compte du contexte, par « funeste à rencontrer » (Renou) ou « bad to meet » (Jamison et Brereton), ce qui fait dériver le terme de VID « trouver »[34]. Il est vrai que *suvidátra* se trouve aussi en ṚS II, 24, 10, dans un contexte où Renou envisage de le traduire par « qui donne ou distribue de manière heureuse »[35] ; mais on notera que, à supposer que les ancêtres soient bien, en ṚS X, 14, 10, considérés comme des « bons distributeurs », rien n'indique dans le texte de cet hymne qu'au cours de leur activité de répartition ils donnent seulement à chaque sacrifiant défunt une *petite part* des *iṣṭāpūrtá* que celui-ci a accumulés – il semble plus naturel de penser que les qualifier de *suvidátra* signifie alors qu'ils sont habiles à restituer à chacun ce qui lui revient de droit, c'est-à-dire les *iṣṭāpūrtá* qui sont sa propriété personnelle (par opposition à ceux qui appartiennent à un autre). En fait, si cet hymne soutenait vraiment l'idée que les « sacrifices et dons pieux » sont la propriété collective d'une lignée familiale, la strophe 8, qui mentionne les *iṣṭāpūrtá* conservés au ciel, devrait au moins faire allusion à cette conception – mais ce n'est justement pas le cas. Celle-ci ne dit rien sur le ou les propriétaires possibles des effets des œuvres pies, et en l'absence d'indication explicite il paraît plus logique de gloser l'injonction qui y est faite au sacrifiant – « réunis-toi aux *iṣṭāpūrtá* » – par « réunis-toi à *tes iṣṭāpūrtá* », comme l'ont fait jusqu'ici tous les traducteurs de la ṚS.

L'idée que les fruits du sacrifice pourraient devenir la propriété des ancêtres ne nous semble pas remonter à la période védique archaïque : en témoigne la façon dont elle a été progressivement adoptée dans les écoles du Yajur-veda Noir. Dans la MS, elle apparaît certes dans le Yajamāna-brāhmaṇa, mais la partie la plus ancienne de cette section dédiée au sacrifiant du Darśapūrṇamāsa semble d'abord l'avoir totalement ignorée : le *mantra* invoquant les « ancêtres qui sont des dieux » (c'est-à-dire les *ṛ́ṣi* fondateurs de la lignée) est absent de la liste de formules donnée par le début du Yajamāna-brāhmaṇa ; il ne fait son

---

[29] « Réunis-toi avec < tes > ancêtres, avec Yama, avec les *iṣṭāpūrtá* dans le ciel le plus haut ; ayant laissé de côté l'imperfection, reviens à la maison, réunis-toi, glorieusement resplendissant, à < ton > corps ».
sáṃ gachasva pitṛ́bhiḥ sáṃ yaméneṣṭāpūrténa paramé vyòman /
hitvā́yāvadyámpúnar ástam éhi sáṃ gachasva tanvà̀ suvárcāḥ //

[30] En X, 15, 3 et X, 15, 9. Ces exemples et les suivants m'ont été communiqués par G.-J. Pinault.

[31] Cette thématique n'apparaît justement qu'une seule fois dans la ṚS, en X, 14, 8.

[32] *Hymnes spéculatifs du Veda* (1956), p. 61.

[33] *Der Rig-Veda*, t. 3 (1951), p. 144.

[34] En ṚS X, 35, 4 ; X, 36, 2 ; X, 63, 12. Voir Renou, *Etudes védiques et pāṇinéennes*, V (1959), pp. 50, 52, 54.

[35] *Etudes védiques et pāṇinéennes*, XV (1966), p. 58.

apparition que dans la partie en prose, qui fait suite à la liste initiale de *mantra*, et encore ne se situe-t-il que dans la *deuxième moitié* de cet ensemble de style *brāhmaṇa*, laquelle contient des considérations *additionnelles* sur certains détails du rituel (voir Appendice 2 de notre deuxième partie). Ce *mantra* est donc introduit à titre supplémentaire, et il est probable qu'il ait été rajouté après coup à la première moitié de la partie en prose. De tout ceci il ressort que dans sa version primitive (celle qui utilisait la liste initiale de *mantra*), le rituel des Maitrāyaṇīya ne comportait pas la récitation de la formule invoquant les « ancêtres qui sont des dieux ». L'explication la plus simple consiste alors à considérer qu'au départ les rédacteurs de la MS ignoraient totalement la croyance dans le fait que les effets du sacrifice puissent être accaparés par certains ancêtres du sacrifiant. Cette conception a été introduite plus tard, au fur et à mesure que le rituel se complexifiait dans cette école, et elle a également influencé la Saṃhitā de l'école voisine Kaṭha – qui semble avoir été très liée avec celle des Maitrāyaṇīya. Il nous semble qu'à cette époque une réflexion ait été engagée dans certains milieux yajur-védiques à propos des conséquences possibles de la récitation du *pravará*. Sur ce point, il est significatif qu'une telle réflexion ne se retrouve pas à date ancienne dans l'école Taittirīya : le *mantra* invoquant les « ancêtres qui sont des dieux » et les considérations qui l'accompagnent sont totalement absents de la TS – alors même que la section de la TS consacrée au rôle du sacrifiant contient de nombreux emprunts au texte en prose de la MS I, 4 et de la KS XXXII (voir Appendice 2 de notre deuxième partie). Les Taittirīya semblent donc avoir, au moins à l'origine, refusé l'idée (nouvelle, semble-t-il) que les mérites du sacrifice risquaient d'échoir aux ancêtres en l'absence d'une procédure appropriée ; par la suite, ils ont fini par se ranger à l'avis des autres écoles et donc par accepter cette doctrine, comme en témoigne le fait qu'elle apparaît finalement en TB III, 7, 5, 4-5.

Cela ne signifie pas, bien entendu, que l'on ne croyait pas, dans la religion védique d'origine, dans la *possibilité* d'un certain partage des fruits produits par le sacrifice au sein d'une même famille, comme en témoignent les passages atharvaniques relevés par J. Sakamoto Goto[36]. Comme elle le signale, l'Atharva-veda Saṃhitā (recension Śaunaka), en II, 12, 4, contient une invocation par laquelle les vivants appellent à leur aide les *iṣṭāpūrtá* de leurs ancêtres, et en IX, 6, 31, emploie l'expression *iṣṭáṃ ca pūrtáṃ ca gṛhā́ṇām* (« les sacrifices et dons pieux de la maisonnée »), qui n'est pas très étonnante, sachant que les fruits provenant de l'accomplissement d'un rituel sont nécessairement partagés par le sacrifiant et son épouse, puisque tous deux y prennent part conjointement[37].

Ces passages de l'AS reflètent *peut-être* des idées de la religion védique la plus archaïque, mais ils ne signifient pas qu'on considérait à l'origine que les *iṣṭāpūrtá* sont par nature la propriété de l'ensemble de la lignée familiale. Nous aurons d'ici peu, dans le chapitre suivant, l'occasion d'envisager une autre hypothèse : les milieux atharvaniques auraient pu constituer un foyer de réflexion et de spéculations nouvelles sur le lien entre les actes et leurs fruits – ce qui aurait éventuellement pu exercer une influence, à date ancienne, sur les écoles du Yajur-veda Noir. Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, le don d'un *odaná* à un groupe de quatre brahmanes est un rituel domestique typiquement atharva-védique, appelé Sava-yajña. Il est également remarquable que dans l'AS figure un hymne, le VI, 123, qui comporte une

[36] La théorie classique du *karman* intègrera tout à fait la possibilité que des mérites karmiques puissent être transférés d'une personne à l'autre, et bien évidemment cela n'empêche pas qu'elle affirme que dans le cas général chacun devra individuellement faire l'expérience des effets de ses propres actes. En un sens, le phénomène de transfert de mérites présuppose que ceux-ci soient *d'abord* la propriété de l'auteur de l'action, avant qu'ils ne soient cédés à une autre personne.

[37] Sur le rôle de l'épouse dans le sacrifice, voir l'ouvrage de S. Jamison, *Sacrificed Wife / Sacrificer's Wife* (1996), pp. 30-149.

variante du *mantra* invoquant les « ancêtres qui sont des dieux ». Le contexte est ici celui d'un Sava-yajña, et non pas celui de l'accomplissement du *pravará* lors du sacrifice de la Nouvelle Lune et de la Pleine Lune[38] ; les « strophes » 4 et 5 de l'hymne sont en fait des formules en prose constituant le *mantra* en question : « O dieux ! O ancêtres ! O ancêtres ! O dieux ! Qui je suis, c'est celui-là que je suis. Etant celui-là, je fais cuire < l'offrande > (*sá pacāmi*), étant celui-là, je < la > donne (*sá dadāmi*), étant celui-là, je sacrifie pour mon bénéfice, puisse mon don ne pas être séparé de < moi qui suis > celui-là »[39]. Le sacrifiant demande donc ici que les effets du sacrifice qu'il est en train de faire soient sa propriété définitive. Toutefois le texte de l'hymne ne contient aucune indication précise qui permettrait d'affirmer que la récitation de ce *mantra* a pour but d'empêcher que les ancêtres ne s'accaparent les fruits du sacrifice ; certes, le sacrifiant prie pour que le bénéfice de son offrande ne lui soit pas enlevé d'une manière ou d'une autre, mais rien ne suggère ici que ce sont les ancêtres qui pourraient s'en emparer. Si le terme *sadhasthāḥ* (« associés ») employé dans la première strophe désigne bien les ancêtres (ce qui n'est pas parfaitement certain)[40], alors le début de l'hymne contient seulement l'idée que les ancêtres sont ceux à qui le sacrifice est confié dans le monde céleste, en attendant que le sacrifiant ne vienne les rejoindre après sa mort[41].

Il est difficile de dire si cet hymne VI, 123 de l'AS avec son *mantra* invoquant les « ancêtres qui sont des dieux » a précédé dans le temps la MS I, 4, 11 – auquel cas il pourrait avoir influencé cette dernière – ou si au contraire l'AS s'est ici inspirée de spéculations ayant vu le jour dans l'école des Maitrāyanīya. Les deux possibilités restent envisageables : nous allons voir dans le chapitre suivant que l'on peut trouver trace d'influences qui ont circulé dans les deux sens entre milieux atharvaniques et yajur-védiques.

---

[38] Certes, le Vaitāna Sūtra, qui est un traité de rituel atharva-védique, assigne en II, 15 la récitation de ce *mantra* au rite du *pravará*, dans le contexte du sacrifice de la Nouvelle Lune et de la Pleine Lune. Mais c'est un ouvrage tardif, qui propose l'utilisation des hymnes atharvaniques dans les rituels *śrauta*, pour lesquels ils n'étaient pas faits à l'origine. Dans l'hymne VI, 123 de l'AS on trouve suffisamment d'indices faisant allusion aux Sava-yajña, comme la formule *sá pacāmi sá dadāmi* (qui a un parallèle en AS XII, 3, 47 dans le contexte d'un Sava-yajña) : le sacrifiant fait lui-même cuire l'*odaná* qu'il donne ensuite aux brahmanes.

[39] *dévāḥ pítaraḥ pítaro dévāḥ / yó ásmi só asmi // (3)*
sá pacāmi sá dadāmi / sá yaje sá dattắn mấ yūṣam // (4).

[40] En effet Gonda, dans The *Sava-yajñas* (1965), p. 233, propose de traduire *sadhastha* par « siège » = monde céleste. Mais dans la strophe 2, ce sont les dieux (*dévāḥ*) qui sont appelés *sádhasthāḥ*, et dans cet hymne dieux et ancêtres n'apparaissent pas comme séparés.

[41] « Ce < sacrifice >, ô associés, je vous le confie, lui qui est le trésor que Jātavedas (= Agni) apportera. Le sacrifiant suivra avec succès, reconnaissez-le, lui, dans le ciel suprême » : *etáṃ sadhasthāḥ pári vo dadāmi yáṃ śevadhím āváhāj jātávedaḥ / anvāgantấ yájamānaḥ svastí táṃ sma jānita paramé vyòman //.*

CHAPITRE DEUX

Spéculations sur les fruits de l'action dans l'Atharva-veda Saṃhitā

Nous venons de montrer que l'introduction de la notion d'*ákṣiti* remonte à la version du sacrifice de la Nouvelle et de la Pleine Lune développée dans la KS : le texte consacré au rôle du sacrifiant y associe l'obtention de l'impérissabilité des fruits du sacrifice avec le don d'un *odaná* aux brahmanes, ce plat de riz étant symboliquement associé avec Prajāpati dont il constitue la « part propre », et recevant le nom d'*anvāhāryà*. Or, l'offrande rituelle d'un *odaná* aux brahmanes constitue la pratique sacrificielle centrale utilisée dans certains rituels spécifiquement atharva-védiques, les Sava-yajña[1], et nous allons voir que les hymnes de l'Atharva-veda Saṃhitā qui leur sont consacrés contiennent parfois des dérivés de la racine *KṢI*, qui servent à exprimer le caractère indestructible de leur résultat.

La question se pose alors de savoir si l'introduction, dans le rituel yajur-védique, de l'idée que l'*anvāhāryà* rend inépuisables les fruits du Darśapūrṇamāsa pourrait être due à une influence atharvanique. Plus généralement, il faut se demander quels rapports ont pu entretenir les milieux sacerdotaux voués au Yajur-veda Noir avec les tenants de l'Atharva-veda. Il est d'ailleurs intéressant de constater que divers hymnes atharvaniques proposent certaines spéculations concernant la notion d'une rétribution des actes, sacrificiels ou non.

II. 2. A. *Les Sava-yajña conçus comme des rituels procurant l'immortalité céleste*

Le nom le plus ancien de l'Atharva-veda Saṃhitā est *atharvāṅgirasaḥ* : ce composé au pluriel réunit les noms de deux familles de prêtres du feu, aux origines semi-mythiques, les Atharvan et les Aṅgiras ; on trouve aussi parfois nommés les Bhṛgu, une autre famille de sages semi-mythiques, à la place des Atharvan[2]. Toutes trois apparaissent divinisées dès les textes de la Ṛg-veda Saṃhitā, par exemple en X, 14, 6. Parmi elles, les Aṅgiras ont la réputation d'être « terribles » (*ghorá*), parce qu'ils maîtrisent des incantations offensives. Il existe deux recensions de l'AS parvenues jusqu'à nous, la Paippalāda (censée avoir été initiée par Pippalāda) et la Śaunakīya (nommée d'après le sage Śaunaka), mais elles diffèrent considérablement l'une de l'autre. La seconde a été mieux préservée par la transmission et nous est donc parvenue en meilleur état que la première, laquelle n'a longtemps été connue

[1] Sur les Sava-yajña, la référence de base est l'ouvrage du même nom (1965), écrit par J. Gonda.
[2] Voir Bloomfield, *The Atharva-veda and the Gopatha Brāhmaṇa* (1899), pp. 9-10.

que par un seul manuscrit provenant du Kashmir[3]; c'est pourquoi la Śaunakīya est en quelque sorte devenue la vulgate, en Inde aussi bien que dans l'indianisme occidental[4]. Cependant, les spécialistes qui connaissent les deux recensions sont en général d'avis que la recension Paippalāda est la plus ancienne ; d'après les recherches de Witzel, elle aurait été colligée dans la région de Kurukṣetra[5] ; c'est à partir d'une recomposition de son matériau qu'aurait été ensuite formée la Śaunakīya[6]. Dans ce qui suit, nous utiliserons par commodité la recension de Śaunaka, en gardant à l'esprit que les strophes ou les hymnes complets de la Śaunakīya dépourvus de parallèle dans la Paippalāda ne sauraient en principe faire partie du noyau le plus ancien de l'AS.

L'Atharva-veda Saṃhitā occupe une place à part dans la littérature védique, comme le montre le fait que le Veda était parfois désigné, dès l'époque des Brāhmaṇa, par l'expression *trayi-vidyā*, « la triple science », c'est-à-dire la réunion du Ṛg-, du Yajur- et du Sāma-Veda, à l'exclusion donc de l'Atharva-veda, qui semblait ainsi relégué à une place marginale. Il y a différentes raisons à cette situation. D'abord, les milieux brahmaniques nourrissaient parfois une certaine méfiance à l'égard de la tendance à la sorcellerie, caractéristique de certains hymnes atharvaniques contenant des formules magiques. Ensuite, et surtout, un grand nombre de prières figurant dans l'AS ne s'intégraient pas dans le corpus des sacrifices solennels de type *śrauta* – elles relevaient d'un genre de rituel plus simple, probablement plus populaire, et qui serait dans la suite dénommé *gṛhya* (« domestique ») : vers la fin de la période védique, on assistera à la composition parallèle de deux types d'ouvrages, codifiant deux types distincts de rituel, les *Gṛhya-sūtra* et les *Śrauta-sūtra* ; le Kauśika-sūtra, qui est le traité expliquant l'application des hymnes atharvaniques dans la pratique religieuse quotidienne, se rapproche plutôt des ouvrages de type *Gṛhya-sūtra*, même si globalement il comporte un matériau de portée plus large[7].

Pour en venir aux Sava-yajña, il ne fait pas de doute qu'ils présentent les caractéristiques d'un rituel de type *gṛhya*. Ils consistent, dans un premier temps, à faire boullir un brouet de riz (*odaná*) sur un feu dit *aupāsana* qui est tiré du feu intérieur à la maison la veille du sacrifice[8] – il ne s'agit donc pas, comme c'est le cas dans le rituel *śrauta*, d'utiliser un ensemble de trois feux sacrés ; au cours de la cuisson effectuée par le sacrifiant et son épouse eux-mêmes, un unique officiant récite des hymnes spéciaux de l'Atharva-veda – on n'a donc pas besoin des nombreux prêtres spécialisés du culte solennel. Enfin il n'y a pas d'offrande faite aux dieux dans le feu (ce qui serait caractéristique du rituel *śrauta*), puisque le point culminant du rituel consiste à offrir l'*odaná* à un groupe de quatre brahmanes invités, qui va le consommer cérémoniellement. Ce sont donc les brahmanes qui sont honorés dans ce sacrifice, car, en tant que dépositaires du *bráhman* ou pouvoir de la parole sacrée, ils doivent être considérés comme des divinités sous forme humaine. Au contraire, dans le rituel *śrauta*, on doit d'abord nourrir les dieux, et les participants évitent de manger, au cours de l'accomplissement de la

---

[3] Cependant D. Bhattacharyya a ensuite découvert en Orissa, à partir de 1957, une version de la recension Paippalāda, à la fois orale et écrite, qu'il n'a pu malheureusement publier qu'en partie avant sa mort. Voir J. Gonda, *A History of Indian Literature*, vol. I, fasc. 1 : *Vedic Literature* (1975), pp. 275-276.

[4] Gonda, *Vedic Literature* (1975), pp. 272-273.

[5] « The Development… » (1997), p. 279-280. La recension Śaunakīya, écrit Witzel, a été longtemps *transmise* au royaume du Pañcāla (p. 280), et c'est là qu'a eu lieu sa rédaction finale, à date assez tardive (« On the Localization… » (1987), p. 178). Mais Witzel ne dit rien de précis sur son lieu d'origine.

[6] Gonda, op. cit. (1975), pp. 274-275.

[7] Bloomfield, *The Atharva-veda…* (1899), p. 16.

[8] J. Gonda, *The Sava-yajñas* (1965), p. 76 : il y a donc une différence entre le feu utilisé dans un Sava-yajña atharvanique, et celui qu'on utilise pour faire cuire l'*odana* dans le sacrifice *śrauta* (qui est alors l'un des trois feux, celui du sud ou *dakṣināgni*).

partie principale du sacrifice, la substance alimentaire consacrée – avec toutefois des exceptions, comme lors du partage de l'Iḍā, qui était considéré par certains, ainsi que nous l'avons vu précédemment, comme une « brèche » dans l'ordonnancement du sacrifice solennel.

Les Sava-yajña sont le rituel spécifiquement atharvanique par excellence, et c'est pourquoi nous nous sommes demandé si le rôle salvifique attribué par certains textes yajur-védiques au don d'un *odaná* lors du Darśapūrṇamāsa ne constituerait pas le produit d'une influence atharvanique. Quoi qu'il en soit sur ce point, on peut montrer qu'il existe une indéniable ressemblance entre le contenu de certains hymnes atharvaniques dédiés aux Sava-yajña, et celui des passages de la KS et de la TS assignant pour nouveau sens à l'offrande de l'*odaná* de constituer la part de Prajāpati, impérissable comme lui. Il s'agit tout spécialement d'AS IV, 34 et IV, 35 (Śaunaka) ; le premier de ces hymnes se trouve également dans la recension Paippalāda, ce qui est le gage de son appartenance au noyau primitif de l'AS ; ce n'est en revanche pas le cas pour le second.

L'hymne IV, 35 est utilisé dans un Sava qui permet de « passer au-delà de la mort » (*atimṛtyu*) – c'est-à-dire, selon toute vraisemblance, d'obtenir l'immortalité :
« Cet *odaná* que Prajāpati, le premier-né de l'ordre cosmique, fit cuire pour le *brahman* manifesté, grâce à son échauffement ascétique (*tápas*) ; ceci qui sépare les mondes, étant leur ombilic (?) – puissé-je au moyen de cet *odaná* transcender la mort (1).
Ceci au moyen de quoi les créateurs des êtres transcendèrent la mort ; ceci qu'ils découvrirent par leur ascèse et leur effort ; ceci que le *brahman* originel (*bráhman*) fit cuire pour le *brahman* manifesté (*brahmán*) – puissé-je au moyen de cet *odaná* transcender la mort (2).
Ceci qui fonda la terre nourricière de tous les êtres ; qui remplit l'atmosphère d'humidité ; qui s'élevant avec puissance étaya le ciel – puissé-je au moyen de cet *odaná* transcender la mort (3).
(…) Ceci à partir de quoi, lorsqu'il fut cuit, naquit l'immortalité, ceci qui présida à la *gāyatrī́*, ceci en quoi sont déposés les Veda de toutes formes – puissé-je au moyen de cet *odaná* transcender la mort (6) »[9].
La strophe 1 relie explicitement la préparation de l'*odaná* avec la figure de Prajāpati : elle est assimilée au premier sacrifice effectué au commencement par le Démiurge. Il semble qu'ici il faille identifier Prajāpati avec les autres entités divines que la strophe 2 présente comme ayant eu recours à la préparation d'une telle offrande de riz cuit : d'une part, les « créateurs des êtres » (*bhūta-kṛ́t*), nom collectif qui semble renvoyer aux sept *ṛ́ṣi* (ou voyants divins originels : voir l'hymne XI, 1, 1 de l'AS) qui ont organisé le monde, et que d'autres textes identifient aux sept souffles dont est formé Prajāpati (voir ŚB VI, 1, 1, 1-5)[10] ; d'autre part, le *bráhman* (avec l'accent sur la première syllabe), terme fréquent dans l'AS, et qui y désigne, dans le contexte des hymnes spéculatifs, le mystérieux Principe suprême qui est la source de

[9] *yám odanáṃ prathamajā́ ṛtásya prajā́patis tápasā brahmáṇé 'pacat /*
yó lokā́nāṃ vídhṛtir nā́bhirékṣāt (corr. Weber : *nā́bhir eṣāṃ*) *ténaudanénā́ti tarāṇi mṛtyúm //* (1)
yénā́taran bhūtakṛ́tó 'ti mṛtyúṃ yám anvávindan tápasā śrámeṇa /
yáṃ papāca brahmáṇe bráhma pū́rvaṃ ténaudanénā́ti tarāṇi mṛtyúm // (2)
yó dādhā́ra pṛthivī́ṃ viśvábhojasaṃ yó antárikṣam ā́pṛṇād rásena
yó ástabhnād dívam ūrdhvó mahimnā́ ténaudanénā́ti tarāṇi mṛtyúm // (3)
yásmāt pakvā́d amṛ́taṃ saṃbhabhū́va yó gāyatryā́ ádhipatir babhū́va /
yásmin védā níhitā viśvárūpās ténaudanénā́ti tarāṇi mṛtyúm // (6)

[10] Idée à rapprocher de l'hymne X, 90, 7 de la Ṛg-veda Saṃhitā : les *ṛ́ṣi* ont, au commencement, sacrificiellement découpé le corps du Puruṣa pour créer le monde.

toutes choses, et qui détient le pouvoir de la Parole sacrée[11]. L'*odaná*, après avoir été cuit à l'origine par le sacrifiant divin, a été offert au *brahmán* (accentué cette fois sur la dernière syllabe) : lorsque le terme *brahman* porte l'accent au début du mot, il désigne un principe plus ou moins transcendant, et lorsque l'accent est déplacé sur la seconde syllabe, il désigne la manifestation concrète de ce Principe non-manifesté[12] ; ici l'hymne ne nous dit rien sur l'identité de ce premier être *manifesté*, qui, de par son nom même, constitue le dépositaire du Principe suprême et du pouvoir de la Parole ; mais il se pourrait que ce soit, comme dans l'hymne de l'AS IV, 1, Atharvan-Bṛhaspati, l'archétype divin des prêtres brahmanes[13]. Nous avons ici une version proprement atharvanique du thème du sacrifice primordial par lequel le Démiurge a produit l'univers ; ainsi, le rôle créateur de l'offrande de l'*odaná* est clairement explicité dans la strophe 3. De plus, cet hymne affirme, à la suite de la Ṛg-veda Saṃhitā X, 129, 4, que le pouvoir qui a produit la manifestation du Principe originel est le *tápas* ou « échauffement » : bien sûr, pris au premier degré, ce mot désigne chaleur physique par laquelle le brouet de riz va être cuit, mais on comprend en général, dans la tradition brahmanique, que le *tápas* qui a produit la création est un « échauffement ascétique », autrement dit un effort de concentration spirituelle déployé au commencement par Prajāpati. Le feu qui effectue la cuisson de l'offrande préparée par le sacrifiant humain peut ainsi être mystiquement identifié à l'énergie créatrice du Démiurge. Et les brahmanes à qui le plat de riz va être offert sont assimilés au *brahmán*, parce que, ayant mémorisé les Veda, ils sont dans le monde manifesté les dépositaires du *bráhman* concentré dans la Parole sacrée.

Le point saillant de l'hymne IV, 35 de l'AS est sans conteste le fait que, grâce au don d'un tel *odaná*, le sacrifiant parvient à « transcender la mort ». D'après la strophe 6, la préparation de l'*odaná* originel a produit « l'immortalité », c'est-à-dire probablement les dieux immortels, ou peut-être le ciel suprême, indestructible. C'est, semble-t-il, la raison pour laquelle, comme l'affirme la strophe 1, cette offrande a permis au Démiurge lui-même, qu'il soit représenté sous la forme de Prajāpati, des *ṛ́ṣi* ou du *bráhman*, de « transcender la mort ». Logiquement, ceci doit avoir pour conséquence que le sacrifiant humain, qui s'identifie à son archétype divin, peut espérer lui aussi, grâce à l'offrande d'un *odaná*, obtenir l'immortalité. Mais il faut alors s'interroger sur le contenu réel d'une telle immortalité : en effet, le terme utilisé pour parler de l'immortalité, *amṛ́ta*, peut certes désigner une vie céleste qui ne finit pas, mais aussi, dans d'autres cas, une (provisoire) absence de mort au cours de l'existence terrestre. Ainsi, dans les Saṃhitā du Yajur-veda Noir, le mot a un sens différent selon qu'il est appliqué aux dieux ou aux hommes : même si les êtres humains accomplissent le rituel qui a permis aux dieux de devenir immortels, ils n'y gagnent qu'une vie de cent ans sur terre[14]. Aussi est-il nécessaire de voir s'il en va de même dans l'Atharva-veda Saṃhitā. L'hymne IV, 35, quant à lui, ne contient pas de développement clair sur la nature de l'immortalité promise au sacrifiant, même si l'expression qu'il emploie, « transcender la mort » (*mṛtyúm áti TṚ*), semble plutôt suggérer l'idée d'une victoire *définitive* sur la mort (et non pas simplement une longue vie sur terre). Pour éclaircir ce point, il est alors utile d'examiner ce qu'en disent les autres hymnes de l'AS.

---

[11] Rappelons que sur le *bráhman*, la référence en français reste Renou, « Sur la notion de *bráhman* », *Journal Asiatique* 237 (1949) – à nuancer en se référant à Gonda, *Notes on bráhman* (1950). Quelles que soient les divergences entre les deux indianistes sur la signification de la notion, on remarquera qu'ils s'accordent à considérer que, dans l'Atharva-veda, le terme *bráhman* renvoie (dans le contexte des hymnes spéculatifs) à un « principe universel » (Renou, p. 84) : Gonda parle plus précisément d'un « pouvoir cosmogonique » (p. 15) qui est le « le fondement ferme et ultime de l'existence » (p. 43, à propos notamment des hymnes à Skambha : AS X, 7 et 8).

[12] Gonda, dans *The Sava-yajñas* (1965), p. 96, traduit ici *brahmán* par « the embodiment of *bráhman* ».

[13] Voir Bloomfield, *The Atharva-veda* (1899), p. 89.

[14] Voir MS II, 2, 2, 2 et TS II, 3, 2, 1.

Nous pouvons nous aider d'un article détaillé de Bodewitz, « Yonder world in the Atharvaveda »[15], qui étudie les représentations de la destinée post-mortem développées dans l'AS. Bodewitz montre que dans cette Saṃhitā coexistent deux conceptions opposées : d'une part, un nombre important d'hymnes atharvaniques n'envisage même pas la possibilité que le défunt aille dans le monde céleste, et représente la destinée post-mortem comme une descente dans un monde souterrain obscur, auquel on essaie d'arracher le mourant en le rappelant vers la lumière de la vie terrestre, au moyen d'incantations *ad hoc*[16] ; mais d'autre part, un nombre non négligeable d'hymnes propose des moyens (principalement les Sava-yajña) de monter au ciel après la mort terrestre – dans ce royaume céleste qui est « le monde de la bonne œuvre » (*sukṛtásya loká*), « rempli de miel », et où le défunt peut être réuni aux membres de sa famille décédés avant lui.

Sur la base de cette dichotomie doctrinale mise en lumière par Bodewitz, nous pouvons alors examiner si, dans le contexte de l'une et de l'autre conceptions de la vie posthume, le texte de l'AS emploie le terme *amṛ́ta*, et quel sens il lui donne. Voici ce qu'on constate. Dans les hymnes visant à empêcher le mourant de partir vers un monde souterrain et obscur, on prie certes pour qu'il obtienne l'immortalité, mais celle-ci est alors conçue – sans surprise – comme l'absence provisoire de mort terrestre, par exemple en VIII, 2 : « saisis-toi de cette < incantation > qui produit l'immortalité, que < le fil de > ta vie ne soit pas coupé avant la vieillesse ! (…) Viens ici, vers la lumière des vivants ; je te sauve pour que tu aies une vie de cent années » (1-2)[17]. En revanche, les vingt-cinq hymnes se référant au séjour dans le monde céleste, que Bodewitz a relevés dans les douze premiers livres de l'AS (Śaunaka), n'emploient jamais le terme « immortalité » comme synonyme d'une longue vie terrestre. A vrai dire, le terme *amṛ́ta* n'y sert pas non plus à désigner *explicitement* la vie posthume du sacrifiant monté au ciel – ce qui peut s'expliquer par le fait qu'à l'époque où l'AS a été composée, il n'était pas courant de dire que le sacrifiant devient immortel[18] – mais les hymnes consacrés aux Sava-yajña semblent contenir des *allusions* au pouvoir qu'a l'*odaná* de procurer l'immortalité céleste. Ainsi l'hymne IV, 11, qui est récité lors de l'offrande d'un brouet de riz accompagnée du sacrifice d'un bœuf, s'exprime en ces termes à propos de la victime animale : « celui par lequel les dieux montèrent jusqu'à *svar*, quittant le corps, jusqu'au nombril de l'immortalité – par celui-ci puissions-nous aller jusqu'au monde de la bonne œuvre (…) » (6)[19] (avec parallèle dans la recension Paippalāda). Sachant que *svàr* (ou le *svargá loká*), le royaume céleste, ne diffère en principe pas du « monde de la bonne œuvre » (réservé aux auteurs d'actes pieux), il semble que ce passage exprime l'espoir nourri par le sacrifiant de pouvoir reproduire à l'identique le parcours originellement accompli par les dieux jusqu'au « nombril de l'immortalité » ; cela semble impliquer qu'il va y devenir lui-même exempt de mort. Mais surtout, dans deux hymnes de l'AS, l'*odaná* lui-même est qualifié d'« *amṛ́ta* » : en XI, 1, 28, l'*odaná* est désigné comme « ceci, ma lumière, l'or immortel cuit au sortir du champ »[20] ; et l'on trouve plus clairement encore, en XII, 3, l'idée

[15] *Indo-Iranian Journal*, 42 (1999), pp. 107-120.

[16] Bodewitz pense, non sans raison, que c'est peut-être là une survivance de la conception la plus ancienne de la destinée post-mortem – celle qui a précédé l'apparition de la croyance dans un montée au ciel du sacrifiant défunt attestée à partir des hymnes les plus tardifs de la ṚS. On pourrait aussi imaginer que la descente dans le monde souterrain soit le sort réservé aux non-sacrifiants, et plus généralement de ceux qui n'ont pas accompli les actes méritoires leur permettant après la mort de rejoindre les dieux au ciel.

[17] *ā́ rabhasvemā́m amṛ́tasya śnúṣṭim ácchidyamānā jarádaṣṭir astu te /* (…) // (1)
jī́vatām jyótir abhyéhy arvā́ṅ ā́ tvā harāmi śatáśāradāya / (…) // (2)

[18] Il existe une exception notable en AS IX, 10, 1 : « ceux qui savent cela ont atteint l'immortalité », reprise de ṚS I, 164, 23.

[19] *yéna devā́ḥ svàr āruruhúr hitvā́ śárīram amṛ́tasya nā́bhim / téna geṣma sukṛ́tasya lokā́m* (…).

[20] *idā́m me jyótir amṛ́taṃ hiraṇyaṃ pakvā́m kṣétrāt*.

que l'offrande du brouet de riz procure l'immortalité : « ayez part à celui qu'on appelle l'immortel, l'*odaná* que votre mère fait cuire » (strophe 4)[21], puis plus loin : « que la vieillesse nous confie à la mort ; puissions-nous alors être unis à ce que nous avons fait cuire » (strophe 55)[22], c'est-à-dire qu'après la mort terrestre le sacrifiant et son épouse espèrent pouvoir être unis à la substance immortelle de l'*odaná*. Ces deux hymnes ont un parallèle dans la recension Paippalāda et ne peuvent donc être regardés comme des ajouts tardifs.

Il faut donc conclure que, dans l'AS, l'offrande d'un *odaná* aux brahmanes, parfois accompagnée d'un sacrifice animal, permet de monter au ciel et d'y mener une vie qui n'est plus sujette à la mort. Sur ce point l'Atharva-veda Saṃhitā s'accorde avec la section de la Taittirīya Saṃhitā consacrée au Darśapūrṇamāsa, même si cette dernière n'emploie jamais d'expressions telles que « transcender la mort », et se contente de parler d'une « nourriture qui ne s'épuise pas (*na kṣīyate*) dans l'au-delà ». Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que nous rencontrions aussi, dans l'AS, des dérivés de la racine *KṢI*, et qu'ils soient souvent en rapport avec les aliments dont le sacrifiant défunt pourra se nourrir dans l'au-delà.

II. 2. B. *Les dérivés de la racine* KṢI *dans les Sava-yajña de l'Atharva-veda Saṃhitā*

La ressemblance la plus frappante entre les expressions de l'AS et celles de la TS / KS se situe sans conteste dans l'usage commun d'une formule priant pour que l'offrande de l'*odaná*, c'est-à-dire en fait son fruit ou son bénéfice, ne soit pas « détruite » ou « épuisée » pour le sacrifiant. Dans la TS I, 6, 3, le *mantra* dédié à Prajāpati, qui accompagne le dépôt de l'*odaná* sur l'autel, comportait l'expression : *mấ me kṣeṣṭhā amútrāmúṣmiṁ loké* (« puisses-tu ne pas périr pour moi là-bas, dans le monde de là-haut »). Le passage parallèle de la KS V, 5, plus laconique et probablement plus ancien, disait seulement : *mā me kṣeṣṭhāḥ*, « puisses-tu ne pas périr pour moi ». Même si la KS, à la différence de la TS, n'explique pas pourquoi l'*odaná* pourrait être détruit, nous avons vu que c'est vraisemblablement pour la même raison que celle avancée par la TS : dans la vie céleste post-mortem, il pourrait fournir au sacrifiant une nourriture qui risquerait de s'épuiser au fur et à mesure qu'elle est consommée. Or nous trouvons dans l'AS, en IV, 34, un hymne qui adresse à l'*odaná* la même demande que la KS, à l'aide de la même racine *KṢI* employée au passif, pour désigner ce qui est détruit ou épuisé : *sá me mấ kṣeṣṭa* « puisse-t-il ne pas périr (= être détruit, épuisé) pour moi ». Cet hymne a un parallèle dans la recension Paippalāda. Citons un passage plus large qui permet de mieux comprendre le contexte dans lequel cette formule est située :

« De cet *odaná*, le *bráhman* est la tête, < le *sấman* > Bṛhat est le dos, < le *sấman* > Vāmadevya est le ventre ; les mètres poétiques sont les deux flancs, la vérité est la bouche ; le *viṣṭārín* est un sacrifice né de l'échauffement ascétique (*tápas*) (1).

(…) Je dépose cet *odaná* dans les brahmanes, lui le *viṣṭārín*, qui conquiert le monde, qui mène au monde céleste, puisse-t-il ne pas périr pour moi (*sá me mấ kṣeṣṭa*) ; lui qui enfle par

[21] *bhajadhvam amṛ́taṃ yám āhúr yám odanáṃ pácati vāṃ jánitrī.*
[22] *jarấ mṛtyáve pári ṇo dadātv átha pakvéna sahá sáṃ bhavema.*

sa propre vertu, puisse-t-il être pour moi la vache omniforme dont la traite satisfait tous les désirs (8) »[23].
On notera que c'est juste après avoir indiqué que l'offrande de l'*odaná* permet (au sacrifiant) de rejoindre (après son décès) le monde céleste, que l'hymne prie pour que le plat de riz ne soit pas détruit : ceci indique peut-être que la destruction en question pourrait avoir lieu dans le ciel ; et la fin de la strophe semble indiquer la manière dont l'offrande pourrait justement échapper à l'épuisement dans le *svargá lokáˌ* à savoir en s'enflant, c'est-à-dire en devenant illimitée – processus auquel fait écho le nom même donné dans cette hymne à l'*odaná,* à savoir le *viṣṭāríṇ,* qui signifie littéralement « celui qui est étendu » ou qui « s'étend » (au sens de « passer par un processus d'extension »). Cette expansion de l'aliment oblatoire doit se manifester concrètement dans le rituel : comme le rappelle Whitney dans sa traduction de l'Atharva-veda Saṃhitā[24], les Kauśika Sūtra LXVI, 6 indiquent que dans le Sava-yajña où cet hymne est récité, on doit creuser dans le plat de riz des canaux qu'on remplit de divers liquides, comme le *ghī* fondu, ce qui permet à l'*odaná* de déborder.

Cette interprétation peut être confirmée en citant l'hymne XI, 1, qui accompagne lui aussi un Sava-yajña, et qui figure également dans la recension Paippalāda. La strophe 19 demande à l'*odaná* : « étends-toi au loin, avec une immense grandeur, avec mille dos, dans le monde de la bonne œuvre »[25] – c'est-à-dire qu'il doit devenir illimité dans le ciel – ce qui permet à la strophe 20 d'affirmer que l'*odana-bráhman* est *ákṣita*, « non-détruit » ou « non-épuisé » (sans doute parce qu'on ne peut épuiser ce qui est infini)[26]. L'hymne IX, 5, 21 (ayant aussi un parallèle dans la recension Paippalāda) s'exprime quant à lui sans métaphores, et dit clairement que l'offrande de cinq plats de riz accompagnée du sacrifice d'une chèvre est « illimitée » (*áparimita*)[27], apparemment parce que la victime animale est mystiquement assimilée au Puruṣa originel qui est de dimension cosmique ; ceci permet alors de conclure en IX, 5, 22 : « il obtient un sacrifice illimité, il prend possession d'un monde illimité, celui qui offre une chèvre avec cinq plats de riz, dans la lumière du don sacrificiel »[28]. Le résultat de cette offrande est donc proportionné à ce qui est offert. Cette notion de « proportion quantifiable » intervient par ailleurs explicitement dans l'hymne III, 29, 4, qui apporte en outre des éclaircissements sur la façon dont les oblations comestibles offertes sur terre par le sacrifiant lui permettent ensuite de subsister dans le monde céleste ; elles montent au ciel, où elles vont alors lui fournir un aliment inépuisable : « le donateur a pour subsistance (*upa jīvati*) le bélier au pied blanc accompagné de cinq gâteaux < offerts au cours du Sava >, qui est proportionné (*sámmita*) au monde < céleste >, et qui n'est pas épuisé (*ákṣita*) dans le monde des Pères (*pitṛ́*) »[29]. Les Pères sont les ancêtres que le sacrifiant défunt va rejoindre à sa mort, mais ici il n'est pas certain que leur « monde » corresponde ici à une région occupant une localisation bien précise dans le ciel, puisque la strophe 5 semble identifier ce séjour des

---

[23] *bráhmāsya śīrṣáṃ bṛhád asya pṛṣṭháṃ vāmadevyám udáram odanásya /*
chándāṃsi pakṣáu mukhám asya satyáṃ viṣṭārī́ jātás tápasó 'dhi yajñáḥ // (1)
(…) imám odanáṃ ní dadhe brāhmaṇéṣu viṣṭāríṇaṃ lokajítaṃ svargám /
sá me mā́ kṣeṣṭa svadháyā pínvamāno viśvárūpā dhenúḥ kāmadúgho me astu // (8)
[24] vol. 1 (1905), p. 206.
[25] *urúḥ prathasva mahatā́ mahimnā́ sahásrapṛṣṭhaḥ sukṛtásya loké.*
[26] « L'*odana-bráhman* a mille dos, mille courants, il est inépuisé, il suit la 'voie des dieux', il va au ciel » : *sahásrapṛṣṭhaḥ śatádharo ákṣito brahmaudanó devayā́naḥ svargáḥ.* Sur la « voie des dieux » dans l'AS, voir notre chapitre suivant.
[27] *eṣá vā́ áparimito yajñó yád ajáh páñcaudanaḥ.*
[28] *áparimitam evá yajñám āpnóty áparimitaṃ lokám áva rundhe /*
yò3' jáṃ páñcaudanaṃ dákṣiṇājyotiṣaṃ dádāti //
[29] *páñcāpūpaṃ śitipā́dam áviṃ lokéna sámmitam / prādātópa jīvati pitṝṇā́ṃ loké 'kṣitam //*

ancêtres avec « le soleil et la lune » (*sūryāmāsáu*), c'est-à-dire avec deux astres qui se situent à des hauteurs *différentes* dans le ciel, le soleil régnant dans la partie la plus élevée ; il n'y a pas trace ici d'une distinction entre un *svargá loká* ou monde des dieux, et un monde spécifiquement occupé par les Pères[30]. Dans cet hymne III, 29, l'idée que la victime sacrificielle fournit dans l'au-delà une nourriture inépuisable n'est pas exprimée seulement à l'aide d'un dérivé de la racine *KṢI*, *ákṣita* ; elle apparaît à plusieurs autres reprises avec le verbe *upa DAS*, par exemple dans la strophe 2 : « le bélier aux pieds blanc, une fois donné, n'est pas épuisé » (*ávir dattáḥ śitipā́n nópa dasyati*). Il s'agit de la même doctrine que celle exposée dans la TS I, 7, 3 concernant la subsistance du sacrifiant dans le monde céleste.

Un hymne propre à la recension Paippalāda de l'Atharva-veda contient même le terme technique *akṣiti* : les hymnes XIV, 6 et 7 de la PS sont consacrés à la vache *śataudanā́*, dont le nom indique explicitement qu'elle doit être offerte en même temps que cent *odaná* (il s'agit donc d'une forme particulière de Sava-yajña). La strophe 1 de l'hymne 6 invoque en ces termes la victime sacrificielle : « O *śataudanā́*, va au ciel. Sois le chemin pour un millier < de vaches >, deviens dix mille et cent mille < vaches >. Deviens l'impérissabilité (*ákṣiti*) (ou : une réserve de nourriture inépuisable) »[31]. Et l'hymne suivant ajoute (en XIV, 7, 4) : « Là où les donateurs subsistent en se nourrissant d'elle, ils festoient avec les dieux »[32]. Le sens de ces extraits semble être que l'on y prie pour que l'animal offert en sacrifice devienne dans le ciel un nombre infini de vaches, ce qui fournira au donateur une source de nourriture inépuisable au cours de son existence céleste. Naturellement, cette expansion de la victime n'est possible que parce que celle-ci revêt symboliquement la dimension du cosmos : seul un sacrifice total peut produire des résultats illimités. La vache *śataudanā́* est donc l'incarnation même de l'impérissabilité de la nourriture sacrificielle dans le ciel.

Après avoir montré que les sacrifices où a lieu l'offrande d'un *odaná* sont spécifiquement liés à la promesse d'une vie céleste échappant au dépérissement des effets du sacrifice, on doit cependant signaler que, pour certains indianistes, de tels rites ne sont pas d'origine indo-européenne et auraient été introduits dans la culture védique par suite de l'influence de populations indigènes (installées avant l'arrivée des « Aryens » en Inde du Nord). Telle est par exemple la thèse défendue par F. Kuiper dans son ouvrage *Aryans in the Rig-veda* (1991) : le mot *odaná* n'est pas, selon lui, un terme indo-européen ; sa plus ancienne mention figure dans un mythe propre à quelques hymnes du huitième *maṇḍala* de la ṚS, qui ont été composés par les Kāṇva, un clan qui pour Kuiper a une origine ethnique non-aryenne (ainsi ils sont parfois appelés *śyāvá*, « de couleur brun foncé »). Certes, Hoffman avait en 1940 proposé de dériver le nom *káṇva* du sanskrit **kṛṇvá* (« sorcier », en accord avec le fait que les membres de cette lignée avaient la réputation d'être des sorciers professionnels), ce qui laisserait plutôt supposer une origine indo-aryenne pour ce clan. Mais, objecte Kuiper, on n'observe pas dans la ṚS que *ṛṇ* se développe en *aṇ* : il faut alors plutôt considérer que ce

[30] En tout cas, selon cet hymne de l'AS, cela ne fait aucune différence de séjourner dans le soleil ou dans la lune : dans un astre comme dans l'autre, le donateur du Sava bénéficiera d'une nourriture inépuisable. Il n'y a pas trace ici de la doctrine rencontrée dans certaines Upaniṣad anciennes (et confirmée par l'expérience des phases lunaires !), selon laquelle le monde de la lune est soumis à destruction périodique.

[31] *divaṃ prehi śataudane saharasyāyanaṃ bhava / ayutaṃ prayutaṃ bhavākṣitir bhavatāt tvam //*

[32] *tāṃ dātāra upajīvanti yatra / tatra devais sadhamādaṃ madanti //*

nom n'a pas d'étymologie « aryenne »[33]. En fait, ces arguments de Kuiper ne sont pas vraiment contraignants. La dérivation du terme *odaná* reste assez obscure, mais il est toutefois possible de rapprocher ce mot de la racine *UD*, « gonfler » (les grains de céréales ont gonflé pendant la cuisson, et il faut de plus se rappeler que dans les hymnes atharvaniques qui sont consacrés à l'*odaná*, on prie souvent pour qu'il « enfle » jusqu'à prendre des dimensions cosmiques). Surtout, l'origine du clan Kāṇva (duquel il faut d'ailleurs rapprocher celui des Aṅgirasa) reste une question encore discutée dans l'indianisme contemporain : il y a peu, A. Parpola, dans *Roots of Hinduism* (2015), a proposé de considérer les Kāṇva comme des proto-indo-européens, ayant développé une tradition religieuse un peu plus archaïque que celle de la vague d'immigrants indo-européens qui a composé les hymnes ṛg-védiques les plus anciens[34]. Toutefois, selon cette théorie, une partie des poètes appartenant aux Kāṇva et aux Aṅgirasa se seraient joints à la tradition des familles plus proprement « ṛg-védiques », composant les hymnes qui ont été rassemblés dans les livres I, VIII, et IX de la ṚS – ils auraient apporté avec eux une forme de cantillation qui leur aurait permis de créer le Sāma-veda (lequel utilise majoritairement les hymnes composés par les Kāṇva dans les rites somiques)[35]. La langue dans laquelle sont composés les hymnes du livre VIII présente certaines particularités dialectales[36], mais elle relève sans conteste du sanskrit de type védique. La religion védique issue de la ṚS serait finalemet le fruit d'une acculturation entre deux courants ethnico-religieux différents, tous deux indo-européens. Une autre fraction des Kāṇva et des Aṅgirasa serait restée davantage fidèle à ses traditions d'origine et aurait composé les hymnes de l'AS[37]. Mais, ultimement, même ces groupes plus indépendants auraient noué des liens avec la tradition ṛg-védique, puisque de nombreux hymnes de l'AS imitent des hymnes de la ṚS[38]. Quant à l'étymologie du nom *káṇva*, Parpola juge plausible de la faire dériver du sanskrit **kṛṇvá*, car le passage de *ṛṇ* à *aṇ* constitue un prakritisme que l'on peut effectivement rencontrer dans les dialectes moyen-indiens[39].

La théorie de Parpola reste évidemment assez spéculative. Elle nous enseigne toutefois que la religion dite « védique », celle qui se constitue à partir de la composition de la ṚS, peut tout à fait réunir des traditions d'origine différente, comme d'ailleurs le principe d'un classement des hymnes par « famille » (en fait, par « clan », car il s'agit de groupes ethniques assez vastes) aurait pu déjà nous le suggérer. Que la tradition atharvanique provienne d'un groupe ethnique différent (quoiqu'indo-européen) n'empêche pas qu'elle s'intègre dans un corpus qui peut être globalement qualifié de « védique » – par exemple, nous aurons l'occasion de constater l'existence à date ancienne de contacts, probablement à double sens, entre les milieux atharvaniques et les milieux yajur-védiques. Peut-être même l'idée, si profondément ancrée dans la liturgie *śrauta*, qu'il faut connaître le sens ésotérique des gestes rituels (c'est-à-dire le réseau de correspondances dans lequel ils s'insèrent) pour les rendre efficaces, est-elle finalement issue de spéculations atharvaniques.

Nous venons de voir que l'AS conçoit les Sava-yajña comme des rituels qui procurent au sacrifiant une vie sans fin dans le ciel, parce que l'oblation sacrificielle, étant illimitée,

[33] *Aryans in the Rig-veda* (1991), pp. 16-17.
[34] *Roots of Hinduism* (2015), pp. 120-121 et 131.
[35] Op. cit. (2015), pp. 128-129.
[36] Op. cit. (2015), p. 131.
[37] Op. cit. (2015), pp. 131-132.
[38] Op. cit. (2015), p. 130.
[39] Op. cit. (2015), p. 132.

devient dans l'au-delà une nourriture qui ne s'épuise pas au fur et à mesure qu'on la consomme. Mais ceci veut-il dire que, dans les milieux atharvaniques qui font la promotion des Sava, on pense que les rituels védiques où l'on n'offre pas d'*odaná* peuvent seulement produire des *iṣṭāpūrtá* qui dépérissent progressivement dans le ciel ? A-t-on l'idée que les effets de certains sacrifices sont susceptibles d'être détruits d'une manière ou d'une autre ? Ceci va nous amener à étudier également la façon dont l'AS se représente les effets des actes déméritoires, qui apparaissent comme capables de contrecarrer les résultats du sacrifice. Les débuts de la spéculation sur la rétribution des actes négatifs ont inévitablement participé à la genèse de la théorie du *karman*.

II. 2. C. *La destruction des* iṣṭāpūrtá *du sacrifiant selon l'Atharva-veda Saṃhitā*

Le seul fait que l'hymne IV, 34 contienne la demande que l'offrande de l'*odaná* ne périsse pas pour le sacrifiant (*sá me mā́ kṣeṣṭa*), suffit – de par sa proximité avec les formules parallèles employées dans la KS et la MS – à suggérer que la possibilité d'un dépérissement des *iṣṭāpūrtá* est bel et bien envisagée dans l'AS. On ne trouve jamais mentionnée explicitement, dans les hymnes atharvaniques, l'idée que la nourriture d'origine sacrificielle pourrait s'épuiser dans le monde céleste pour le sacrifiant défunt (comme nous l'avons vu, on se contente de dire qu'au contraire le Sava-yajña fournit un aliment inépuisable), néanmoins on peut raisonnablement supposer que l'expression de l'AS IV, 34 fait allusion à ce type de phénomène.

Mais les hymnes atharvaniques envisagent également certaines causes possibles d'une disparition des *iṣṭāpūrtá* acquis par un sacrifiant, autres que la simple consommation de nourriture céleste. L'hymne III, 29, qui – comme nous l'avons déjà vu précédemment – concerne un Sava accompagné de l'offrande d'un bélier aux pieds blancs, exalte la supériorité de ce type de rituel atharvanique en affirmant d'emblée que « le bélier aux pieds blancs, donné en offrande aux ancêtres (?)[40], délivre du fait que les rois, siégeant là-bas dans l'assemblée de Yama, se partagent entre eux le seizième des *iṣṭāpūrtá* »[41]. La strophe 3 explique que ce seizième des résultats des sacrifices et dons pieux est comme une « taxe » (*śulká*) payée par « un homme faible au plus fort » (*abaléna báliyāse*). Ici, le dieu Yama et ses assesseurs, qui règnent sur le monde des ancêtres, et qui accueillent les morts, sont conçus comme des rois qui prélèvent une taxe sur le défunt lorsqu'il pénètre dans le monde de l'au-delà qui est leur royaume[42]. Autrement dit, le sacrifiant « ordinaire », celui qui n'a pas accompli ce Sava-yajña, se voit délesté d'une partie de ses *iṣṭāpūrtá*, qui sont en nombre fini et sont parfaitement quantifiables, si bien qu'il est possible d'en prélever une proportion fixe. La conséquence implicite de ceci – qui n'est pas tirée par l'hymne, mais qui semble en découler logiquement – est que les sacrifices accomplis étant limités, ils ne peuvent avoir pour

[40] *svadhā́* désigne souvent l'offrande aux ancêtres, et de fait ici Yama est le roi du monde des ancêtres ; cependant, en règle générale, les destinataires d'un *sava* sont un groupe de quatre brahmanes, et non pas les ancêtres déifiés.

[41] *yád rā́jāno vibhájanta iṣṭāpūrtásya ṣoḍaśáṃ yamásyāmī́ sabhāsádaḥ /*
ávis tásmāt prámuñcati dattáḥ śitipā́t svadhā́ // (1)

[42] Gonda, op. cit. (1965), p. 89.

fruit qu'une existence céleste d'une durée limitée, et c'est bien là que le bas blesse : il faut donc éviter à toute prix une telle situation. Du coup, l'hymne offre une solution, à savoir l'offrande de cinq *odaná* avec le sacrifice d'un bélier au pied blanc : la victime animale est, comme nous l'avons déjà vu précédemment, proportionnée au monde céleste (*lokéna sáṃmita*), c'est-à-dire qu'elle est en fait illimitée ; on voit bien alors pourquoi son sacrifice permet d'échapper au paiement de la taxe, puisqu'on ne peut prélever un seizième que de ce qui est limité. Et quand l'hymne répète que le défunt subsiste en se nourrissant du bélier qui « ne s'épuise pas » (*nópa dasyati*) au fur et à mesure qu'on le mange, puisqu'il est illimité, on peut déchiffrer en creux que le malchanceux défunt n'ayant accompli sur terre que des offrandes limitées, après en avoir perdu un seizième à l'entrée, ne disposera dans le ciel que d'une nourriture limitée et qui finira donc par s'épuiser.

Mais le commentaire traditionnel de l'AS attribué à Sāyaṇa, tel que le cite Whitney dans sa traduction des hymnes atharvaniques, propose une interprétation particulière du sens de la taxe prélevée sur les *iṣṭāpūrtá* : selon lui, le seizième retiré par Yama et ses assesseurs correspondrait aux démérites accumulés par le défunt, qui devraient être soustraits de la somme des effets de ses actes positifs, dans un but purificatoire ; Yama serait ici en fonction de juge des morts, qui fait le compte de leurs actes positifs et négatifs. Certes, rien dans le texte de l'AS III, 29 ne vient explicitement étayer cette supposition, qui ressemble quelque peu à un moyen *ad hoc* de justifier le comportement apparemment peu bienveillant du souverain du royaume des morts. Cependant, il faut bien reconnaître que l'interprétation du commentateur indien met en jeu une doctrine qui figure effectivement à plusieurs reprises dans les hymnes atharvaniques, à savoir que l'on peut perdre ses *iṣṭāpūrtá* en accomplissant des actes mauvais. Ce point est particulièrement intéressant, car dans les ouvrages brahmaniques consacrés au rituel on trouve assez peu de textes envisageant la question de la rétribution des actions mauvaises (*duṣkṛtá*, la contrepartie négative de la bonne œuvre pieuse (*sukṛtá*))[43].

Ainsi l'AS IX, 6, 31, consacré à l'éloge de l'hospitalité, décerne l'avertissement suivant : « il mange les < résultats des > sacrifices et des dons pieux de la maisonnée, celui qui mange avant son invité »[44]. Ceci signifie clairement que les *iṣṭāpūrtá* du maître de maison et de son épouse sont détruits par un tel manquement aux règles de l'hospitalité. Dans la même veine, l'hymne XII, 5, 10-11 menace le *kṣatriya* qui s'attaquerait physiquement à un brahmane pour lui voler sa vache : « Le lait, la sève, la nourriture, l'alimentation, la droiture, la vérité, les sacrifices (*iṣṭá*), les dons pieux (*pūrtá*), la descendance, les troupeaux – tout ceci s'éloigne du *kṣatríya* qui ravit la vache du brahmane, et qui agresse le brahmane »[45]. Ici les *iṣṭāpūrtá* ne sont pas exactement détruits, mais plutôt transférés à l'animal sacré lui-même[46], qui, semble-t-il, va ensuite les remettre dans l'au-delà au brahmane qui a été agressé[47]. Le *kṣatriya* qui a

---

[43] Nous suivons ici Bodewitz, contre Gonda, dans l'interprétation de l'action mauvaise, *duṣkṛtá*, comme un démérite véritable, plutôt que comme une simple erreur dans l'accomplissement du rituel. Voir Bodewitz, « The Hindu doctrine… » (1997), pp.590-592.

[44] *iṣṭáṃ ca vā́ esá pūrtáṃ ca gṛhā́ṇām aśnāti yáh pū́rvó 'tither aśnā́ti.*

[45] *páyaś ca rásaś cā́nnaṃ cānnā́dyaṃ ca ṛtáṃ ca satyáṃ ceṣṭáṃ ca pūrtáṃ ca prajā́ ca paśávaś ca //* (10)
tā́ni sárvāṇy ápa krāmanti brahmagavī́m ādádānasya jinató brāhmaṇáṃ kṣatríyasya // (11).

[46] « Tu t'empares de l'honneur, des sacrifices et des dons pieux de l'agresseur, qui sont < ses > bénédictions » (adressé à la vache) : *ā́ datse jinatāṃ várca iṣṭaṃ pūrtáṃ cāśíṣaḥ //* (56).

[47] Sur ce thème, voir J. Sakamoto-Goto, « Das Jenseits und *iṣṭā-pūrta…* » (2000), pp. 487-488. De même, la Paippalāda Saṃhitā explique en XVII, 35, 1-4 que celui qui critique un brahmane pratiquant un *vratá* (observance) atharvanique se voit alors dépouiller de tous ses *iṣṭāpūrtá* (lesquels sont apparemment transférés à la victime des reproches) : voir Selva., *The Paippalādasaṃhitā of the Atharvaveda*… (2019), p. 284.

ainsi perdu tous ses *iṣṭāpūrtá*, connaîtra une destinée dramatique, tout spécialement s'il tue et mange la vache dérobée : « Quand elle est consommée, la vache du brahmane sépare l'agresseur du monde – à la fois de ce monde-ci et du monde céleste » (38)[48]. Le sort que connaîtra cet impie après la mort est expliqué dans la strophe 64 : il sera détruit « de telle sorte qu'il aille depuis la demeure de Yama jusque dans les mondes mauvais (ou : les mondes des méchants) situés au loin »[49] ; autrement dit, il se rendra d'abord jusqu'au siège de Yama – qui est conçu ici non pas comme le roi des ancêtres mais plutôt comme le juge des morts – et une fois dûment condamné, il sera forcé de se rendre dans des lieux qu'on pourrait appeler infernaux.

Ces lieux où sont punis les impies ne sont pas précisément décrits dans l'hymne XII, 5, mais il est par ailleurs bien connu que l'AS introduit pour la première fois en XII, 4, 36 un mot tout à fait nouveau, qu'on ne rencontre ni dans le Ṛg-veda, ni dans les Saṃhitā du Yajur-veda[50], à savoir le terme *nā́raka*, qui servira constamment par la suite à désigner l' « enfer »[51]. Ainsi, cet hymne atharvanique voue à un tel *nā́raka* l'homme qui de son vivant a refusé de donner à un prêtre *brahmán* la vache que celui-ci sollicitait : « la vache accorde tous ses désirs, dans le monde de Yama (le royaume céleste des ancêtres), à celui qui l'a offerte ; de même on appelle *nā́raka* le monde de celui qui la garde pour lui lorsqu'on < la > lui demande »[52]. D'autre part, on sait que l'hymne V, 19, 3 fournit une description de ce qui pourrait constituer l'une des punitions infligées en enfer aux auteurs d'actes mauvais : « ceux qui ont craché sur un brahmane, ou envoyé sur lui leur mucus, sont assis au milieu d'un fleuve de sang, dévorant des cheveux »[53]. Le point important pour nous ici est qu'aucun de ces passages de l'AS évoquant la rétribution des fautes ne fait la moindre allusion à la doctrine – caractéristique de la théorie classique du *karman* – selon laquelle l'activité mauvaise doit, comme tout acte, donner lieu à une rétribution qui lui est proportionnée, et qui est donc nécessairement de nature finie (en effet, les effets négatifs produits par les fautes s'épuisent au fur et à mesure qu'on en fait l'expérience douloureuse, si bien que l'existence infernale a une durée limitée). L'AS, de son côté, ne mentionne jamais que le séjour des impies dans les « mondes mauvais » doit prendre fin un jour. Qu'en conclure ? Les milieux atharvaniques n'étaient-ils pas encore parvenus à une telle conception ? On pourrait évidemment imaginer que pour eux, de même que certains sacrifices comme les Sava-yajña procuraient des résultats inépuisables, certains actes gravement impies produisaient des effets définitifs. Sans doute faut-il aussi prendre en considération le fait qu'ils n'avaient aucun intérêt à mentionner le caractère temporaire de l'existence infernale, puisque leur but était de fournir des imprécations dissuasives (et magiquement efficaces) contre les offenseurs, et non pas de développer des spéculations qui auraient pu rendre moins effrayante la perspective d'une punition dans l'au-delà.

---

[48] *aśitā́ lokā́c chinatti brahmagavī́ brahmajyám asmā́c cāmúṣmāc ca*. De même l'AS V, 18, 13 affirme que l'agresseur d'un brahmane « ne va pas au monde où vont les Pères » (*ná sá pitṛyā́nam ápyeti lokám*), c'est-à-dire ne monte pas dans le monde céleste après sa mort.

[49] *yáthā́yad yamasādanā́t pāpalokā́n parāvátaḥ.*

[50] Exception : la Vājasaneyi Saṃhitā du Yajur-veda Blanc, en XXX, 5. Cependant il semble s'agir d'un ouvrage assez tardif, en tout cas postérieur aux Saṃhitā du Yajur-veda Noir.

[51] Sur l'enfer dans l'AS, on peut consulter la brève étude de Bodewitz, in « Yonder world in the Atharvaveda » (1999), pp. 109-111.

[52] *sárvān kā́mān yamarā́jye vaśā́ pradadúṣe duhe /*
áthāhur nā́rakaṃ lokáṃ nirundhānásya yācitā́m //

[53] *yé brāhmaṇáṃ pratyáṣṭīvan yé vāsmiñ chulkám īṣiré /*
asnás té mádhye kulyā́yāḥ kéśān khā́danta āsate //

Il est intéressant de comparer, sur ce point, la conception développée dans l'AS concernant la destinée du sacrifiant qui a agressé un brahmane, avec un passage isolé de la TS qui traite de ce même cas en proposant une doctrine bien différente. Là où l'AS XII, 5 considère qu'un tel *yájamāna* perd complètement ses *iṣṭāpūrtá* et se retrouve envoyé après la mort dans un monde infernal, la TS II, 6, 10 (2) propose un tout autre schéma, à savoir que ce sacrifiant impie une fois décédé pourra certes accéder au ciel, mais seulement après un très long temps d'attente causé par son crime envers le brahmane : « celui qui a fait couler son sang ne verra pas le monde des Pères pendant autant d'années qu'il y a de grains de poussière auxquels < le sang > adhère après être tombé »[54]. La TS se rapproche ici de la conception classique du *karman* : d'une part, les résultats des actes pieux ne sauraient être annulés et doivent être juxtaposés aux effets des actes mauvais, et d'autre part, ces derniers ne durent qu'un laps de temps fini car ils sont proportionnels à la gravité du méfait commis, mesurée ici par la quantité de sang tombée à terre. Ce texte est par contre silencieux sur la nature du lieu où le sacrifiant doit séjourner pendant la durée de sa longue attente : on ne sait s'il doit errer sur terre tel un fantôme ou s'il doit rester confiné dans une sorte d'enfer. De plus, la question de la limitation éventuelle de la durée du séjour céleste n'est pas du tout abordée ici (ce qui n'est pas très étonnant, car ce n'est pas le sujet dont s'occupe ce passage). On notera par contre que selon ce texte le sacrifiant coupable, après la rétribution de son crime, se rendra dans le monde des Pères (ceci est un des rares passages où la TS mentionne le *pitṛ-loká*), mais il n'est pas dit qu'il ira au *svargá loká* (où séjournent les dieux) : cela signifie peut-être que les résultats de ses sacrifices seront amoindris par rapport à ceux du *yájamāna* vertueux, à propos duquel la TS dit régulièrement qu'il accède au *svargá loká*.

Ainsi, il est clair qu'à date archaïque les conceptions de la rétribution des actes mauvais n'étaient pas fixées, et ce d'autant plus que qu'elles ne constituaient pas un enjeu central pour la réflexion ritualiste, avant tout préoccupée par les effets des actes sacrificiels. Il se peut d'ailleurs qu'au sein des milieux atharvaniques eux-mêmes aient coexisté des représentations divergentes des conséquences négatives produites par les fautes, comme en témoigne peut-être l'AS VI, 120 – dont la traduction reste en partie conjecturale à cause de l'obscurité du texte qui est parvenu jusqu'à nous : cet hymne, qui concerne des offenses commises à l'égard des parents, se présente comme une prière visant à en être délivré. Il semble que de telles fautes, si elles n'étaient pas dûment effacées, pourraient avoir deux conséquences négatives, soit empêcher de monter au *svargá loká* pour y rejoindre ses parents défunts, soit faire retomber du ciel si on a tout de même réussi à y parvenir :
« Si nous avons fait du mal à l'atmosphère, à la terre et au ciel, si nous en avons fait à notre père et à notre mère, puisse ce feu *gā́rhapatya* nous < délivrer > de cela, puisse-t-il nous conduire jusqu'au monde de la bonne œuvre (1).
Puisse notre mère la terre – Aditi qui est le lieu de notre naissance –, puisse notre frère l'atmosphère, nous < délivrer > de la malédiction ; puisse notre père le ciel nous sauver de la < malédiction ? > paternelle ; après avoir rejoint mes proches (*jā́mím ṛtvā́*), puissé-je ne pas tomber (*mā́va patsi*) de < leur ? > monde (*lokā́t*) (2).
Là où les hommes au cœur noble, qui ont bien agi, se réjouissent, après s'être débarrassés de la maladie de leur corps, en possession de membres qui ne sont pas boîteux, < se tenant > sans être courbés dans le *svargá loká* – puissions-nous y voir nos parents et nos fils (3) »[55].

---

[54] *yó lóhitaṃ karávad yā́vataḥ praskádya pāṃsū́nt saṃgṛhṇā́t tā́vataḥ saṃvatsarā́n pitṛlokáṃ ná prá jānād*

[55] *yád antárikṣaṃ pṛthivī́m uta dyā́ṃ yán mātáraṃ pitáraṃ vā jihiṃsimá /*
ayáṃ tásmād gā́rhapatyo no agnír úd ín nayāti sukṛtásya lokám // (1)
bhū́mir mātā́ditir no janítraṃ bhrā́tāntárikṣam abhíśastyā naḥ /
dyáur naḥ pitā́ pítryāc cháṃ bhavāti jāmím ṛtvā́ mā́va patsi lokā́t // (2)

En fait, la traduction de la strophe 2 n'est pas parfaitement assurée. La racine verbale qui y est employée à la fin, *ava-PAD*, indique en principe un mouvement vers le bas (*ava*), et nous l'avons traduite ici par « tomber », mais elle pourrait aussi bien prendre un sens figuré lorsqu'elle est accompagnée, comme dans cette strophe, d'un nom à l'ablatif (*lokā́t*), et signifier simplement « être privé de » (leur monde, celui où ils sont déjà : le ciel). On est malgré tout amené à préférer le sens « tomber de » (leur monde), si l'expression précédente dans le vers est bien *jāmím ṛtvā́*, à comprendre comme « après avoir rejoint < mes > proches » (sous-entendu : qui résident déjà au ciel), ce qui n'est pas complètement certain, le texte de l'hymne n'étant pas solidement établi ici[56].

Si donc l'AS VI, 120, 2 fait réellement allusion à une chute du ciel provoquée par les fautes commises au cours de la vie terrestre, il s'agit d'une occurrence vraiment ancienne (puisque cet hymne a un parallèle dans la recension Paippalāda) de la conception selon laquelle la vie céleste posthume peut s'achever brutalement. Assurément, cet hymne n'aborde pas la question technique de savoir pourquoi les actes mauvais pourraient mettre un terme au séjour dans le *svargá lokā́*, puisqu'il ne mentionne pas les *iṣṭāpūrtá* qui permettent de monter au ciel, et ne peut donc pas développer l'idée qu'ils soient partiellement perdus sous l'effet des fautes passées. Mais il n'est pas impossible que telle soit bien la doctrine sous-jacente aux demandes formulées dans cet hymne atharvanique.

Nous venons de voir qu'il existe une certaine proximité entre les (rares) textes des Saṃhitā du Yajur-veda Noir exposant une méthode pour écarter le dépérissement des effets du sacrifice, et les hymnes de l'AS glorifiant le pouvoir des Sava-yajña. On constate par ailleurs que les spéculations concernant la destinée post-mortem sont plus développées dans l'AS que dans les Saṃhitā yajur-védiques. Faut-il considérer dans ce contexte que l'utilisation d'un *odaná* dans le rituel de la KS et de la TS, pour obtenir l'*ákṣiti*, pourrait être due à l'influence des milieux atharvaniques ? Pour tenter de répondre à cette question il faut d'abord se demander quel est le degré d'ancienneté de l'AS, comparé à celui de ces deux Saṃhitā yajur-védiques.

II. 2. D. *Datation des hymnes de l'Atharva-veda Saṃhitā*

La relation chronologique entre l'AS et les autres textes du corpus védique ancien reste particulièrement difficile à établir, et des avis extrêmement divergents ont été émis sur ce point par les indianistes passés et actuels. Par exemple, Bloomfield, dans *The Atharvaveda and the Gopatha Brāhmaṇa*, soutenait en 1899 le caractère tardif des collections d'hymnes atharvaniques, dont le contenu était selon lui proche de celui des Brāhmaṇa, et même des Dharma-sūtra (codes de conduite), qui sont encore plus récents[57]. Inversement, pour notre

yátrā suhā́rdaḥ sukṛ́to mádanti vihā́ya rógaṃ tanvà2ḥ svā́yāḥ /
áśloṇā áṅgair áhrutāḥ svargé tátra paśyema pitárau ca putrā́n // (3)

[56] Voir sur ce point les remarques de Whitney à sa traduction de l'AS, vol. 1 (905), p. 370.

[57] pp. 2-4.

contemporain Witzel, la première masse de *mantra* atharvaniques (plutôt orientés vers la sorcellerie, que l'on retrouvera par la suite en Śaunaka I-V, Paippalāda I-XV) aurait été composée en même temps que les premiers *mantra* yajur-védiques, à une époque extrêmement reculée, avant même que ne soient apparues les divergences entre les listes de *mantra* enseignées par les différentes écoles du Yajur-veda. Un recueil proto-atharva-védique, et un autre proto-yajur-védique auraient ensuite été colligés ; puis d'autres groupes d'hymnes atharvaniques (par exemple spéculatifs) auraient été composés[58]. Il n'est pas sans importance que Witzel considère que l'ensemble de ce processus s'est déroulé sous l'hégémonie de la dynastie Kuru, car il suppose par ailleurs que c'est sous l'impulsion de ces rois que le rituel *śrauta* aurait été progressivement codifié[59]. C'est seulement vers la fin de cette période que les différentes écoles yajur-védiques auraient commencé à diverger, en faisant évoluer le recueil de *mantra* initial, chacune composant ainsi sa propre Saṃhitā. De même, c'est à ce moment que la première version de la Paippalāda Saṃhitā de l'Atharva-veda aurait été assemblée. Au final, il ressort de la conception de Witzel que certains *mantra* atharvaniques, s'ils figuraient déjà dans le noyau le plus ancien du proto-Atharva-veda, *pourraient* être plus anciens que des *mantra* yajur-védiques « tardifs », c'est-à-dire ajoutés au cours des modifications apportées au proto-Yajur-veda par les diférentes écoles. En tout état de cause, ceci ne concerne pas, selon Witzel, les *mantra* des livres XIII à XVIII de l'AS, qui forment un ensemble consacré à divers rituels de type domestique, lequel aurait été ajouté plus tardivement au noyau primitif de l'ouvrage.

Les arguments proposés par Bloomfield sont de valeur inégale. Par exemple, lorsqu'il souligne la présence de formules d'expiation pour les fautes (non rituelles) dans l'AS, il considère que, ce type de littérature brahmanique étant caractéristique des Dharma-sūtra, les hymnes atharvaniques y recourant doivent dater plus ou moins de la même époque qu'eux. Un tel raisonnement est circulaire, puisqu'il présuppose que la thématique de l'expiation n'a pas existé avant les Dharma-sūtra, ce qui est précisément ce qui reste à prouver (les hymnes de l'AS n'auraient-ils pas pu introduire des éléments précurseurs à plus haute époque ?). Par contre, l'un des arguments de Bloomfield est incontournable : le contenu des hymnes atharvaniques manifeste dans bien des cas une connaissance du rituel *śrauta* sous sa forme pleinement développée ; ainsi, par exemple, l'AS XI, 7, contient une liste quasiment complète de tous les sacrifices solennels, ce qui est peu compatible avec la thèse selon laquelle cet hymne aurait été composé à une période reculée où la codification du rituel *śrauta* aurait été en cours de formation. Cela ne veut pas dire, toutefois, que l'AS soit un texte très tardif.

De fait, l'Atharva-veda présente une proximité avec le Yajur-veda : comme l'a remarqué Renou dans *Les écoles védiques*[60], un certain nombre de *mantra* de l'Atharva-veda, surtout dans sa recension Paippalāda, se retrouvent dans les diverses Saṃhitā du Yajur-veda Noir. Mais comment interpréter ce fait ? Qui a emprunté à qui (à moins qu'on ne suppose à date archaïque l'existence d'une masse de *mantra* communs) ? Il n'est pas possible de répondre à cette question d'une manière générale. Nous montrerons juste, à partir d'un exemple, qu'il est tout à fait *possible* que ce soit l'AS/PS qui ait subi l'influence des *mantra* yajur-védiques, en l'occurrence, dans le cas considéré, de ceux qui sont propres à la TS. L'hymne X, 5, 25-41 de l'AS (Śaunaka, également présent dans la recension Paippalāda) comprend des formules qui

[58] « The Development… » (1997), pp. 275-280 ; voir aussi, sous forme plus synthétique, p. 294. Dans « Tracing… » (1989), Witzel montre que les caractéristiques propres de la langue de l'AS sont identiques à celles des *mantra* du Yajur-veda ; il s'agirait d'un état d'évolution de la langue sanskrite chronologiquement antérieur à celui que l'on rencontre dans les passages en prose de style *brāhmaṇa* des Saṃhitā du Yajur-veda Noir.

[59] « The Development… » (1997), p. 265.

[60] (1947), p. 71.

sont parallèles à celles que, dans les Saṃhitā du Yajur-veda Noir, le sacrifiant doit prononcer lors des rites conclusifs du sacrifice de la Nouvelle Lune et de la Pleine Lune. Elles accompagnent d'abord l'accomplissement par le *yájamāna* des « pas de Viṣṇu » qui imitent symboliquement l'acte cosmogonique du dieu prenant possession de l'univers. On peut se reporter à l'Appendice 2 de notre deuxième partie, où nous avons comparé les différentes variantes de ces formules proposées par les écoles du Yajur-veda Noir. La plus ancienne version, celle de la MS, ne comportait que trois pas de Viṣṇu ; la KS en introduit un quatrième, et enfin la TS, tout en conservant les quatre pas, modifie assez profondément le mot-à-mot des formules. Or, on s'aperçoit que c'est de la TS I, 6, 5, 2 que le texte d'AS X, 5, 25-35 se rapproche le plus, tout en portant le nombre des pas à dix (!). Voici la formule employée par les deux textes pour la première enjambée :
TS : « Tu es le pas de Viṣṇu qui détruit l'adversaire (*víṣṇoḥ krámo 'sy abhimātihā́*), à l'aide du mètre *gāyatrī́* j'arpente la terre (*gāyatréṇa chándasā pṛthivī́m ánu ví krame*), exclu < en soit > celui que nous haïssons (*nírbhaktaḥ sá yáṃ dviṣmás*) ».
AS : « Tu es le pas de Viṣṇu qui détruit le rival (*víṣṇoḥ krámo'si sapatnahā́*), aiguisé par la terre, ayant l'énergie du feu ; j'arpente la terre (*pṛthivī́m ánu ví krame 'háṃ*) ; de la terre nous excluons celui qui nous hait et que nous haïssons (*pṛthivyā́s táṃ nír bhajāmo yò3 'smā́n dvéṣṭi yáṃ vayám dviṣmáḥ*) ; qu'il ne vive pas, que son souffle vital le quitte »[61].
Ici, tout se passe comme si la formule atharvanique constituait une sorte de développement du *mantra* yajur-védique de la TS, dans l'optique d'un usage pour la magie noire – la multiplication du nombre des pas de Viṣṇu participant de ce même effort d'amplification. Il est clair que cette portion de l'hymne AS X, 5 est plus proche dans le temps de la TS que de la MS ou de la KS, donc plus tardive que ces deux dernières ; ici c'est le texte yajur-védique qui semble avoir servi de source à son parallèle atharvanique, plutôt que l'inverse.

Mais, en sens inverse, on constate que le rituel yajur-védique du Darśapūrṇamāsa se réclame parfois explicitement des Bhṛgu, des Aṅgiras et des Atharvan, ce qui ne constitue évidemment pas une référence directe aux milieux atharvaniques contemporains des Saṃhitā du Yajur-veda, mais montre tout au moins que les Yajur-vedin avaient la croyance que les antiques représentants (mythiques) de ces trois familles, en tant que prêtres divins, avaient été les premiers à accomplir ce sacrifice. Ainsi, on trouve en TS I, 1, 7, (2), le *mantra* suivant (adressé aux tessons de poterie sur lequels va cuire le gâteau pour le Darśapūrṇamāsa) : « Soyez chauffés par l'ardeur ascétique (*tápas*) des Bhṛgu et des Aṅgiras »[62]. Et, plus frappant encore, figurent dans la KS deux *mantra* à prononcer par le sacrifiant lors du rite de la Nouvelle Lune et de la Pleine Lune : « que les Aṅgiras m'aident par la récitation matinale de ce sacrifice » (IV, 14)[63], et « le sacrifice est offert par les Bhṛgu, il donne de la richesse par les Yati, il accorde des bénédictions par les Atharvan (…), les Aṅgiras ont versé pour moi l'oblation par la récitation matinale de ce sacrifice » (V, 4)[64]. Ceci est à rapprocher de la thèse soutenue par Parpola, dans *Roots of Hinduism*, selon laquelle les rites yajur-védiques de type *iṣṭí* (offrande d'un gâteau végétal, dont le prototype est le Darśapūrṇamāsa) auraient un « arrière-plan atharva-védique » : le rituel atharva-védique comporte diverses offrandes « votives » d'*iṣṭí*, ce qui se retrouve également dans les plus anciens textes yajur-védiques

[61] *víṣṇoḥ krámo'si sapatnahā́, pṛthivī́saṃśito 'gnítejāḥ /*
pṛthivī́m ánu ví krame 'háṃ pṛthivyā́s táṃ nír bhajāmo yò3' smā́n dvéṣṭi yáṃ vayám dviṣmáḥ /
sá mā́ jīvīt táṃ prāṇó jahātu //

[62] *bhṛ́gūṇāṃ áṅgirasāṃ tápasā tapyadhvam.*

[63] *áṅgiraso māsyá yajñásya prathamānuvākáir avantu.*

[64] *iṣṭo yajño bhṛgubhir draviṇodā yatibhir āśīrvāṁ́ atharvabhiḥ* (...) *aṅgiraso me 'sya yajñasya prathamānuvākair ahauṣur.* On trouve un parallèle en MS I, 4, 1, à peu près identique, sauf qu'il a *vásubhiḥ* à la place de *atharvabhiḥ.*

comme la MS et la KS, qui auraient ainsi importé dans le contexte *śrauta* ce type de sacrifice supposé d'origine atharvanique[65].

Au final, il paraît raisonnable de supposer des contacts, peut-être durables, entre les milieux du Yajur-veda Noir et ceux de l'Atharva-veda. Il est *possible* que l'importance donnée dans la KS et la TS à l'offrande d'un *odaná* pourvu d'un pouvoir mystique éminent, constitue la marque d'une influence des doctrines atharvaniques sur le rituel yajur-védique. Mais il n'est pas impossible qu'une influence à double sens se soit exercée. On a l'impression d'avoir surtout affaire à un arrière-plan intellectuel commun, qui n'empêche pas la *spécificité* de la démarche de chacune des deux branches du Veda. D'un côté, on remarque que l'AS développe des spéculations sur la destruction des *iṣṭāpūrtá* qui lui sont propres ; d'un autre côté, le terme technique *akṣayyá* apparaît avec la KS pour désigner ce qui échappe au dépérissement des effets du sacrifice, mais il est absent des hymnes de l'AS consacrés aux Sava-yajña, qui utilisent plutôt le mot *ákṣita*.

On ne peut tirer que très peu de conclusions assurées sur les rapports chronologiques entre l'Atharva-veda et les Saṃhitā du Yajur-veda Noir. Rien n'autorise à affirmer que les hymnes de l'AS Śaunaka I-XII (c'est-à-dire la partie la plus ancienne du recueil) sont *systématiquement* antérieurs aux *mantra* de la KS et de la TS. Nous n'avons donc pas de *preuve* que la formule yajur-védique *mấ me kṣeṣṭhāḥ* soit empruntée à l'hymne IV, 34 de l'AS – même si cela reste une possibilité. En tout état de cause, il nous semble raisonnable de supposer une certaine proximité temporelle entre la version atharvanique et la version yajur-védique de cette formule, car elles appartiennent toutes deux à un contexte intellectuel commun, les premières réflexions concernant la périssabilité des fruits du sacrifice. Il est clair qu'elles remontent à une période antérieure aux spéculations des Brāhmaṇa tardifs, car ni l'AS, ni la KS, ni la TS ne subdivisent en deux parties distinctes le monde céleste susceptible d'être atteint post-mortem par le sacrifiant – l'une, moins élevée, où les *iṣṭāpūrtá* s'épuisent, et l'autre, supérieure, où l'on vit éternellement. Une telle distinction n'apparaît que dans certains Brāhmaṇa tardifs.

[65] (2015), pp. 133-134. Ceci, semble-t-il, ne ne veut pas dire que l'Atharva-veda a été composé avant les sections yajur-védiques dédiées au sacrifice de la Nouvelle Lune et de la Pleine Lune, mais seulement que les familles des Kāṇva et des Aṅgiras, auxquelles on doit certains hymnes ṛg-védiques, puis plus tard les hymnes atharvaniques, seraient également à l'origine des *iṣṭí* qui jouent un rôle important dans le rituel yajur-védique.

CHAPITRE TROIS

Voie des Pères (*pitṛyā́na*) et voie des dieux (*devayā́na*) dans l'Atharva-veda Saṃhitā et les Saṃhitā du Yajur-veda Noir

Dans les textes upaniṣadiques qui sont les plus anciens à mentionner la renaissance, on trouve une opposition entre deux destinées post-mortem : celle qui mène à la renaissance après un passage dans le monde des ancêtres, plus ou moins associé à la lune, et celle qui permet de monter définitivement dans le monde céleste le plus haut, jusqu'au monde du *brahman*, sans jamais devoir retourner sur terre. La première y est parfois appelée *pitṛyāna* ou « voie des Pères » (c'est-à-dire des ancêtres), et la seconde *devayāna* ou « voie des dieux » – même si les textes upaniṣadiques concernés (la Chāndogya, la Bṛhad-āraṇyaka, la Kauṣītaki et la Praśna), n'utilisent pas toujours explicitement les deux termes *pitṛyāna* et *devayāna* à la fois, ni ne développent exactement la même doctrine dans le détail. Il est assez remarquable que dans ces textes la « voie des dieux » ne mène pas ultimement aux dieux, mais plutôt au *brahman*. Ceci peut s'expliquer par le fait qu'ici les Upaniṣad réemploient une opposition entre « voie des dieux » et « voie des Pères » qui semble d'origine atharvanique, mais qui à l'origine n'avait pas encore le sens que lui donneront les spéculations ultérieures, car elle ne renvoyait pas à une distinction entre le chemin de la renaissance et celui de l'union avec le *brahman*. Cependant, les textes de l'Atharva-veda Saṃhitā doivent être étudiés sur ce point, car ils constituent un élément précurseur qui, par l'intermédiaire d'une réinterprétation, a pu être intégré dans la première doctrine de la renaissance apparue à l'époque upaniṣadique. Avant même cette reprise tardive, la notion et le terme de « voie des dieux » ont été marginalement intégrés dans les Saṃhitā du Yajur-veda Noir.

II. 3. A. *L'hymne XII, 2 de l'AS et ses sources dans la ṜS*

La partie la plus ancienne de l'AS Śaunaka contient en XII, 2 (avec parallèle dans la Paippalāda S) un texte qui nous fournit un aperçu de la signification qu'a pu originellement avoir l'opposition entre « voie des dieux » et voie des Pères » dans les milieux atharvaniques. Il s'agit d'un hymne à réciter à l'issue de la crémation d'un défunt, pour renvoyer dans le monde des Pères le feu qui a été utilisé pour brûler le corps, appelé « Agni dévoreur de cadavres » (*kravyā́d*), qui est inauspicieux parce qu'il est associé à la mort ; on cherche à le maintenir bien séparé de l'autre feu, le *gā́rhapatya* ou feu domestique, qui sert à brûler les offrandes destinées aux dieux. Nous sommes apparemment dans un contexte pré-*śrauta*, où l'on n'a pas encore un foyer spécifique ou *āhavanī́ya* spécifiquement dédié à la procédure d'offrande sacrificielle aux dieux ; d'ailleurs, dans le système rituel *śrauta*, lorsque l'*ā́hitāgni*

(ou sacrifiant qui a établi de façon permanente les trois feux) décède, on doit procéder à sa crémation à l'aide du *gā́rhapatya* et de l'*āhavanī́ya*[1], ce qui ne correspond évidemment pas à la situation décrite ici dans l'AS. Dans cet hymne atharvanique, il s'agit de faire en sorte que le feu domestique soit clairement séparé du feu crématoire, et reste à demeure dans l'aire sacrificielle de la maison sans être en aucune façon contaminé par l'impureté de celui-ci ; il faut pour ce faire éloigner le feu crématoire et le renvoyer par le chemin qui semble lui appartenir en propre :

« L'Agni dévoureur de cadavres qui est entré dans notre maison en regardant cet autre Jātavedas (l'autre Agni = le feu domestique) – je l'emporte au loin pour < qu'il effectue > le sacrifice dédié aux Pères (…) (7) [2].

J'envoie au loin l'Agni dévoureur de cadavres ; qu'il aille, emportant avec lui la souillure, chez les sujets du roi Yama ; ici, que cet autre Jātavedas qui discerne < le chemin >, transporte l'oblation jusqu'aux dieux, lui qui est un dieu » (8)[3] .

(…) Moi qui sais, je le sépare du foyer domestique : dans le monde des Pères qu'il soit aussi la part qui revient < à ceux-ci > » (9) [4].

J'envoie au loin, par les sentiers de la voie des Pères (*pitṛyā́na*), l'Agni dévoureur de cadavres, bondissant, digne de louange. Ne reviens pas par < les sentiers de > la voie des dieux (*devayā́na*) : sois uniquement là-bas, veille sur les Pères » (10) [5].

« Va-t'en, ô mort, le long de la route lontaine, celle qui est la tienne, distincte de la voie des dieux (*devayā́na*) » (21) [6].

On voit donc ici que l'Agni crématoire est intrinsèquement lié aux ancêtres décédés, et l'hymne prie pour qu'il retourne, par la « voie des Pères », jusque dans le monde où vivent les *pitṛ́*, et dont Yama est le roi. Le renvoyer dans le monde des morts, c'est donc également renvoyer la mort loin de ceux qui survivent sur terre[7]. On peut se demander ici comment traduire de façon plus précise le terme *pitṛyā́na* : s'agit-il de la « voie qui mène aux Pères », c'est-à-dire par laquelle le défunt monte rejoindre ses ancêtres, ou s'agit-il de la « voie qui est empruntée par les Pères », ce qui implique qu'il s'agirait d'une route à double sens, par laquelle les ancêtres peuvent revenir sur terre pour le temps d'un sacrifice ? La même question se pose assurément, dans le cadre de cet hymne, à propos de la « voie des dieux », que la strophe 10 oppose explicitement à la voie des Pères (cette opposition semblant aussi implicitement présente dans la strophe 21). La fonction exacte de ce *devayā́na* n'est pas ici extrêmement claire. Faut-il comprendre que c'est la « voie qui mène aux dieux » ? Dans ce cas, il s'agirait essentiellement du chemin par lequel Agni amène jusqu'aux dieux les offrandes effectuées dans le foyer *gā́rhapatya*[8] ; l'opposition entre les deux voies correspondrait à l'opposition entre la fonction des deux feux (l'un mène les défunts jusqu'aux Pères, l'autre transporte les offrandes des vivants jusqu'aux dieux). Mais cette voie ne pourrait-elle pas aussi être « le chemin sur lequel les dieux se déplacent », comme de

---

[1] Voir par ex. MS I, 8, 6 : 124.

[2] *yó agníḥ kravyā́t praviveśa no gṛ́ham imáṃ páśyann ítaraṃ jātávedasam /*
táṃ harāmi pitṛyajñā́ya dūrám (…) //

[3] *kravyā́dam agníṃ prá hiṇomi dūráṃ yamárājño gachatu ripravāháḥ /*
ihā́yám ítaro jātavedā devó devébhyo havyáṃ vahatu prajānán //

[4] (…) *ní táṃ śāsmi gā́rhapatyena vidvā́n pitṝ́ṇā́ṃ loké 'pi bhāgó astu.*

[5] *kravyā́dam agníṃ śaśamānám ukthyà1ṃ prá hiṇomi pathíbhiḥ pitṛyā́naiḥ /*
mā devayā́naiḥ púnar ā gā átraiváidhi pitṛ́ṣu jāgṛhi tvám //

[6] *páraṃ mṛtyo ánu párehi pánthāṃ yás ta esá ítaro devayā́nāt.*

[7] Sur les funérailles brahmaniques comme moyen d'éloigner le mort des vivants, voir Ch. Malamoud, *Le jumeau solaire* (2002), pp. 67-74.

[8] Voir par exemple D. Killingley, « The paths of the Dead and the Five Fires », in *Indian Insights : Buddhism, Brahmanism and Bhakti*, Connolly P. and Hamilton S. eds. (1997), p. 16.

nombreux traducteurs (à commencer par Whitney) le comprennent plutôt ? En tout cas, il s'agit bien d'une route à double sens, au moins potentiellement, puisque la strophe 10 cherche à éviter l'éventuel retour dans la maison du feu crématoire par la « voie des dieux » (laquelle n'est donc pas uniquement réservée aux dieux !).

On pourrait être tenté de chercher de plus amples précisions sur le sens du *devayā́na* et du *pitṛyā́na* dans le dixième *maṇḍala* de la ṚS, puisque dans l'hymne XII, 2 de l'AS la strophe 7 est empruntée à la ṚS X, 16, 10 ; la strophe 8 à la ṚS X, 16, 9 ; et la strophe 21 à la ṚS X, 18, 1. De fait, la ṚS X, 2 et la ṚS X, 14 à X, 18 contiennent une série d'hymnes où les termes « voie des dieux » et « voie des Pères » apparaissent pour la première fois dans l'histoire de la pensée védique. Cependant les deux chemins n'y sont pas clairement opposés l'un à l'autre.

C'est en particulier le cas dans l'hymne X, 2 de la ṚS, dont la strophe 3 déclare que « nous sommes parvenus au chemin des dieux, afin de transporter le long de < celui-ci > ce que nous pouvons ; Agni est celui qui sait, il accomplira le sacrifice ; il est aussi l'oblateur, il arrangera les rites, les moments du sacrifice »[9]. Ici, le chemin des dieux semble être celui qu'empruntent, pour aller jusqu'aux dieux, les offrandes déposées dans le feu, et le dieu Agni apparaît ainsi comme celui qui les transportera au bon moment tout au long de cet itinéraire, qu'il connaît parfaitement. Mais ce même Agni est aussi susceptible d'exercer une autre fonction, qui est décrite dans la septième et dernière strophe du même hymne : « toi qui sais suivre le chemin qui est la voie des Pères, une fois enflammé, brille avec éclat tout autour, ô Agni »[10] ; ici Agni est envisagé, semble-t-il, comme celui qui transporte le défunt jusqu'aux *pitṛ́*. Il ne s'agit donc pas ici d'opposer deux feux différents, mais d'exalter deux aptitudes (et plus exactement, deux savoirs) d'un seul et même dieu, Agni. Comme le remarque D. Killingley à propos de cet hymne : « les deux chemins sont mentionnés en des passages si éloignés l'un de l'autre qu'ils forment à peine une paire »[11].

Dans l'hymne X, 14 de la ṚS, tout entier dédié à Yama, on trouve une mention implicite du *pitṛyā́na*, puisque Yama – le fils de la déité solaire Vivasvant, qui est devenu le premier homme en choisissant de devenir mortel pour pouvoir ensuite s'élever jusqu'au monde céleste après sa mort[12] – y est présenté comme celui « qui s'en est allé au-delà, le long des grandes < eaux > coulant vers l'aval, et qui, pour une multitude < d'hommes >, a repéré le chemin »[13] (strophe 1) ; « il a le premier, trouvé l'accès < au ciel > pour nous »[14] humains (strophe 2) ; le texte peut alors exhorter en ces termes le défunt : « avance, avance par les chemins originels par où s'en sont allés nos premiers pères »[15] (strophe 7). Yama est donc celui qui, le premier, a tracé la voie des Pères, ce qui a fait de lui le souverain qui règne sur le peuple des ancêtres. Mais on ne trouve dans l'hymne aucune mention de la « voie des dieux ». Même si la strophe 3 distingue clairement les dieux des Pères (on fait l'offrande aux premiers avec l'interjection *svā́hā*, et aux seconds, avec *svadhā́*), rien n'indique qu'ils soient

---

[9] *ā́ devā́nām ápi pánthām aganma yác chaknávāma tád ánu právoḍhum /*
agnír vidvā́n sá yajāt séd u hótā só adhvarā́n sá ṛtū́n kalpayāti //

[10] *pánthām ánu pravidvā́n pitṛyā́ṇaṃ dyumád agne samidhānó ví bhāhi.*

[11] Art. cit. (1997), p. 16.

[12] Sur Yama comme premier mort et souverain des morts, voir par ex., *Le Jumeau solaire* (2002) de Ch. Malamoud, pp. 19-24, ou encore *Yama / Yima : variations indo-iraniennes sur la geste mythique* (2012), S. Azarnouche et C. Redard éd., pp. 11-15.

[13] *pareyivā́ṃsaṃ praváto mahī́r ánu bahúbhyaḥ pánthām anupaspaśānám.* Les « grandes eaux » dont il est ici question sont l'océan céleste à partir duquel s'écoule la pluie. Voir G.-J. Pinault, « Sur l'hymne dialogué de Yama et Yamī (RV X. 10) », in *Yama / Yima : variations indo-iraniennes sur la geste mythique* (2012), p.139.

[14] *yamó no gātúṃ prathamó viveda.*

[15] *préhi préhi pathíbhiḥ pūrviébhir yátrā naḥ pū́rve pitáraḥ pareyúḥ.*

complètement séparés les uns des autres : le lieu où résident les Pères en compagnie de Yama est, selon la strophe 8, le *paramá vyòman,* le « ciel suprême », situé au plus haut du cosmos, au sommet de la voûte céleste, lequel est par ailleurs connu pour être également la demeure des dieux. On pourrait être tenté de faire un rapprochement avec l'hymne X, 135 de la ṚS, qui déclare que « le siège de Yama est appelé le palais des dieux »[16] (strophe 9) et que « Yama boit en compagnie des dieux »[17] (strophe 1). Toutefois ceci ne nous autorise pas à affirmer avec certitude que la même doctrine est sous-entendue dans l'hymne X, 14 : rien ne garantit qu'il ait existé une croyance unaniment partagée sur ce point, à l'époque de la rédaction des hymnes du dixième *maṇḍala* de la ṚS. Il reste *possible*, par exemple, que pour l'auteur de l'hymne X, 14, les Pères habitent, au ciel suprême, dans une autre *direction* que les dieux (une doctrine attestée ultérieurement, au moins à partir de l'AS, assignera aux *pitṛ́* la direction du sud et aux dieux celle du nord[18]). En tout cas, il est clair que les Pères dont il est ici question, et auxquels il est désirable de se réunir après la mort n'habitent nullement une partie inférieure du ciel. Signalons cependant sur ce point que l'hymne X, 15 contient dans sa première strophe une information un peu énigmatique, à savoir qu'il existe trois catégories de Pères, ceux qui sont « inférieurs » (*ávara*), ceux qui sont « supérieurs » (*pára*), et ceux qui sont « intermédiaires » (*madhyamá*). Ceci pourrait éventuellement être mis en relation avec idée figurant dans la deuxième strophe de cet hymne, à savoir que certains de ces ancêtres sont « installés dans l'espace terrestre » (*pā́rthive rájasi ā́ níṣattā*). Mais il est très difficile de savoir de quelle nature sont exactement ces Pères qui résident sur terre, car les textes des Saṃhitā ne nous fournissent pas de renseignements sur ce point, et il se pourrait d'ailleurs que ce passage de l'hymne X, 15, 2 de la ṚS désigne seulement les Pères qui sont descendus temporairement ici-bas pour y recevoir l'offrande du Soma. En revanche, il existe un passage de l'AS XVIII, 3 qui fait allusion à l'existence d'un monde des ancêtres situé à mi-chemin du ciel, ce qui correspond probablement à une situation dans l'espace intermédiaire ; il s'agit de la strophe 73 d'un hymne funéraire, dans laquelle on incite le sacrifiant défunt à monter (sous-entendu vers le ciel), avant de lui adresser cet avertissement : « va de l'avant, ne reste pas en arrière à mi-chemin auprès du monde des Pères qui est le premier là-bas »[19]. Cette croyance (discrète) dans l'existence d'un monde des Pères inférieur – dont on parle si peu, probablement parce que c'est dans le royaume *supérieur* des ancêtres (où règne Yama) que l'on désire aller – est peut-être l'une des sources de la doctrine plus tardive selon laquelle le *pitṛ-loká* pris *dans son entier* se situe *en-dessous* du ciel suprême.

Le dixième *maṇḍala* de la ṚS ne semble pas développer l'idée que les Pères et les dieux se déplacent sur des routes différentes, ce qui devrait nous dissuader de traduire *devayā́na* par « voie empruntée par les dieux » (différente d'un autre chemin qui serait, lui, emprunté par les Pères). C'est particulièrement net dans le contenu des hymnes X, 15 et X, 17. En X, 15, 10, on trouve une description de la façon dont les Pères descendent sur terre pour consommer les offrandes sacrificielles qui leur y sont faites : ils « prennent place sur le même chariot qu'Indra et que les dieux »[20], ce qui semble signifier qu'ils viennent accompagnés par les dieux, les uns et les autres prenant donc exactement la même route pour se rendre chez les mortels. Et l'hymne X, 17, après avoir mentionné de façon assez cryptique l'histoire de la naissance de Yama, s'adresse au défunt qui s'apprête à monter au ciel, en le confiant non seulement à Agni, mais aussi au dieu védique Pūṣan (qui, d'une manière générale, joue le rôle

[16] *idáṃ yamásya sā́danaṃ devamānáṃ yád ucyáte.*
[17] *deváiḥ saṃpíbate yamáḥ.*
[18] AS XII, 3, 8. Voir aussi, par exemple, TS V, 2, 5, 3. En ṚS X, 16, 6 et X, 17, 9, il est déjà dit que les Pères viennent « par le sud » au sacrifice qu'on leur offre sur terre.
[19] *abhí préhi madhyató mā́pa hāsthāḥ pitṝṇā́ṃ lokáṃ prathamó yó átra.*
[20] *índreṇa deváiḥ sarátha dádhānāḥ.*

de guide, aussi bien pour les troupeaux que pour les voyageurs) : « que Pūṣan te mette en mouvement hors d'ici – lui, le berger du monde, qui discerne à l'avance < la route >, et dont le troupeau ne s'égare pas : il te confiera aux Pères, et Agni < te confiera > aux dieux bienveillants. (…) Pūṣan connaît toutes ces régions de fond en comble : il nous guidera sur le chemin le plus sûr (5) »[21]. A supposer que le défunt monte au ciel par la « voie des Pères » (ce que l'hymne, d'ailleurs, ne précise pas), cela ne l'empêche pas d'y être accompagné par un *dieu* comme Pūṣan, lequel est d'ailleurs par nature un connaisseur de tous les chemins, sans distinction aucune ; et lorsque le défunt arrive à destination, il semble qu'il doive aller à la fois auprès des Pères et des dieux ; à moins évidemment que le texte ne veuille parler de deux destinations alternatives – mais rien dans la formulation de l'hymne ne va dans le sens d'une telle interprétation.

Globalement, il semble donc que dans la ṚS X la « voie des dieux » (mentionnée seulement deux fois) soit exclusivement le chemin par lequel les offrandes montent jusqu'aux dieux, et que la « voie des Pères » soit celle par laquelle les défunts montent au ciel suprême, sans qu'il soit impossible que des dieux les accompagnent sur cette route[22]. Les dieux et les Pères ne semblent pas essentiellement séparés au point de ne pouvoir voyager ensemble sur les mêmes chemins. Il ne s'agit donc pas, à proprement parler, d'opposer les chemins de ces deux types d'êtres. Seule la strophe 1 de l'hymne X, 18 de la ṚS – qui sera justement reprise en AS XII, 2 – semble établir explicitement une opposition tranchée entre la voie suivie par la mort, et celle qui mène aux dieux. On remarquera toutefois que les Pères ne sont pas explicitement mentionnés dans cette strophe.

On peut dégager alors un certain nombre de différences d'ensemble entre les idées de l'hymne atharvanique XII, 2 et les doctrines contenues dans le livre X de la ṚS, à propos des deux voies, et du rapport entre les Pères et les dieux. L'opposition entre ces deux catégories d'êtres, et entre le *pitṛyā́na* et le *devayā́na*, qui est caractéristique de l'AS XII, 2, n'est guère prégnante dans la ṚS X : dans cette dernière, les dieux et les Pères apparaissent parfois liés par des fonctions conjointes, alors que ce n'est pas le cas dans l'hymne atharvanique, où les Pères sont cantonnés dans leur monde propre, le *pitṛ-loká*. De même l'opposition entre les deux formes du feu, le dévoreur de cadavres et le porteur d'oblations, est bien plus marquée dans l'AS XII, 2. Ainsi, l'hymne atharvanique cite uniquement les passages (strophes 9 et 10) de la ṚS X, 16 qui contiennent la description la plus négative du feu funéraire, et encore est-ce en modifiant un mot de manière significative : là où la ṚS emploie le mot *devám*, « dieu », à propos de l'Agni dévoreur de cadavres (« j'emporte ce *dieu* pour < qu'il effectue > le sacrifice dédié aux Pères », l'AS contient le mot *dūrám,* « au loin » (« je l'emporte *au loin* pour < qu'il effectue > le sacrifice dédié aux Pères »)[23]. La suite de l'hymne ṛg-védique X, 16, exprime dans les strophes 11 et 12 comment l'Agni dévoreur de cadavres peut être réintégré dans l'ordre des procédures sacrificielles normales : elle insiste élogieusement sur sa fonction

[21] *pūṣā́ tvetáś cyāvayatu prá vidvā́n ánaṣṭapaśur bhúvanasya gopā́ḥ /*
sá tvaitébhyaḥ pári dadat pitṛ́bhyo agnír devébhyaḥ suvidatríyebhyaḥ // (3)
pūṣémā́ āśā́ ánu veda sárvāḥ só asmā́m̐ ábhayatamena neṣat / (5)

[22] S. Jamison et J. Brereton, dans le commentaire à leur traduction du Ṛgveda, volume III (2014), p. 1391, considèrent que le *pitṛyā́na* est à double sens, puisque les Pères descendent sur terre assister au sacrifice qui leur est dédié. Cependant, rien dans les hymnes de la ṚS n'indique qu'ils empruntent pour ce faire un chemin qui leur serait propre – au contraire, comme le reconnaissent d'ailleurs Jamison et Brereton, ils effectuent ce voyage en compagnie des dieux : de ce point de vue, l'itinéraire de descente n'est pas différencié en fonction des dieux et des Pères.

[23] ṚS X, 16, 10 : *táṃ harāmi pitṛyajñā́ya devám* ; AS XII, 2, 7 : *táṃ harāmi pitṛyajñā́ya dūrám.*

positive[24], qui est d'être utilisé pour le sacrifice dédié aux Pères : « il proclamera les oblations aux dieux et aux Pères »[25] (notons qu'on retrouve ici l'association, fréquente dans la ṚS, des Pères avec les dieux qui les accompagnent dans leur descente sur terre pour recevoir l'offrande rituelle). Cette démarche de valorisation de l'Agni dévoreur de cadavres présente dans la ṚS n'est absolument pas reprise dans l'AS XII, 2. En fait, dans cet hymne atharvanique la déité du feu funéraire apparaît uniquement comme une puissance dangereuse qu'il s'agit d'écarter à tout prix, parce qu'elle est susceptible de revenir poursuivre les survivants longtemps après la crémation. L'hymne est dans son ensemble une incantation visant à maintenir éloignée cette forme d'Agni dans la poursuite des activités quotidiennes, et il cherche à établir une séparation absolue entre les morts et les vivants (ces derniers sacrifiant aux dieux entendus comme des puissances de vie).

Enfin, l'existence d'un *devayā́na* à double sens – utilisé pour descendre sur terre – ne figure pas explicitement dans la ṚS X ; en revanche, l'AS XII, 2 envisage bien explicitement la possibilité d'une descente du ciel vers la terre par la « voie des dieux », mais, comme nous l'avons vu plus haut, il ne s'agit pas de la venue des dieux sur terre, mais plutôt du retour vers les vivants de l'Agni dévoreur de cadavres, une fois qu'il a convoyé le défunt jusqu'au monde des ancêtres. Concrètement, lorsque l'hymne atharvanique envisage la possibilité que l'Agni crémateur fasse retour par le *devayā́na*, cela signifie – puisque le point de départ de la « voie des dieux » est le foyer sacrificiel – que le feu « dévoreur de cadavres » risquerait de revenir polluer les offrandes que les humains tentent de faire monter vers le ciel par le *devayā́na*. Ceci est certainement un enjeu majeur visé par cet l'hymne : d'après les Kauśika-sūtra 69, 7, celui-ci est récité, non pas pour clore le rite de crémation, mais lorsqu'on prépare le foyer domestique destiné aux oblations aux dieux ; il s'agit donc ici tout particulièrement d'empêcher que dans la vie courante le *gā́rhapatya* et son activité sacrificielle soient contaminés par des puissances de mort qui couperaient les vivants de leur relation avec les dieux et leur porteraient finalement malheur.

La ṚS X et l'AS XII, 2 présentent toutefois un point commun : à aucun moment le terme *devayā́na* n'y est employé pour désigner une destinée post-mortem accessible au sacrifiant. Il n'est donc pas question, à ce stade de l'évolution de la pensée védique, de supposer que les deux « voies », celle des Pères et celle des dieux, définiraient deux destinées possibles pour le quelque chose qui survit de l'être humain après sa mort terrestre. Ceci devrait suffire à nous dissuader de penser que la distinction entre *pitṛyā́na* et *devayā́na* ait pu dès l'origine coïncider avec l'idée upaniṣadique que la première de ces voies mène à la renaissance et la deuxième permet d'y échapper. La doctrine qui sera contenue dans les anciennes Upaniṣad est le produit d'une longue histoire qui ne trouve ici que son point de départ.

Il n'y a pas trace de l'idée de renaissance dans l'AS XII, 2, même si on a parfois cru pouvoir déchiffrer le contraire dans une strophe particulièrement énigmatique de ce même hymne : « Il semble désirer s'envoler au loin par la pensée, mais de façon répétée il revient – ceux que l'Agni dévoreur de cadavres découvre et poursuit (?) de près » (52)[26]. Whitney, dans sa traduction de l'AS, remarque que « le *pāda* b (*múhur ā́ vartate púnaḥ*, « de façon répétée il revient ») semble faire allusion à la renaissance »[27]. Cette remarque est censée être justifiée,

[24] Voir sur ce point le commentaire de S. Jamison et P. Brereton dans leur traduction du Ṛg-veda, vol. III (2014), p. 1395.
[25] *préd u havyā́ni vocati devébhyaśca pitṛ́bhya ā́.*
[26] *préva pipatiṣati mánasā múhur ā́ vartate púnaḥ / kravyā́d yā́n agnír antikā́d anuvidvā́n vitā́vati*. Le terme *vitā́vati* doit être corrigé d'une façon ou d'une autre. Le texte de la strophe semble corrompu.
[27] (1905), vol. 2, p. 682.

selon Whitney, par le fait que l'expression *punar āvartante* se retrouve dans la Praśna Upaniṣad I, 9, où elle s'applique aux hommes qui, parce qu'ils suivent la voie des Pères, renaissent de façon répétée. Sur ce point, on pourrait ajouter que dans les Upaniṣad anciennes, seul un petit nombre de passages parlent explicitement de « renaître » (*punar JAN*), alors que, pour désigner la même notion, on trouve plus souvent un terme qui signifie « revenir » (*ā VṚT* ou *punar ā VṚT*).

Cependant, ceci ne prouve nullement que dans l'AS XII, 2, la proposition « de façon répétée il revient » désigne déjà le phénomène de la renaissance. L'ensemble de la strophe 52 ne semble pas décrire le sort de quelqu'un qui s'envole réellement jusqu'au ciel, et qui est ramené brutalement sur terre, mais plutôt l'expérience d'un homme dont la *pensée* essaie de s'envoler vers le ciel sans y parvenir. Le problème est ici qu'on ne voit pas à quelle situation concrète cette description renvoie : s'agit-il de quelqu'un qui essaie de penser aux dieux et au sacrifice qu'il pourrait élever vers eux, mais qui en est empêché par une influence nocive attribuée à l'Agni dévoreur de cadavres, soit qu'il devienne incapable de sacrifier, soit que son sacrifice échoue à monter vers les dieux ? Rien n'est clair à ce propos. De plus, l'hymne XII, 52 contient d'autres strophes qui décrivent les malheurs encourus par l'homme qui est poursuivi par le feu crématoire : il y est uniquement question des conséquences funestes affectant la vie terrestre de l'homme qui n'a pas cru bon d'effectuer les rites nécessaires pour séparer son feu domestique de l'Agni crématoire ; la problématique de la destinée post-mortem n'est en aucune façon abordée. Ainsi la strophe 37 déclare qu' « il devient indigne du sacrifice, son rayonnement est détruit, l'oblation n'est pas propre à être mangée par lui ; celui que le dévoreur de cadavres poursuit, il le sépare du labour, du bétail, des richesses »[28] ; la strophe 38 que « le mortel tombé dans le malheur parle de façon répétée avec des paroles avides (?) – ceux que l'Agni dévoreur de cadavres découvre et poursuit (?) de près »[29] ; et la strophe 50 qu' « ils sont coupés des dieux, ils vivent en permanence dans le mal, ceux que le dévoreur de cadavres, les suivant de près, disperse de la même façon qu'un cheval < le fait avec > des roseaux »[30]. On peut donc logiquement penser que la strophe 52 s'inscrit dans la même thématique que celles qui la précèdent. Ceci laisse tout de même une question ouverte : la strophe 52 est absente de l'hymne parallèle dans la recension Paippalāda, elle constitue un ajout de la version Śaunaka, et elle ne figurait donc probablement pas dans la forme la plus ancienne de l'hymne XII, 2 ; on peut dans ces conditions se demander pourquoi certains milieux atharvaniques ont éprouvé le besoin d'ajouter le contenu de la strophe 52 à celui de l'hymne d'origine.

Nous ne retiendrons donc pas ici l'idée que l'AS XII, 2, 52 contient la plus ancienne mention de la renaissance. Cependant, il reste tout à fait possible qu'à une certaine époque les milieux d'inspiration atharvanique l'aient réinterprétée dans ce sens. On pourrait alors faire l'hypothèse que si le terme *punar-āvarta* a été choisi dans plusieurs passages upaniṣadiques pour désigner la renaissance, c'est en référence à l'AS XII, 2, 52, une fois opérée la réinterprétation adéquate. C'est un procédé courant, dans les Upaniṣad anciennes, de citer des expressions, voire des vers entiers, issus des Saṃhitā, en leur donnant bien évidemment un sens nouveau dans le contexte de leur réemploi. Un terme tel que *punar-janman* ne pouvait se

---

[28] *ayajñiyó hatávarcā bhavati náinena havír áttave /*
chinátti kṛṣyā́ gór dhánād yáṃ kravyā́d anuvártate //

[29] *múhur gṛ́dhyaiḥ prá vadaty ā́rtiṃ mártyo nṛ́tya /*
kravyā́d yā́n agnír antikā́d anuvidvā́n vitā́vati //
Comme le remarque Whitney, le sens de cette strophe est très obscur.

[30] *té devébhya ā́ vṛścante pāpáṃ jīvanti sarvadā́ /*
kravyā́d yā́n agnír antikā́d áśva ivānuvápate naḍá //

prévaloir d'aucun antécédent védique – mais il n'en allait justement pas de même pour *punar-āvarta*. Il y a là, bien entendu, une simple hypothèse, qu'on ne peut étayer par aucun moyen précis.

II. 3. B. *« Voie des Pères » et « voie des dieux » dans le livre XVIII de l'AS : la voie des dieux comme chemin par lequel le sacrifiant défunt monte au ciel*

En dehors de l'hymne XII, 2, c'est dans le livre XVIII de l'Atharva-veda Saṃhitā (recension Śaunaka) que l'on rencontre un nombre asssez conséquent d'occurrences des termes *devayā́na* et *pitṛyā́na*. Cette partie de l'AS regroupe quatre longues séries de strophes s'appliquant aux cérémonies funéraires ; il y a lieu de penser qu'elle est relativement tardive au sein de l'ensemble du recueil. Selon Witzel, les livres XIII à XVIII de l'AS forment un ensemble consacré à divers rites domestiques, qui constitue la partie la plus récente de l'ouvrage. A ce qu'écrit Witzel il faut sans doute ajouter, à propos du livre XVIII lui-même, qu'il est totalement dépourvu de parallèle dans la version Paippalāda, ce qui indique suffisamment qu'il ne fait pas partie du noyau le plus ancien de l'AS. Il n'est pas si clair, d'ailleurs, que le rituel funéraire présupposé dans ce livre doive être systématiquement qualifié de « domestique » (*gṛhya*), en tout cas s'agissant de son quatrième et dernier hymne, car la strophe XVIII, 4, 8 contient la mention des trois feux *śrauta* et semble décrire une procédure de crémation les utilisant tous les trois, ce qui est caractéristique du rituel de type solennel. Il est connu qu'à une date plutôt tardive, les Atharva-vedin ont cherché à s'intégrer dans le système *śrauta*, et la composition de l'hymne XVIII, 4 constitue peut-être une manifestation précoce de cette tendance[31]. Enfin, comme nous allons le voir dans un instant, les idées concernant la « voie des dieux » et la « voie des Pères » contenues dans le livre XVIII, spécialement dans le quatrième hymne, semblent marquer une évolution par rapport à celles figurant en XII, 2 : le texte développe en effet une conception nouvelle, inconnue de la ṚS, à savoir que le sacrifiant défunt peut monter au ciel par le *devayā́na*.

Les hymnes 1 à 3 du livre XVIII[32] sont ceux qui réservent le moins de surprises. Ils contiennent un quantité importante de matériel emprunté à la ṚS (essentiellement au dixième *maṇḍala* de celle-ci) : l'hymne 1 est presque entièrement composé de strophes d'origine ṛg-védique, l'hymne 2 en comporte un peu plus d'un tiers, et l'hymne 3 un peu moins de la moitié ; les mentions de Yama et des *pitṝ́* sont nombreuses dans ces trois hymnes, et le texte fait référence, de façon indirecte, à la « voie des Pères » en XVIII, 1, 54 et XVIII, 2, 46 ; le défunt aspire à se faire une « place » (*lokā́*) parmi les *pitṝ́* qui ont Yama pour roi (XVIII, 2, 25). La seule anomalie qui semble un peu étrange est le contenu de la strophe 4 du troisième

[31] A date tardive, les Atharva-vedin ont voulu promouvoir l'utilisation de leurs hymnes dans le rituel *śrauta*, comme on le voit dans le Vaitāna Sūtra et le Gopatha Brāhmaṇa ; ils ont tenté de faire admettre l'AS comme le quatrième (et principal) Veda, à côté de la Ṛg-veda Saṃhitā, du Sāma-veda et des Yajur-veda Saṃhitā, et de plaider en faveur de l'idée que dans les rituels solennels, le prêtre *brahmán* devrait être un Atharva-vedin (voir Bloomfield, *L'Atharva-veda…*(1899), pp. 29 et 30-32) ; il s'agit là d'une évolution par laquelle ils s'écartent de la destination primitive des hymnes de l'Atharva-veda. Il est dans ces conditions assez probable que l'AS XVIII, 4, utilisable en contexte *śrauta*, soit déjà l'expression d'une telle démarche.

[32] En fait, ce ne sont pas des hymnes ayant un contenu présentant une unité d'ensemble : ce sont plutôt des recueils de vers à utiliser pour les cérémonies funéraires.

hymne, qui s'adresse à la vache dite *anustáraṇī* : cet animal, en général âgé, accompagne la procession funéraire, puis est approché du bûcher, pour être ensuite, soit sacrifié, soit simplement amené à en faire le tour[33] ; il semble jouer un rôle symbolique de guide du défunt dans son voyage à travers l'au-delà. On s'adresse à la vache en ces termes : « O inviolable (= vache), qui discernes < le chemin menant vers > le monde des vivants, et qui avances avec < ce défunt > en suivant la voie des dieux – celui-ci est ton bouvier, complais-toi en lui, fais-le monter au *svargá loká* »[34]. Il est clair que l'animal, s'il est sacrifié, monte au ciel par la « voie des dieux », comme c'est le cas pour les offrandes rituelles en général, mais l'élément nouveau est ici que la vache accompagne le défunt et reçoit la fonction de le mener au ciel : ceci ne peut évidemment se faire que si le défunt emprunte lui aussi la même route ; en conséquence, il va pouvoir monter dans le monde céleste habité par les dieux. Nous ne disposons dans l'hymne 3 d'aucun élément supplémentaire permettant de comprendre comment une telle doctrine peut être conciliée avec l'idée que le défunt va rejoindre les *pitṛ́* en empruntant la « voie des Pères ».

C'est dans le quatrième hymne du livre XVIII que se déploie pleinement la nouvelle doctrine de l'ascension post-mortem jusqu'au ciel par la « voie des dieux ». On y trouve moins de strophes issues de la ṚS que dans les trois précédentes, et des formules en prose y ont été intégrées. Les strophes 1 à 15 forment un ensemble d'invocations, en général adressées à Agni ou au défunt, qui selon les Kauśika Sūtra doivent être prononcées à la fin de la crémation. La tonalité d'ensemble de ce passage forme un contraste saisissant avec celle de l'hymne XII, 2 : il n'y a plus nulle angoisse devant la possibilité que la mort vienne perturber les vivants, mais plutôt une satisfaction optimiste devant la perspective que le sacrifiant défunt monte rejoindre les dieux dans le *svargá loká* : ainsi les termes *sādhú* (strophe 3) et *śám* (répété dans la strophe 9) expriment le désir que le voyage constitue un événement « propice ». Il est très probable que cette tonalité si particulière soit due à l'influence des conceptions véhiculées par le rituel *śrauta*, puisque dans l'hymne 4 on a visiblement affaire à une crémation de type « solennel », utilisant les trois feux rituels, et non pas un unique feu crématoire.

Les trois premières strophes de l'hymne XVIII, 4 nous introduisent directement dans les conceptions nouvelles, tout en gardant un caractère énigmatique, parce qu'on ne peut être certain de comprendre la façon dont celles-ci viennent se greffer sur les idées plus anciennes. La strophe 1 semble tout d'abord reprendre à l'identique la doctrine plus ancienne du voyage post-mortem par le *pitṛyā́na* : « Montez vers votre génitrice, ô vous les Jātavedas. Par les chemins des Pères je vous fais monter ensemble. Le transporteur d'oblations a été envoyé et vient de transporter l'oblation : placez de concert < le défunt > qui a accompli des sacrifices dans le monde de ceux qui font des actes pieux »[35]. L'Agni crématoire – qui se dédouble en plusieurs entités puisque les trois feux *śrauta* sont utilisés – conduit le défunt le long de la voie des Pères jusqu'à un monde qui toutefois n'est pas appelé ici *pitṛ-loká* mais *sukṛ́tāṃ loká*, « monde de ceux qui ont fait des actes pieux » (ce terme est tout à fait neutre, et peut s'appliquer aussi bien au monde des ancêtres qu'à celui des dieux). La strophe 2, en revanche, décrit en s'adressant au défunt un voyage post-mortem qui suit le *devayā́na* : « Les dieux et les saisons, arrangent le sacrifice, l'oblation, le gâteau rituel, les cuillères, les ustensiles du

---

[33] Voir Caland, *Die altindischen Todten und Bestattungsgebräuche mit Benutzung handschriftlicher Quellen* (1896), pp. 40-42.

[34] XVIII, 3 : *prajānaty àghnye jīvalokáṃ devā́nāṃ pánthām anusaṃcárantī /*
ayáṃ te gópatis táṃ juṣasva svargáṃ lokám ádhi rohayainam // (4)

[35] XVIII, 4 : *ā́ rohata jánitrīṃ jātavedasaḥ pitṛyā́naiḥ sáṃ va ā́ rohayāmi /*
ávāḍ ḍhavyéṣitó havyavāhá īḷānáṃ yuktā́ḥ sukṛ́tāṃ dhatta loké // (1)

sacrifice ; avec eux, va par les chemins des dieux, par lesquels ceux qui ont accompli des sacrifices vont au *svargá loká* »[36]. Il y a apparemment ici une allusion au fait que l'on dépose un gâteau rituel sur le cadavre, et également les différents ustensiles sacrificiels qu'il a utilisés au cours de sa vie passée. Tout se passe comme si la crémation prenait elle-même la forme d'un sacrifice (ce qui sera confirmé dans la suite) : l'oblation, à savoir le cadavre et les différents éléments qui sont déposés sur lui, va aller monter au ciel, et il est en ce cas naturel que, comme toute offrande, elle emprunte la voie des dieux ; ce qui a pour conséquence de mener le défunt au ciel suprême habité par les dieux.

La question est maintenant de savoir comment, dans le contexte du quatrième hymne, sont censées se concilier montée par la voie des dieux et montée par la voie des Pères. Il n'y a aucune réponse évidente, mais la moins mauvaise hypothèse est ici que, pour les rédacteurs de l'hymne, le *pitṛyā́na* tel qu'il a pu être autrefois conçu est *en fait* un *devayā́na*, ou, autrement dit, que les premiers ancêtres de jadis sont montés au ciel suprême par la voie des dieux. C'est peut-être ce que suggère la troisième strophe de l'hymne, adressée au défunt : « contemple d'un œil favorable la route du *ṛtá* (ordre cosmique), par laquelle vont les Aṅgiras aux actes pieux. Par ces chemins va au *svargá*, là où les dieux Āditya se nourrissent de miel, étends-toi sur le troisième firmament »[37]. Traditionnellement les Aṅgiras sont le prototype même des premiers ancêtres qui sont montés au ciel : mais ici il n'est pas dit qu'ils séjournent dans un *pitṛ-loká*, ils partagent la vie des dieux et empruntent les chemins du *devayā́na*. Le terme *pitṛ-loká* apparaîtra bien vers la fin de l'hymne, dans la strophe 64, mais il est alors complètement identifié à un *svargá loká*, dans lequel tous les ancêtres « se réjouissent »[38].

Le groupe formé par les strophes 1 à 15, met clairement l'accent sur le fait que le défunt monte auprès des dieux, puisqu'en sus des strophes 2 et 3, les strophes 14 et 15 se réfèrent également à la « voie des dieux » : « Celui qui a accompli des sacrifices est monté sur le feu du bûcher, s'apprêtant à s'envoler au ciel à partir de la voûte céleste ; pour lui, qui a accompli des actes pieux, s'éclaire le ciel intermédiaire, empli de lumière, et la route qui est la voie des dieux et qui mène au *svargá loká* »[39] ; « qu'Agni soit ton *hótṛ*, Bṛhaspati ton *adhvaryú*, Indra ton < prêtre > *brahmán* sur la droite ; ce sacrifice, une fois offert et achevé, va là où se trouve l'antique route des choses offertes en oblation »[40]. Cette dernière strophe est particulièrement éclairante, car elle mentionne *in fine* la fonction première du *devayā́na* – être emprunté par les offrandes qui vont vers les dieux – et explique pourquoi c'est par cette même voie que le défunt va se déplacer dans l'au-delà : c'est parce que la crémation constitue en elle-même un sacrifice, très probablement parce que le cadavre est lui-même considéré comme une oblation qui va être envoyée auprès des dieux. Du moins peut-on concevoir ainsi le rite funéraire en contexte *śrauta* où les trois feux sacrificiels du défunt sont utilisés pour brûler son corps.

---

[36] XVIII, 4 : *devā́ yajñám ṛtávaḥ kalpayanti havíḥ puroḍā́saṃ srucó yajñāyudhā́ni /*
tébhir yā́hi pathíbhir devayā́nair yáir ījānā́ḥ svargáṃ yanti lokám // (2)

[37] XVIII, 4 : *ṛtásya pánthām ánu paśya sādhv áṅgirasaḥ sukṛ́to yéna yánti /*
tébhir yā́hi pathíbhiḥ svargáṃ yátrādityā́ mádhu bhakṣáyanti tṛtī́ye nā́ke ádhi ví śrayasva // (3)

[38] XVIII, 4 : *yád vo agnír ájahad ékam áṅgaṃ pitṛlokám gamáyaṃ jātávedāḥ /*
tád va etát púnar ā́ pyāyayāmi sāṅgā́ḥ svargé pitáro mādayadhvam // (64)
« Celui de vos membres qu'Agni Jātavedas a laissé de côté lorsqu'il vous a envoyés dans le monde des ancêtres (*pitṛ-loká*), je rajoute pour vous ce même membre ; réjouissez-vous, ô ancêtres, dans le *svargá* avec tous vos membres ».

[39] XVIII, 4 : *ījānáś citám árukṣad agníṃ nā́kasya pṛṣṭhā́d dívam utpatiṣyán /*
tásmai prá bhāti nábhaso jyótiṣīmānt svargáḥ pánthāḥ sukṛ́te devayā́naḥ // (14)

[40] XVIII, 4 : *agnír hótādhvaryúṣ ṭe bṛ́haspátir índro brahmā́ dakṣiṇatás te astu /*
hutó 'yáṃ sáṃsthito yajñá eti yátra pū́rvam áyanaṃ hutā́nam // (15)

Il n'est pas sans intérêt de remarquer que la suite de l'hymne 4 du livre XVIII contient une mention du terme *ákṣiti*, dans un sens proche de ce que nous avons pu relever dans le chapitre précédent (à propos d'un texte de la PS). Les strophes 16 à 37 de cet hymne concernent un rite de clôture de la cérémonie funéraire, à savoir la déposition et l'enterrement des os du défunt, récupérés après la crémation. Divers aliments sont placés autour des ossements ou directement sur eux : Whitney voit là un « viatique », mais en fait la nourriture offerte au défunt est destinée non seulement au voyage posthume, mais aussi au séjour céleste. Ainsi, pour accompagner l'oblation de céréales et de sésame, on récite (strophe 26 et formule 27) : « Les grains que je répands, mêlés de sésame, constituant une oblation funéraire, qu'ils soient perdurables (*udbhū́*) et abondants (*prabhū́*), que le roi Yama te les permette » (26) « – une plus abondante *ákṣiti* » (27)[41]. La strophe 32 fournit une interprétation du sens ésotérique de ce rite : « Le grain est devenu une vache, le sésame est devenu son veau ; dans le royaume de Yama on subsiste à partir d'elle, qui demeure inépuisée (*ákṣita*) »[42]. On peut se demander la raison pour laquelle la brève formule « *ákṣitiṃ bhū́yasīm* » figure à la suite de la strophe 26 : il semble probable qu'on ait voulu ajouter *a posteriori* le mot *ákṣiti*, qui est en quelque sorte un terme technique, peut-être entré en usage postérieurement à la composition de la strophe elle-même, pour désigner la nourriture qui ne s'épuise pas dont il était déjà question en XVIII, 4, 26 et 32. On notera aussi qu'il est à première vue surprenant de parler d'une *ákṣiti* « plus abondante », du moins si l'on traduit *ákṣiti* par « impérissabilité » ; en fait, le mot n'a probablement pas ici un sens abstrait, et semble désigner plutôt une « réserve inépuisable de nourriture », qui, quoique ne s'amenuisant pas avec le temps, est susceptible d'être en elle-même plus ou moins copieuse. Dans les autres textes des Saṃhitā où le terme *ákṣiti* apparaît associé à une offrande de nourriture, il semble qu'il faille le prendre également en un sens concret. Ici, dans l'AS XVIII, 4, les céréales offertes lors des funérailles doivent être envoyées auprès du dieu Yama et transsubstantiées en vache par l'incantation, de telle sorte que dans le ciel cet animal, dûment accompagné de son veau, puisse fournir indéfiniment longtemps une abondante quantité de lait pour nourrir le défunt. Ce passage de l'hymne situe le lieu de résidence post-mortem dans le royaume de Yama plutôt que dans le monde des dieux – encore qu'on ne sache pas si les deux sont ici à concevoir comme séparés – mais il est vraisemblable que le défunt pour qui on a effectué les rites appropriés n'aura pas à retomber de ce séjour céleste, puisqu'il n'y manquera jamais de nourriture.

Il existe des éléments de proximité entre l'hymne XVIII, 4 de l'AS, et la KS et la TS yajur-védiques : non seulement, bien sûr, l'usage du terme *ákṣiti*, mais aussi la mention du *devayā́na* comme chemin menant le sacrifiant défunt au ciel. En effet, même si l'usage du terme *devayā́na* pris en ce sens n'est pas courant dans la KS et la TS, on le voit apparaître dans de rares passages tardifs de ces deux Saṃhitā.

---

[41] *yā́s te dhānā́ anukirā́mi tilámiśrāḥ svadhā́vatīḥ /*
tā́s te santūdbhvī́ḥ prabhvī́s tā́s te yamó rā́jā́nu manyatām //
ákṣitiṃ bhū́yasīm //

[42] *dhānā́ dhenúr abhavad vatsó asyās tiló 'bhavat /*
tā́ṃ vái yamásya rā́jye ákṣitām úpa jīvati //

II. 3. C. *La « voie des dieux » dans la TS et la KS : une influence atharvanique ?*

Les sections 5 à 7 du cinquième livre de la TS contiennent des matériaux supplémentaires concernant l'Agnicayana et peuvent être considérés comme une addition au traitement principal de ce sacrifice dans le livre IV et le début du livre V. Il s'agit donc très probablement d'une partie de la TS qui est plus récente que le noyau principal de l'ouvrage[43]. Or, on y découvre en V, 7, 7, un passage mentionnant l'ascension du sacrifiant au ciel le long du *devayā́na* ; il existe de plus un parallèle dans la KS XL, 13 (dans une section qui est également de nature supplémentaire). Le contexte rituel est celui de la clôture de l'Agnicayana, une fois que l'autel a été bâti, consacré, puis utilisé dans le cadre d'un sacrifice du Soma. Le feu sacré vient vient d'être libéré du « joug » symbolique sous lequel il avait été placé pendant la partie centrale du rite somique ; dix oblations conclusives de beurre clarifié doivent être faites, chacune étant accompagnée de la récitation d'une strophe. Nous donnons ici un extrait de cet ensemble versifié, qui est centré sur le thème des effets salvifiques de l'accomplissement de l'Agnicayana, tel qu'il est conçu à la fin de la période des Saṃhitā.

La première strophe invite d'emblée le sacrifiant à suivre les sacrifices qu'il a accomplis pour monter au ciel par le même chemin qu'eux, à savoir la « voie des dieux » ; les rites en question sont d'ailleurs présentés comme le résultat d'une activité spirituelle, ce qui nous place peut-être dans le cadre d'une conception où c'est l'impulsion mentale ayant présidé à l'accomplissement d'un acte, qui est la source véritable des effets en retour de cet acte[44] : « Ce qui s'écoule au-dehors à partir de l'intention ou du cœur, ce qui est rassemblé à partir de l'esprit ou de la vue – suis cela jusque dans le monde de l'œuvre pieuse, là où se trouvent les *ṛṣi* premiers-nés, ceux des origines » (a)[45].
Les strophes suivantes développent la même idée, tout en présentant les *iṣṭāpūrtá* comme un « trésor » (*śevadhí* : « réserve de choses précieuses ») soigneusement conservé dans la partie la plus élevée du ciel ; dans le détail, le texte n'est pas toujours facile à suivre, car le sujet des verbes n'est parfois pas explicitement exprimé, et ceux-ci hésitent à plusieurs reprises entre le singulier et le pluriel :
« Cet < ensemble d'œuvres pies >, ô demeure < céleste >, je te le confie, lui qui est le trésor que Jātavedas apportera ; le sacrifiant vous suivra là-bas ; reconnaissez-le dans le ciel suprême » (b)[46].
« Reconnais-le dans le ciel suprême ; ô dieux associés, vous connaissez sa forme ; quand il arrivera par les chemins de la voie des dieux, révèle-lui < ses > *iṣṭāpūrtá* » (c)[47].
« Mettez-vous ensemble en mouvement, faites route ensemble ; ô Agni, tracez les chemins de la voie des dieux ; dans cette demeure suprême, ô vous tous les dieux, asseyez-vous, ainsi que le sacrifiant » (d)[48].

---

[43] Voir la note 4 de Keith, p. 467 du deuxième tome de sa traduction de la TS (1914).
[44] On sait que le bouddhisme défendra une théorie de ce genre à propos de la formation du *karman*.
[45] *yád ā́kūtāt samásusrod dhṛdó vā mánaso vā sámbhṛtaṃ cákṣuṣo vā /*
tám ánu préhi sukṛtásya lokáṃ yátrárṣayaḥ prathamajā́ yé purāṇā́ḥ //
[46] *etám sadhasta pári te dadāmi yám āváhāc chevadhíṃ jātávedāḥ /*
anvāgantā́ yajñápatir vo átra táṃ sma jānīta paramé vyòman //
[47] *jānītā́d enam paramé vyòman dévāḥ sadhasthā vidá rū́pam asya /*
yád āgáchāt pathíbhir devayā́nair iṣṭāpūrte kṛṇutād āvír asmai //
[48] *sám prá cyavadhvam ánu sám prá yātā́gne pathó devayā́nān kṛṇudhvam /*
asmínt sadháste ádhy úttarasmin víśve devā yájamānaś ca sīdata //

« Avec le *prastará* (petite botte d'herbes représentant le sacrifiant), la baguette de clôture, la cuillère oblatoire, l'autel et le gazon sacrificiel ; avec la strophe, transporte pour nous ce sacrifice, pour aller chez les dieux dans le *svargá loká* » (e)[49].
(…) « Le chemin, ô Agni, par lequel ceux qui accomplissent des actes pieux ont atteint les ruissellements de miel – par ce chemin transporte pour nous ce sacrifice, pour aller chez les dieux dans le *svargá loká* » (i)[50].
« Là où se trouvent des ruissellements de miel et de beurre clarifié, qui ne se dérobent pas (*ánapeta*), qu'Agni Vaiśvakarman nous place parmi les dieux dans le *svargá loká* » (k)[51].

Le passage parallèle de la KS XL, 13 reprend la même idée que les deux strophes précédentes de la TS, mais en utilisant les dérivés de la racine ***KṢI*** pour exprimer le caractère ininterrompu des courants de miel et de beurre qui se trouvent dans le ciel suprême : « Là où des flots de miel coulent sans cesse, inépuisables (*akṣita*) – qu'Agni Vaiśvakarman nous place parmi les dieux dans le *svarga loka* (q-r). Des ruisseaux remplis de miel et de beurre clarifié s'écoulent sans être jamais épuisés (*akṣīyamāna*) – qu'Agni Vaiśvakarman nous place parmi les dieux dans le *svarga loka* (u-v) »[52]. Les flots de miel et de beurre ici décrits constituent probablement l'aliment qui est destiné à nourrir le sacrifiant dans l'au-delà, si bien que, semble-t-il, on peut considérer que selon ces deux strophes de la KS, la nourriture ne s'épuise pas dans le monde céleste pour celui qui a accompli l'Agnicayana. Une question résiduelle est bien entendu de savoir si, pour les rédacteurs de ce passage, les rites *śrauta* en général procurent des *iṣṭāpūrta* inépuisables, ou si c'est seulement le cas pour l'Agnicayana. De plus, il faudrait savoir pourquoi, selon eux, il en va ainsi : est-ce qu'ils rejettent globalement l'idée que les effets du sacrifice puissent dépérir avec le temps, ou bien pensent-ils seulement qu'il existe des moyens, dans le cadre de certains rituels, d'empêcher qu'un tel épuisement ne se produise ? Ni le passage de la KS XL, ni son parallèle dans la TS ne fournissent d'élément probant permettant de répondre à ce double questionnement.

Nous voyons donc qu'à la fin de la période des Saṃhitā, l'idée que l'on monte au ciel après la mort par la « voie des dieux » a fait son apparition, au moins de façon marginale. L'hymne XVIII, 4 de l'AS – qui ne fait pas partie du noyau le plus ancien des textes atharvaniques – pourrait bien dater approximativement de la même époque. On peut se demander si cette nouvelle conception de la « voie des dieux » ne serait pas d'origine atharvanique (puisque de toute évidence c'est dans l'AS que les spéculations sur le *pitṛyā́na* et le *devayā́na* sont les plus développées), et si elle n'aurait pas alors influencé certains milieux yajur-védiques. La question paraîtrait indécidable, si un élément supplémentaire ne devait entrer ici en ligne de compte : avant même de s'interroger sur le rapport des passages de la TS et de la KS que nous venons d'étudier avec le livre XVIII de l'AS Śaunaka, il convient de

---

[49] *prastaréṇa paridhínā srucā́ védyā ca barhíṣā /*
ṛcémám yajñáṃ no vaha súvar devéṣu gántave //
[50] *yénāgne sukṛ́taḥ pathā́ mádhor dhā́rā́ vyānaśúḥ /*
ténemám yajñáṃ no vaha súvar devéṣu gántave //
[51] *yátra dhā́rā́ ánapetā mádhor ghṛtásya ca yā́ḥ /*
tád agnír vaiśvakarmaṇáḥ súvar devéṣu no dadhat //
[52] *yatra dhārā madhumatīs sadā syandante akṣitāḥ /*
tad agni vaiśvakarmaṇas svar deveṣu no dadhat //
upakṣaranti madhuno ghṛtasya kulyāḥ pūrṇās sadam akṣīyamānāḥ /
tad agni vaiśvakarmaṇas svar deveṣu no dadhat //
Ici, le syntagme *sadam akṣīyamānāḥ* vient s'ajouter au nombre normal de syllabes prescrit par le mètre *anuṣṭubh* et semble donc constituer une addition : il faut supposer que l'idée qu'il véhicule (l'absence d'épuisement) constitue une précision essentielle sur laquelle les rédacteurs souhaitaient insister par cet ajout.

remarquer que la deuxième et la troisième strophes figurant dans les passages des deux Saṃhitā yajur-védiques que nous venons d'étudier présentent, dans leur formulation, des ressemblances importantes avec le début d'un autre texte atharvanique, l'hymne VI, 123 (Śaunaka). Ce dernier appartient certainement à une couche plus ancienne que le livre XVIII, même s'il est dépourvu de parallèle dans la Paippalāda Saṃhitā (ce qui indique seulement qu'il ne fait pas partie du noyau primitif de *mantra* atharvaniques). Les deux premières strophes de cet hymne semblent contenir implicitement l'idée que le sacrifiant défunt monte au ciel en empruntant le même trajet que ses offrandes : « Ce < sacrifice >, ô associés, je vous le confie, lui qui est le trésor que Jātavedas apportera. Le sacrifiant suivra avec succès, reconnaissez-le, lui, dans le ciel suprême (1). Reconnaissez-le, lui, dans le ciel suprême : ô dieux associés, vous savez que son monde est ici ; le sacrifiant suivra avec succès, révélez-lui < ses > *iṣṭāpūrtá* (2) »[53]. La difficulté dans ce passage est que le terme sanskrit traduit par « il suivra » (*anvāgantā́*) ne comporte pas de complément d'objet exprimé : logiquement, ce que le sacrifiant suivra après sa mort, ce doit être l'offrande qu'il accomplie pendant sa vie terrestre – puisque c'est à elle que le demi-vers précédent vient de faire allusion ; cependant ce point reste tout à fait implicite, et la notion d'une route unique n'est pas davantage explicitée (il n'est même pas précisément question ici d'un « chemin »). Il ne s'agit donc pas encore ici de véritables spéculations sur le *devayā́na*, mais on peut raisonnablement supposer que ces vers posent les prémisses à partir desquelles la TS V, 7, 7 et la KS XL, 13 exposent leur doctrine – en fait, le contenu des deux passages yajur-védiques en question apparaît comme une sorte de développement des deux premières strophes de l'AS VI, 123, après adaptation à un contexte *śrauta* (en effet, nous l'avons dit dans le premier chapitre de notre deuxième partie, cet hymne atharvanique concernait plutôt un rituel domestique qui était, semble-t-il, un Sava-yajña[54]). L'origine atharvanique de l'idée que le sacrifiant monte au ciel par le même chemin que ses offrandes est confirmée par l'hymne XII, 3 de l'AS, dont la composition est même peut-être antérieure à celle de VI, 123, puisqu'il possède un parallèle dans la recension Paippalāda ; on y trouve, dans sa troisième strophe, une mention du voyage par le *devayā́na* qu'effectueront le sacrifiant d'un Sava-yajña et son épouse après leur mort : « ensemble en ce monde-ci, ensemble aussi sur la voie des dieux, arrivez ensemble dans les royaumes de Yama »[55]. Ceci est peut-être l'hymne le plus ancien de l'AS employant le terme *devayā́na* au sens d'un chemin emprunté par le défunt pour aller au ciel, et on voit qu'un tel *devayā́na* n'y est pas différencié du *pitṛyā́na* (puisqu'il mène auprès de Yama, donc des Pères). Il est probable que ce dernier hymne est antérieur à la TS V, 7, 7 et à la KS XL, 13, puisque ces derniers passages, qui ont été *ajoutés a posteriori* au contenu originel de sections yajur-védiques consacrées à l'Agnicayana, appartiennent à la couche la plus tardive de la TS et de la KS.

On peut donc raisonnablement supposer que la TS V, 7, 7 et la KS XL, 13 s'inspirent effectivement d'idées atharvaniques lorsqu'elles assignent un nouveau rôle au *devayā́na*. Mais on notera que, ni dans la TS, ni dans la KS, ni dans l'AS VI, 23 il n'est fait mention d'un *pitṛyā́na* qui diffèrerait du *devayā́na* en tant que destinée post-mortem (la TS V, 7, 7 et la KS XL, 13 ne mentionnent même plus les *pitṝ́*). Dans l'AS VI, 123, l'absence de référence à un *pitṛyā́na* est d'autant plus remarquable que cet hymne contient la version atharvanique du

---

[53] *etáṃ sadhastāḥ pári vo dadāmi yáṃ śevadhím āváhāj jātávedaḥ /*
anvāgantā́ yájamānaḥ svastí táṃ sma jānīta paramé vyòman // (1)
jānītá smainaṃ paramé vyòman dévāḥ sádhastā vidá lokám átra /
anvāgantā́ yájamānaḥ svastíṣṭāpūrtáṃ sma kṛṇutāvír asmai // (2)

[54] comme en témoigne l'emploi, dans la suite de son texte, du terme *pacāmi* (« je fais cuire »), typiquement utilisé par l'AS pour décrire l'activité du sacrifiant préparant lui-même l'*odaná* dans ce genre précis de rite.

[55] *sám asmiṃl loké sám u devayā́ne sáṃ smā samétaṃ yamarā́jyeṣu / (3)*

mantra dédié aux « ancêtres qui sont des dieux » : on voit donc qu'une séparation nette entre dieux et ancêtres n'est pas faite par ce texte. Les « associés » (*sadhástha*) dont parle la première strophe sont d'ailleurs probablement les ancêtres : les *iṣṭāpūrtá* sont ainsi confiés aux *pitṛ́*, ce qui n'empêche pas que le sacrifiant monte au ciel en suivant la même route que les sacrifices dirigés vers les dieux. Tout se passe dans l'AS VI, 123 comme si ce qui sera par la suite appelé *devayā́na* n'était pas clairement différencié du *pitṛyā́na*. Faut-il en conclure que l'AS ignore complètement la distinction entre *devayā́na* et *pitṛyā́na* conçus tous deux comme des *destinées post-mortem opposées* ? La situation n'est pas si simple, car il existe un hymne qui tout au moins semble faire une telle distinction : l'AS VI, 117 (avec un parallèle dans la Paippalāda Saṃhitā) contient dans sa troisième strophe une formule demandant « que nous résidions sans dette sur tous les chemins », « ceux de la voie des dieux et ceux de la voie des Pères »[56], et il semble bien ici que ces chemins soient des itinéraires parcourus dans l'au-delà, car cette formule est immédiatement précédée d'une autre qui faisait allusion au voyage posthume dans les mondes supérieurs – « puissions-nous être sans dette en ce < monde >, dans le < monde > plus haut, et dans le troisième monde »[57]. Il faut d'ailleurs supposer que dans ce contexte posséder des dettes dans le troisième monde (probablement au sens de fautes à expier) était vu comme susceptible de mettre en danger le séjour post-mortem dans le ciel suprême.

Si l'hymne VI, 123 de l'AS peut bien être considéré comme une source de la nouvelle conception du *devayā́na* développée dans certaines portions tardives de la TS et de la KS, on ne peut en revanche pas en dire autant de l'AS XVIII, 4 : nous avons en effet affaire, dans ce dernier hymne, à une adaptation tardive des idées atharvaniques d'origine à un type de funérailles en usage dans un contexte *śrauta*. La TS V, 7, 7 et la KS XL, 13 ont également, de leur côté, réutilisé ces mêmes idées pour les faire entrer dans la perspective *śrauta*, mais rien ne nous permet de déterminer si les premiers à adopter cette démarche ont été les Atharva-vedin ou les Yajur-vedin.

Pour conclure, et réunir de manière synthétique tous ces éléments assez divers, on peut affirmer que les notions de *devayā́na* et de *pitṛyā́na* sont d'abord apparues avec le dixième *maṇḍala* de la ṚS, où elles sont encore très peu opposées l'une à l'autre, la « voie des dieux » désignant le chemin par lequel les oblations montent vers les dieux, et la « voie des Pères » la route que suivent les défunts pour monter dans le ciel suprême auprès des ancêtres dont le roi est Yama ; il n'y a d'ailleurs pas à ce stade de l'évolution des conceptions védiques, de séparation bien nette entre les dieux et les Pères, qui fréquentent le même ciel suprême et se déplacent parfois ensemble. *Devayā́na* et *pitṛyā́na* ont été par la suite assez souvent mentionnés dans l'AS, ce qui n'est pas en soi étonnant, puisque ce sont plus ou moins les mêmes milieux qui ont composé la ṚS X puis à date postérieure les hymnes atharvaniques. Mais dans l'AS on chercherait en vain une doctrine unifiée concernant ces deux notions, car elles vont subir une évolution dans deux directions divergentes. D'un côté, dans un hymne comme l'AS XII, 2, on voit se construire une opposition très nette entre la voie des dieux et la voie des Pères – les ancêtres étant placés à l'écart dans leur monde, et la voie par laquelle on fait monter les offrandes vers les dieux ne devant pas être contaminée par tout ce qui peut avoir du rapport avec les défunts qui montent au *pitṛ-loká*. D'un autre côté, dans l'AS XII, 3

[56] La version de l'AS (recension Śaunaka) est ici légèrement défectueuse sur le plan métrique, et problématique sur le plan syntaxique. Nous donnons ici la version de la Paippalāda Saṃhitā XVI, 50, 2, qui est meilleure (quoique non accentuée) :
ye devayānā uta pitryāṇāḥ sarvān patho anṛṇāḥ kṣayema // (2)
[57] *anṛṇā́ asmínn anṛṇā́ḥ párasmin tṛtī́ye loké anṛṇā́ḥ syāma /*

et VI, 123, on voit apparaître une conception nouvelle du *devayā́na*, selon laquelle celui-ci n'est plus uniquement parcouru par les offrandes sacrificielles : en effet, le défunt monte au ciel par le même chemin que ses oblations, à savoir par cette « voie des dieux » ; dans un tel contexte on ne fait pas de différence claire entre *devayā́na* et *pitṛyā́na*. Cette doctrine, qui se retrouve ensuite dans l'AS XVIII, 4 (hymne funéraire) migre également dans certains milieux yajur-védiques, responsables de la composition de passages tardifs de la TS et de la KS – dans lesquels toutefois la référence à Yama ou aux ancêtres disparaît ; elle semble alors parfois associée avec l'idée que le défunt monté au ciel par cette voie aura là-bas une nourriture inépuisable, exprimée au moyen de dérivés de la racine *KṢI* ; ainsi, la « voie des dieux » est devenue le vecteur d'une destinée post-mortem, ce qu'elle n'était pas à l'origine. Aucun texte de la TS ou de la KS où figure une telle conception de la « voie des dieux » ne cherche alors à construire une opposition avec une une seconde voie qui mènerait le sacrifiant défunt à un but différent : le terme *pitryā́na* n'est jamais mentionné dans la TS et la KS. On ne peut toutefois pas aller jusqu'à dire que dans l'AS on ne voit jamais apparaître la doctrine présentant la « voie des dieux » et la « voie des Pères » comme deux destinées post-mortem différenciées, puisque l'hymne VI, 117, 3 semble faire allusion à celle-ci.

Il est également à noter que les Saṃhitā du Yajur-veda Noir, même si elles ne mentionnent jamais l'existence d'un *pitryā́na*[58], contiennent çà et là l'idée que certains rites mènent le sacrifiant au *pitṛ-loká*, et d'autres au *svargá loká*. C'est particulièrement net en ce qui concerne l'Agnicayana : selon la MS III, 4, 7, la KS XXI, 4 et la TS V, 4, 11, celui qui désire aller au *pitṛ-loká* doit construire l'autel du feu en forme de tertre funéraire (*śmaśā́na*), et celui qui aspire au *svargá loká* doit l'édifier en forme de faucon (*śyená*)[59], ce qui constitue la structure « normale » de l'autel. On devine qu'ici les ritualistes Yajur-vedin désapprouvent la recherche du monde des Pères, puisque l'autel approprié à ce but revêt une forme sinistre rappelant la mort ; mais on ne sait pas s'il y a là une manière indirecte de désigner l'idée que le séjour dans le *pitṛ-loká* se termine par une « remort » : la notion de *punar-mṛtyú* ne figure jamais dans cette couche de textes, et il se peut que la forme de l'autel fasse seulement allusion au fait que Yama, le roi des *pitṝ*, est devenu le symbole même de la mort. On trouve aussi dans les sections yajur-védiques consacrées au sacrifice du Soma une liste des divers résultats à obtenir selon la manière dont est construit le poteau sacrificiel : ainsi, certains sacrifiants désirent le monde des dieux, d'autres le monde des Pères, et d'autres enfin le monde des hommes (KS XXIX, 8 ; MS IV, 7, 9 : TS VI, 6, 4) ; dans les deux premiers cas, il s'agit clairement de destinations post-mortem ; on ne sait en revanche comment comprendre l'obtention du « monde des hommes » – cela pourrait évidemment renvoyer à une renaissance

[58] à l'exception de la MS IV, 2, 1, où il est dit que celui qui connaît que « la Lune est l'œil des *pitṝ* », « discerne la voie des Pères » (*prá pitryā́naṃ pánthāṃ jānāti*) ». Ce passage est situé dans la partie supplémentaire de la MS, un peu plus tardive que le reste de cette Saṃhitā, mais surtout il s'inscrit dans le contexte du Gonāmika, qui est une section décrivant certains rituels domestiques liés à l'élevage des vaches, et tout spécialement des pratiques magiques destinées à s'approprier le bétail de ses rivaux (voir l'article de V. Gandhe : « Gonāmika (MS IV. 2) : an Ancient Text on Cattle-keeping », *Bulletin of the Deccan College Post-Graduate and Research Institute* 36 (1976-77)) : ce type de matériel est inhabituel dans les ouvrages exposant le culte *śrauta*, et semble trahir une influence de type atharvanique, étant donné le rôle ici assigné à la magie. Ce texte de la MS est d'autant plus remarquable qu'il associe le *devayā́na* avec le Soleil et le *pitryā́na* avec la Lune : il nous renseigne donc indirectement sur certaines conceptions atharvaniques ayant existé à la fin de la période des Saṃhitā. Mais il n'y a dans le passage aucun indice permettant de s'assurer qu'ici le *devayā́na* est bien conçu comme une destinée post-mortem.

[59] KS XI, 4 : *śyenacitaṃ pakṣiṇaṃ cinvīta svargakāmas, (…) śmaśānacitaṃ cinvīta yaḥ kāmayeta pitṛloka ṛdhnuyām iti* : « il doit construire un oiseau en forme de faucon, celui qui désire le ciel, (…) il doit construire < l'autel > en forme de tertre funéraire, celui qui désire prospérer dans le monde des Pères ».

sur terre, mais il est plus probable qu'il s'agisse de sacrifiants qui recherchent des biens terrestres plutôt qu'une place dans le monde de l'au-delà.

Au final, nous ne disposons d'aucun élément textuel permettant d'affirmer que la croyance en deux « routes » distinctes utilisées pour voyager dans l'au-delà après la mort était déjà *courante* à l'époque des Saṃhitā atharva-védiques et yajur-védiques. Elle apparaît bien dans l'AS, mais c'est de façon encore très marginale. Quant au Yajur-veda Noir, il connaît le monde des Pères conçu comme une possible destination post-mortem (même s'il n'en parle que très rarement), mais ne déclare jamais que le sacrifiant s'y rend par un *pitṛyā́na* spécifique (sauf *peut-être* dans la MS IV, 2, 1, qui semble être un passage d'origine atharvanique). Il se peut d'autre part que l'AS XVIII, 4 ou la KS XL, 13, qui contiennent des traces de la recherche de l'impérissabilité de la nourriture céleste, sous-entendent l'idée que faute d'avoir accompli certains rites privilégiés, on retombe du ciel, mais cela n'est pas explicité dans le texte, et encore moins lié à un type spécifique de cheminement post-mortem du défunt tel que le *pitṛyā́na*. La dichotomie entre les « deux voies » suivies par les défunts n'est donc pas encore bien développée dans cette couche de textes, mais on y rencontre assurément des éléments qui ont permis qu'elle le devienne par la suite. Ils sont clairement d'origine atharva-védique.

CHAPITRE QUATRE

La fin de l'existence céleste dans la Maitrāyaṇī Saṃhitā I, 8, 6

Nous avons vu précédemment, dans le premier chapitre de cette seconde partie, que le Yajamāṇa-brāhmaṇa de la MS, qui est un fragment passablement archaïque (antérieur aux passages parallèles de la KS et de la TS), ne contenait aucune mention de la périssabilité des fruits du sacrifice. Cependant, un autre passage du livre I de la MS, situé dans la section 8 qui traite du rite de l'Agnihotra, décrit la manière dont la vie céleste d'un sacrifiant défunt peut se terminer par une chute sur la terre, et expose dans la foulée la méthode permettant d'éviter un tel sort en accumulant des *iṣṭāpūrtá* de nature « impérissable » (*akṣayyá*). La question se pose d'emblée de savoir si un tel passage de la MS ne serait pas postérieur au Yajamāṇa-brāhmaṇa, et nous aurons l'occasion de montrer dans ce qui suit que c'est bien le cas – rien n'oblige en effet à considérer que les différents matériaux contenus dans le premier *kāṇḍa* de la MS remontent tous à la même époque. Cela n'implique évidemment pas que ce texte situé en I, 8 date de l'époque des Brāhmaṇa tardifs, mais plutôt qu'il en prépare certaines des doctrines caractéristiques. La « chute du ciel » est un précurseur archaïque de la notion de « remort », et ce texte de la MS nous permettra de comprendre pourquoi il n'était pas encore possible dans son contexte de parler (suivant l'expression du Jaiminīya Brāhmaṇa), d'une « mort qui a lieu dans le ciel ». Nous pouvons supposer – même si la description fournie par la MS I, 8 garde un caractère isolé – qu'à l'époque où fut composé ce passage yajur-védique en prose, on se représentait le dépérissement des *iṣṭāpūrtá* dans le ciel comme entraînant une fin de l'existence céleste suivie d'une chute du ciel. Cette dernière s'achève-t-elle par un retour sur terre ? Seul l'examen attentif du texte pourra nous permettre de proposer une hypothèse concernant ce point.

II. 4. A. *Traduction et analyse du texte de MS I, 8, 6*

Le passage a déjà été traduit quatre fois : en anglais par Bodewitz dans son livre sur l'Agnihotra[1] et par T. Gotō dans son article « Yājñavalkya's Characterization of the Ātman… »[2], en allemand par J. Sakamoto-Gotō, dans son article « Das Jenseits und *iṣṭāpūrtá*… »[3] et par K. Amano dans sa traduction des passages en prose de la Maitrāyaṇī Saṃhitā I et II[4].

[1] *The Daily Morning…* (1976), p. 161.
[2] (2005), p. 76.
[3] (2000), p. 489.
[4] (2009), pp. 305-306.

Voici le texte en français : « Quand quelqu'un, après avoir fait beaucoup de dons < aux prêtres > et de sacrifices < aux dieux > laisse disparaître son < unique > feu < rituel >, cela (= ses dons pieux et offrandes sacrificielles), qui lui appartient, n'est pas détruit (*akṣít*). Ainsi les hommes aux actes pieux qui ont sacrifié gagnent (*nakṣante*) en vérité le monde au-delà, ils < y > sont ce qu'on appelle les constellations (*nákṣatra*). Quand les gens disent : « une lumière est tombée d'en-haut, une étoile est tombée d'en-haut », ce sont de tels hommes qui tombent d'en-haut. Après avoir atteint < le monde céleste > et s' < y > être arrêtés, ils sont réunis à ce < monde >-ci chacun selon son lieu (*yathālokám*), quand ils retombent de là-bas. Mais si quelqu'un, ayant fait beaucoup de dons et de sacrifices, offre en libation l'Agnihotra, accomplit le sacrifice de la Nouvelle Lune et de la Pleine Lune, accomplit les Rites Quadrimestriels, participe à de nombreuses sessions < de pressurage du Soma > – cela, qui lui appartient, est illimité (*áparimita*) et inépuisable (*akṣayyá*). Le sacrifice < une fois accompli > devient placé dans un lieu invisible au sacrifiant. C'est pourquoi on doit accomplir sa crémation précisément au moyen de ces deux feux ; de cette manière il monte rejoindre ce qu'il a lui-même offert »[5].

Comme T. Gotō l'a le premier remarqué, ce passage oppose deux types de sacrifiants, l'un dont les *iṣṭāpūrtá* seront *akṣít* et qui devra retomber du ciel, et l'autre pour qui ils seront *akṣayyá*, inépuisables, et n'aura donc pas à subir une telle chute – ce qui impose de comprendre que le terme *akṣít* (un dérivé de la racine ***KṢI*** inusité par ailleurs), désigne les fruits de sacrifice qui n'ont pas péri à la mort du sacrifiant (et sont donc susceptibles de le conduire au ciel), mais qui ne sont pas inépuisables pour autant (ce qui explique pourquoi ils ne pourront empêcher que leur possesseur retombe du ciel). Le premier type de sacrifiant utilise un seul feu, c'est-à-dire qu'il ne suit pas le rituel *śrauta*, lequel nécessite l'installation de deux foyers différents (et même de trois, si l'on prend en compte le *dakṣināgní*, ou feu situé au sud de l'aire sacrificielle, qui joue un rôle moins important). Cela ne l'empêche pas d'accomplir de nombreux sacrifices, qui relèveront donc du rituel de type *gṛhya* (domestique), moins sophistiqué que le culte *śrauta*. Il est dit d'un tel sacrifiant qu'il « laisse disparaître » (*utsādayate*) son feu, ce que les traducteurs ont en général compris comme décrivant ce qui se passe à sa mort. Ceci forme un contraste avec ce que le texte affirme de l'autre type de sacrifiant, qui est un *āhitāgni*, c'est-à-dire qu'il a procédé à l'installation solennelle et durable de ses deux feux *śrauta*, lesquels ne vont pas s'éteindre directement à sa mort, puisqu'ils seront utilisés pour procéder à sa crémation, et qu'il leur sera ainsi uni lorsqu'il montera au ciel : il faut sans doute comprendre que ce sont précisément ces feux qui vont le conduire au ciel, là où l'attendent ses *iṣṭāpūrtá*, placés en réserve. On remarque également que ce passage de la MS ne fournit pas de liste-type des rites accomplis par le pratiquant du culte *gṛhya*, ce qui sous-entend qu'il ne se conforme pas à un schéma codifié et sacrifie en fonction de ses souhaits personnels[6] ; ceci s'oppose directement au comportement du sacrifiant qui suit le canon *śrauta*, car ce dernier utilise ses deux feux pour accomplir une série régulière de rites

[5] *yó vái bahú dadivā́n bahv ìjānò 'gním utsādáyate 'kṣít tád vái tásya, tád ījānā́ vái sukŕto 'múṃ lokáṃ nakṣanti, té vā́ eté yán nákṣatrāṇi, yád āhúr, jyótir ávāpādi tā́rakā́vāpādīti, té vā́ eté 'vapadyanta, āptvā́ sthité tá idā́ṁ yathālokā́ṁ sacante yadā́mútaḥ pracyávanté, 'tha yó bahú dadivā́n bahv ìjānò 'gnihotráṃ juhóti, darśapūrṇamāsáu yájate cāturmāsyáir yájate bāhū́ni sattrā́ṇy upáiti, tásya vā́ etád akṣayyám áparimitaṃ, tiró vā́ ījānā́d yajñó bhavati, tád ābhyā́m evā́gníbhyāṃ dagdhavyàḥ svā́ṁ vā́ etád iṣṭám anvā́rohati.*

[6] Certes, il existe des Gṛhya-sūtra codifiant la pratique du culte domestique, et fixant une série de rites obligatoires, à accomplir de façon régulière. Mais on considère en général que ce sont des ouvrages assez tardifs, qui ont subi l'influence du rituel *śrauta* et cherchent à l'imiter, quoiqu'au moyen de rites moins complexes : voir par exemple Gonda *A History of Indian Literature*, vol. I, fasc. 2 : *The ritual sūtras* (1977), pp. 548-549. A date plus ancienne, la situation du culte *gṛhya* était sans doute bien différente. De fait, on constate par exemple que les Sava-yajña atharva-védiques étaient des rites optionnels, quoique de type « domestique ».

bien déterminés, dont le texte donne la liste : la libation biquotidienne de lait ou Agnihotra, le rite des syzygies toutes les quinzaines, le sacrifice saisonnier tous les quatre mois, auxquels on peut ajouter les *sattrá* ou sessions de pressurage du *soma* durant de treize jours à un an.

Le texte entend visiblement affirmer la supériorité du culte solennel sur les rituels de type domestique. En effet, les fruits de l'un et des autres sont bien différents. Certes, tous permettent de monter au ciel. Mais le sacrifiant qui ne suit pas le schéma *śrauta* se voit appliquer une règle de proportionnalité entre le nombre de ses actes pieux et les résultats qu'ils engendrent : il n'obtient que des fruits limités, et la durée de sa vie céleste va donc être limitée. De son côté, le sacrifiant qui accomplit le rituel *śrauta* accède à des fruits qui sont illimités (*áparimita*) et donc inépuisables (*akṣayyá*), ce qui lui garantit – même si le texte ne le dit pas explicitement – un séjour qui ne finit pas dans le *svargá loká*. A la différence de ce qu'on rencontrera dans les Brāhmaṇa tardifs, aucune connaissance ésotérique spéciale n'est expressément requise ici pour rendre les rites illimités : le culte *śrauta* semble suffire à lui seul pour produire des résultats de nature infinie. En d'autres termes, les rédacteurs de ce texte connaissent bien la thèse selon laquelle les fruits du sacrifice s'épuisent dans le monde céleste, mais ils rejettent totalement l'idée que ce phénomène de dépérissement puisse s'appliquer aux résultats du culte *śrauta*.

A première vue on ne comprend pas pourquoi ici le culte solennel pourrait produire des fruits illimités, car le nombre d'actes rituels qu'un sacrifiant a accomplis, si grand soit-il, restera de toute façon fini, et ne saurait ainsi procurer des fruits de nature infinie. Mais il faut sans doute comprendre, dans le contexte, que les sacrifices *śrauta* sont considérés comme illimités parce qu'ils s'enchaînent de façon ininterrompue, formant une série continue, dont l'existence repose d'ailleurs au premier chef sur le fait que l'Agnihotra est accompli chaque jour, matin et soir. N'oublions pas que le passage qui nous intéresse ici est inséré au milieu d'une section consacrée à l'Agnihotra, à propos duquel elle déclare (en I, 8, 7) : « ce (rite) est continu, illimité (*aparimitá*), sans fin »[7]. Il semble donc qu'intervienne déjà de façon sous-jacente, en I, 8, 6, l'idée que l'Agnihotra est la base et même en quelque sorte le centre du rituel *śrauta*, dans la mesure où il nécessite de s'occuper continuellement des feux rituels que l'on a installés à demeure. Ceci présuppose à son tour une certaine conception du sens même de ce rite inaugural qu'est l'Ādhāna ou installation solennelle des feux : il introduit le sacrifiant dans une nouvelle vie divine, car les feux deviennent mystiquement ses souffles vitaux, et il ne sera jamais séparé d'eux, même dans la mort, puisque son cadavre sera brûlé avec eux[8]. Ainsi, en MS I, 6, 1 (// KS VII, 12), dans la section décrivant le rite de l'Ādhāna, nous trouvons la stance : « ô ancêtres ! L'immortel Agni qui est entré en nous, mortels, dans le cœur, puissions-nous l'enfermer en nous-mêmes : qu'il ne nous abandonne pas et ne s'éloigne pas ! »[9]. Selon le Mānava Śrauta-sūtra I, 5, 3, 6-7, ce *mantra* doit être prononcé après que le sacrifiant a soufflé sur le feu destiné au foyer du *gā́rhapatya*, qui vient tout juste d'être produit par friction. Cette procédure rituelle a apparemment pour but de faire en sorte que le feu, c'est-à-dire la divinité Agni, devienne le souffle vital du sacrifiant ; cette interprétation est corroborée par le contenu d'un autre *mantra* employé immédiatement avant

[7] *prátataṁ vā́ etád áparimitam ásaṁsthitam.*

[8] Dans la KS et la MS, seul un *āhitāgni* a accès aux bénéfices sotériologiques de l'Agnihotra. Cf. KS VI, 7 : « il allume le feu Vaiśvānara qui est identique à l'Année < lors de l'Agnihotra > ; pour celui qui n'a pas établi les feux il n'existe de lien ni avec Vaiśvānara ni avec l'Année » (*saṃvatsaraṃ vā etam indhate 'gniṃ vaiśvānaram, na vā etasya saṃvatsare 'pyasti na vaiśvānare yo 'nāhitāgnis (…)*). On trouve une formule parallèle, quoiqu'un peu moins virulente, en MS I, 8, 6.

[9] MS I, 6, 1 : *yó no agníḥ pitaro hṛtsv àntár ámartyo mártyān āvivéśa / tám ātmáni párigṛhṇīmasīhá néd eṣó asmā́n avahā́ya parā́yat //*

que le feu *gā́rhapatya* ne soit déposé dans le foyer qui lui est spécifiquement dédié (selon le MŚS I, 5, 3, 13) : « en moi je prends en premier Agni, accompagné de la descendance, de l'éclat et de la richesse ; en moi je place le pouvoir, en moi les possessions ; puissions-nous nous réjouir pendant cent années en compagnie d'hommes valeureux »[10]. La section de la MS I, 6 traitant de l'installation des feux ne contient toutefois pas de spéculations à propos de la vie post-mortem, et n'opère aucun lien entre la signification de l'Ādhāna et le pouvoir salvifique de l'Agnihotra : il ne fait que fournir l'une des bases de la doctrine exposée en MS I, 8, 6, qui, comme nous le montrerons dans la suite, constitue un développement plus récent au sein du livre I de la MS.

Il est à noter ici que ce passage affirme implicitement que seuls les brahmanes peuvent obtenir les fruits illimités produits par le culte *śrauta*, car eux seuls peuvent respecter dans son intégralité le schéma rituel que celui-ci préconise de suivre. En effet, pour être autorisé à participer aux *sattrá*, le sacrifiant principal (appelé le *gṛhápati*) doit être un brahmane, puisque la coutume est de le choisir parmi les officiants[11]. Plus grave encore : comme nous aurons l'occasion de le montrer plus loin, l'école Maitrayāṇīya interdit la célébration du rite de l'Agnihotra aux membres de la classe des *kṣatriya*, alors que c'est ce rite qui garantit fondamentalement le caractère illimité du rituel *śrauta* ; ces derniers sont ainsi doublement empêchés de respecter dans son intégralité le schéma du culte solennel, et ne peuvent donc avoir accès à l'existence impérissable dans le *svargá loká*. Il se peut que, dans l'aire d'influence de l'école Maitrayāṇīya, cette situation ait contribué à encourager les milieux *kṣatriya* à développer des spéculations sur la fin de l'existence céleste.

Un aspect important du passage de la MS I, 8, 6 qui nous occupe ici est la manière dont il décrit la chute du ciel. Il développe la croyance que les étoiles filantes ne sont autres que des sacrifiants retombant du ciel sur terre, après un séjour céleste d'une durée limitée. Et celle-ci est liée une autre croyance, à savoir que les hommes pieux montant au ciel après leur mort y deviennent des étoiles. En fait, il faut comprendre qu'ils sont censés avoir obtenu un nouveau corps igné et lumineux, qui émet une radiance visible depuis la terre. On peut supposer que certains sacrifiants, qui sont devenus les étoiles occupant une place fixe et stable, possèdent une vie céleste qui n'est pas limitée dans la durée. Mais le texte s'intéresse plutôt au cas de ces étoiles qui, au sein des constellations, n'auraient qu'une existence temporaire, et seraient vouées à retomber sur terre. L'identité des sacrifiants défunts avec les constellations est une croyance que l'on retrouve en TS V, 4, 1, 3 : « les constellations, ce sont en vérité ces lumières des hommes aux actes pieux »[12] ; mais le texte de la TS ne mentionne pas le cas des étoiles filantes. Quant à la MS, il est remarquable que, bien qu'elle lie la chute du haut du ciel au fait qu'un sacrifiant défunt ne possède pas des *iṣṭāpūrtá* illimités, elle n'affirme nullement que la fin de l'existence céleste est due à un manque de nourriture – lequel pourrait éventuellement causer une mort de faim. Il lui est d'ailleurs impossible de concevoir un *punar-mṛtyu* qui aurait lieu *dans le ciel* : lorsque le défunt entame sa redescente vers la terre, il a encore la forme d'une étoile pourvue de son corps de lumière, et en ce sens il n'est pas

[10] Ibidem : *máyi gṛhṇāmy ahám ágre agníṁ sahá prajáyā várcasā dhánena / máyi kṣatráṃ máyi rā́yo dadhāmi mádema śatáhimāḥ suvī́rāḥ //*. Nous trouvons déjà ici certains éléments précurseurs de la doctrine développée dans le ŚB II, 2, 2, 14, d'après laquelle le sacrifiant qui souffle sur les feux pendant l'Agnyādhāna, les prenant ainsi au cœur de lui-même, obtient que la divinité Agni devienne son *ātmán* immortel.

[11] Voir J. Sakamoto-Gotō, « Das Jenseits… » (2000), p. 489.

[12] *sukṛ́tāṃ vā́ etā́ni jyótīṃṣi yán nákṣatrāṇi.* Keith, dans sa traduction de la TS, vol. I (1914), note 1 p. 129, remet en doute l'idée que ceci signifie que les constellations constituent les corps lumineux des pieux défunts, car il pense qu'une telle croyance date d'une époque beaucoup plus tardive que la TS. Mais ce n'est sans doute pas le cas, puisque notre texte de la MS contient la même idée, alors même qu'il date de la période des Saṃhitā.

encore mort au mode d'existence céleste. Si vraiment mort il y a (et c'est bien le cas, puisque le rayonnement lumineux finit par s'éteindre en cours de route), c'est au milieu de la chute qu'elle doit avoir lieu. Ce type de représentation, mettant l'accent sur le phénomène spectaculaire, visible, de la descente du ciel par une étoile, ne favorise donc pas l'émergence claire de l'idée que l'existence céleste s'achève par une mort – non plus que ne le fait l'absence de référence au manque de nourriture céleste. Il faut donc concevoir que dans la description d'une telle chute le processus de *punar-mṛtyú* reste encore implicite, si bien qu'il ne peut pas être expressément conceptualisé.

Encore plus remarquable, sans doute, est ici le fait que la MS mentionne le retour sur terre, et et que ce soit en des termes si vagues qu'on ne peut identifier avec certitude la nature du phénomène auquel elle se contente de faire allusion. Certes, l'expression *idáṁ (…) sacante* (« il est joint à ce monde-ci ») semble bien désigner le retour à une certaine forme d'existence sur terre, mais celui-ci n'est pas présenté explicitement comme une « renaissance », et la seule spécification qui lui est attribuée est qu'il a lieu pour chacun des défunts *yathālokám*, « selon son lieu < propre > », ce qui peut s'interpréter de diverses façons. On pourrait comprendre que cette expression ne fait que désigner l'endroit de la terre où l'étoile morte se trouve être par hasard tombée. Mais on pourrait aussi légitimement penser que le texte veut ici dire que chacun des anciens sacrifiants atterrit à la place qui lui revient en fonction du reliquat des effets de ses actes bons ou mauvais (hérités de son existence humaine précédente), comme ce sera le cas dans la conception classique de la renaissance. On peut aussi s'interroger sur le mode de survivance qui fait suite au décès : en quoi consiste le quelque chose qui survit à la mort du corps lumineux et retrouve ensuite une existence sur terre ? Le texte se garde bien d'élaborer la moindre théorie concernant ce problème ; il y a probablement là un refus de spéculer sur tout ce qui n'a pas de rapport avec le seul thème qui préoccupe les ritualistes de la MS dans ce texte, à savoir le moyen de préserver les actes sacrificiels du possible dépérissement de leurs fruits, et de garantir ainsi au sacrifiant une existence céleste qui ne finit pas. Une comparaison instructive peut être faite ici avec les plus anciens textes upaniṣadiques mentionnant la renaissance (dans la Chāndogya et la Bṛhad-āraṇyaka) : parmi ceux-ci, seuls les passages qui sont explicitement attribués à des *kṣatriya* contiennent une description précise du processus de *punar-janman*[13], alors que dans les autres on se contente de parler, de façon beaucoup plus vague, d'un « retour », (*punar*) *āvarta*[14], et on se refuse à donner la moindre précision concernant la façon dont ce phénomène se produit – ce qui est précisément la démarche adoptée par notre texte de la MS. Il y a peut-être là un trait distinctif de la mentalité brahmanique qui aurait perduré tout au long du laps de temps séparant la MS des plus anciennes Upaniṣad (et qu'on ne retrouverait pas dans les textes d'origine *kṣatriya*) : si tel était le cas, il faudrait comprendre que, tout en ayant depuis une période reculée une notion assez vague de l'existence de la renaissance, les milieux brahmaniques se refusaient à spéculer sur elle – au point de ne pas même pouvoir l'appeler explicitement « renaissance », car cela serait déjà commencer à essayer de se représenter concrètement le retour sur terre. Quant aux éventuelles raisons d'un tel refus, nous reviendrons sur ce problème dans la troisième partie du présent travail.

[13] ChU V, 10 ; BāU VI, 2.

[14] en employant également le verbe qui dérive de la même racine : ChU IV, 15, 5 ; VIII, 15, 1.

II. 4. B. *Éléments de chronologie relative tirés de la comparaison de la MS I, 8 avec la KS et la TS*

La question principale est ensuite de savoir à quelle époque remonte le texte de MS I, 8, 6. Il va apparaître rapidement qu'il constitue une addition par rapport au noyau le plus ancien du premier *kāṇḍa* de la MS, ce qui n'est pas très étonnant compte tenu du fait qu'il développe des idées plus « avancées » concernant la périssablité des effets du sacrifice, que, par exemple, le Yajamāna-brāhmaṇa.

Dans son ouvrage sur l'Agnihotra, Bodewitz a procédé à une comparaison détaillée de la section de la MS consacrée à ce rituel (I, 8) avec la section parallèle contenue dans la KS (VI, 1-8) : il a montré qu'ici la KS est antérieure à la MS[15], ce qui signifie que la MS réutilise des matériaux en provenance de la KS, tout en y ajoutant des développements propres – parmi lesquels il faut compter notre texte de la MS I, 8, 6 décrivant la chute du ciel.

Mais il y a plus : nous allons montrer que, aussi bien dans la KS que dans la MS, la section traitant de l'Agnihotra a été rajoutée *a posteriori* à un bloc de trois autres sections dont le contenu se rapporte au thème des feux *śrauta*, et qui sont respectivement consacrées à l'adoration des feux rituels (Agnyupasthāna : MS I, 5 // KS VI, 9 - VII, 11), à l'installation solennelle de ces mêmes feux (Ādhāna : MS I, 6 // KS VII, 12 - VIII, 12), et à leur réinstallation (Punar-ādhāna : MS I, 7 // KS VIII, 14 - IX, 3). On constate d'abord que, sur l'ensemble de ce triple groupe, la MS et la KS sont assez étroitement apparentées : la séquence des trois sections est la même, les sujets traités sont en grande partie communs. On remarque ensuite, aussi bien dans la MS que dans la KS, que la section sur l'Agnihotra est au située au voisinage de ce triple groupe (ce qui est logique, puisque l'Agnihotra permet de rendre un culte journalier aux feux *śrauta* après leur installation, et peut être complété par l'Agnyupasthāna) ; cependant, cette section dédiée à l'Agnihotra n'est pas localisée à la même place dans les deux Saṃhitā : dans la MS, elle vient *à la suite* de l'ensemble Agnyupasthāna / Ādhāna / Punar-ādhāna, alors que dans la KS elle le *précède immédiatement*. Ceci montre qu'à l'origine elle ne faisait pas partie du groupe formé de ces trois sections : provenant d'une origine différente, elle lui a été ajoutée – à un endroit différent dans les deux ouvrages, tout en restant dans sa proximité immédiate.

On peut donner deux arguments supplémentaires confirmant que la section de la MS consacrée à l'Agnihotra (= I, 8) a bien été ajoutée *a posteriori* à l'ensemble Agnyupasthāna / Ādhāna / Punar-ādhāna (= I, 5 à 7). D'abord, on remarque que le thème de l'Agnihotra est abordé *deux* fois dans la MS, non seulement dans le chapitre qui lui est entièrement consacré (I, 8), mais également (de façon brève) dans la section I, 6 dont le thème général est pourtant celui de l'installation solennelle des feux – et ces deux occurrences, d'après leur contenu, donnent l'impression d'être largement indépendantes. En particulier, elles traitent toutes deux de la question de savoir si un brahmane doit accomplir l'Agnihotra pour un *kṣatriya*, et y répondent par la négative, ce qui en un sens fait double emploi, mais dévoile en même temps une divergence entre ces deux passages car la justification apportée à ce refus est très différente dans l'un et dans l'autre cas. En I, 6, 10 (dans la section sur l'installation des feux) on ne trouve nulle trace d'une hostillité à l'égard des membres de la classe royale : s'ils n'ont pas accès à un Agnihotra régulier, c'est parce que les dieux ont préféré qu'Indra (ici présenté

[15] *The Daily Morning…* (1976), pp. 7-8.

comme le prototype du *kṣatriya*) ne soit pas absorbé par le soin de ses feux afin d'être prêt à combattre à tout moment les *ásura* (anti-dieux) ; on propose alors aux *kṣatriya*, comme substitut à l'Agnihotra, la récitation (quotidienne ?) des *mantra* de l'Agnyupasthāna, servant à adorer les feux. Ce passage, dépourvu de parallèle dans la version de la KS, semble refléter un point de vue propre aux Maitrāyaṇīya. En revanche, en I, 8, 7 (dans la section sur l'Agnihotra), c'est par suite de leur comportement impur et profane que les *kṣatriya* se voient privés du droit de faire célébrer en leur nom un Agnihotra quotidien (sachant que ce rite ne comporte pas la consécration préalable qui pourrait garantir la pureté du sacrifiant) ; on leur propose alors comme substitut… d'apporter de la nourriture à un brahmane chaque matin. Ceci reflète visiblement une hostilité des brahmanes à l'égard des membres de la classe royale vivant dans leur entourage. Comme ce passage possède un parallèle étroit dans la KS (en VI, 6), et que l'ensemble de la MS I, 8 a pour point de départ la réutilisation de matériaux originaires de la KS, on peut dire qu'ici la MS adopte la conception propre à l'école des Kaṭha. Celle-ci vient donc se rajouter à la conception propre aux Maitrāyaṇīya, avec laquelle elle entre partiellement en conflit. On voit donc que c'est par suite de l'influence de la KS que la MS a ajouté à ses conceptions originelles un développement sur l'Agnihotra du *kṣatriya* situé en I, 8.

On peut dégager un second trait qui trahit la postériorité de la section I, 8 par rapport aux sections I, 5 et I, 6 (consacrées respectivement à l'adoration, et à l'installation des feux). Dans cette dernière (en I, 6, 10), l'Agnihotra est présenté comme un charme de fécondité[16] : « que l'on offre l'Agnihotra le soir avec la formule 'Agni est la lumière, la lumière est Agni, *svā́hā*' : ainsi au moyen de la lumière on dépose la semence à l'intérieur < du feu > ; le matin, on a fait naître la semence qui le soir avait été déposée à l'intérieur < du feu > au moyen de la lumière »[17]. Il s'agit probablement là de la fonction la plus ancienne de ce rite – celle, somme toute modeste, qu'il possédait à l'origine, à une date probablement antérieure à son intégration dans le culte *śrauta*. En I, 5, 5 on trouve même une déclaration fort radicale sur le peu de valeur qu'a en lui-même l'Agnihotra, s'il n'est pas prolongé par la cantillation des *sā́man* utilisés pour le rite de l'adoration des feux : « celui qui emploie des *stóma* dans son Agnihotra, obtient l'accès au ciel ; le < rite > dans lequel on n'emploie pas de *stóma* n'est pas un véritable sacrifice (*yajñá*) »[18] . Cette déclaration a évidemment pour but d'inciter les sacrifiants à ajouter l'adoration des feux aux rites de base de l'Agnihotra ; elle semble par ailleurs signifier que l'Agnihotra simple, pris en lui-même, n'est pas un *yajñá* de type *śrauta*, mais qu'il peut le devenir, si on le supplémente en employant des *stóma*, c'est-à-dire des modes de cantillation de *sā́man* – à savoir ceux qu'on utilise pour l'Agnyupasthāna[19], et que c'est à cette seule condition qu'il peut avoir pour fruit de procurer le ciel ; il est à noter qu'ici l'adjonction de l'adoration des feux ne doit avoir lieu que lors de l'Agnihotra du soir, à l'exclusion de celui du matin[20]. Nous sommes donc ici dans un contexte où l'Agnihotra n'a pas encore acquis la valeur d'un rite *śrauta* à part entière. Mais la conception de l'Agnihotra va radicalement changer dans la section de la MS qui est

[16] C'est la thèse défendue par Dumont dans l'introduction (p. VII) de son ouvrage *L'agnihotra : description de l'agnihotra dans le rituel védique...* (1939).

[17] *sāyám agnihotráṃ juhuyāt agnír jyótir jyótir agníḥ svā́hā íti sāyáṃ jyótiṣā réto madhyató dadhāti,* (…) *sāyáṃ jyótiṣā réto madhyató hitáṃ prātáḥ prajanayā́m akar.*

[18] *yásya vā́ agnihotré stómo yujyáte svargám asmai bhavati, áyajño vā́ eṣá yátra stómo ná yujyáte.*

[19] A l'origine, l'*agnihotra* était probablement un rite de type domestique, accompli par le sacrifiant dans son (unique) feu personnel ; c'est seulement dans la suite qu'il semble avoir été été intégré au culte *śrauta*, peut-être en ayant été « śrautifié » par son association avec l'Agnyupasthāna. De fait, comme le rappelle Heesterman dans *The Broken World of Sacrifice* (1993), p. 103, le rituel domestique comprend une version de l'Agnihotra, mais pas de l'Agnyupasthāna. Ce dernier est proprement *śrauta*.

[20] MS I, 5, 7.

entièrement consacrée à ce rite : certes, on y mentionne toujours (en I, 8, 5) la fonction procréative ancienne, mais on ajoute désormais des développements beaucoup plus sophistiqués exposant le pouvoir sotériologique propre à ce sacrifice, pris en lui-même, sans qu'aucune référence ne soit plus faite avec une quelconque exigence de le supplémenter par l'adoration des feux[21]. L'Agnihotra devient alors l'un des rituels privilégiés proposés par le Yajur-veda pour mener le sacrifiant au ciel après la mort, voire le rituel le plus important du culte *śrauta*. Il y a là une différence saisissante par rapport à MS I, 5 / I, 6, et il est raisonnable de supposer qu'elle est le produit d'une évolution des idées à partir de la fonction initialement assignée à l'Agnihotra : la section consacrée dans la MS à l'Agnihotra est donc bien postérieure à celle traitant de l'installation des feux.

Une telle évolution concernant la fonction attribuée à l'Agnihotra semble bien trouver son origine dans l'école Kaṭha, puisqu'on rencontre pour la première fois dans la section de la KS qui est parallèle – et antérieure – à MS I, 8, l'idée que l'accomplissement de l'Agnihotra assure la montée au ciel du sacrifiant. En KS VI, 6 (repris en MS I, 8, 7), il est dit que « les sacrifices de la Nouvelle Lune et de la Pleine Lune sont deux routes dirigées dans des directions divergentes ; l'Agnihotra est le chemin situé dans l'espace entre elles deux ; ainsi le monde céleste s'éclaire pour celui qui offre l'Agnihotra, qui offre les sacrifices de la Nouvelle Lune et de la Pleine Lune »[22]. De même, dans la KS, les trois exclamations rituelles « *bhūr bhuvas svar* » (« terre, espace intermédiaire, ciel ») servant d'introduction au *mantra* de l'Agnihotra « en Agni est la lumière, la lumière est en Agni » sont identifiées à trois briques successivement déposées par le sacrifiant, sur lesquelles il va pouvoir monter pour atteindre la voûte la plus haute du ciel (KS VI, 7[23], repris en MS I, 8, 6). Il semble qu'ainsi l'accomplissement de l'Agnihotra soit comparé par la KS à la construction de l'autel de briques de l'Agnicayana, alors que le contraste entre l'ampleur de ces deux sacrifices est évidemment total.

Il est enfin à noter que l'exaltation conjointe de l'Agnihotra et du sacrifice de la Nouvelle Lune et de la Pleine Lune ne se rencontre pas uniquement dans la KS : on la trouve également dans un passage remarquable de la TS, situé en I, 6, 9, 1 et 2, dans le *brāhmaṇa* commentant les *mantra* prononcés par le sacrifiant au cours du Darśapūrnamāsa. Le texte en question affirme que l'Agnihotra et le sacrifice de la Pleine Lune et de la Nouvelle Lune sont égaux en valeur avec les grand rites somiques d'une journée tels que l'Agniṣṭoma, l'Ukthya (un peu plus développé que le précédent) et l'Atirātra (qui s'étend en plus sur la nuit suivante) : « Prajāpati créa les sacrifices : l'Agnihotra, l'Agniṣṭoma, le rite de la Pleine Lune, l'Ukthya, le rite de la Nouvelle Lune et l'Atirātra. Il les mesura : l'Agniṣṭoma avait la taille de l'Agnihotra ; l'Ukhtya avait celle du rite de la Pleine Lune ; l'Atirātra avait celle du rite de la Nouvelle Lune. Celui qui, ayant une telle connaissance, offre l'Agnihotra, obtient autant que par la célébration de l'Agniṣṭoma ; celui qui, ayant une telle connaissance, accomplit le sacrifice de la Pleine Lune, obtient autant que par la célébration de l'Ukthya ; celui qui, ayant une telle connaissance, accomplit le sacrifice de la Nouvelle Lune, obtient

[21] Il semble d'ailleurs que la pratique d'adjoindre l'adoration des feux à l'Agnihotra soit tombée en désuétude avec le temps chez les Maitrāyanīya, qui ont fini par ne plus accomplir l'Agnyupasthāna qu'une seule fois par an : voir Mānava Śrauta-sūtra I, 6, 2, 4. Ce type de périodicité annuelle est ancien car il était déjà connu de la TS (en I, 5, 7, 3), mais la pratique quotidienne dans le cadre de l'Agnihotra du soir était malgré tout préférée par la TS (en I, 5, 10, 7). Dans la KS, cette dernière était même, à l'origine, considérée comme obligatoire (VII, 4).

[22] *yau panthānā abhitasthau* (corr. : *abhitas tau*) *darśapūrnamāsau yā madhye sṛtis tad agnihotram, evaṃ vā agnihotriṇe darśapūrṇamāsine svargo loko 'nubhāti.*

[23] *bhūr bhuvas svar agnau jyotir jyotir agnā iti agnihotram juhuyāt,* (…) *imā evaitad iṣṭakā upadhatte, imā evaitad iṣṭakā upadhāyottamaṃ nākaṃ rohati.*

autant que par la célébration de l'Atirātra. Ce sacrifice appartenait au commencement à Parameṣṭhin, et par son moyen il atteignit le but suprême. Il le transmit à Prajāpati, et par son moyen Prajāpati atteignit le but suprême (…). Celui qui, ayant cette connaissance, accomplit le sacrifice de la Nouvelle Lune et de la Pleine Lune atteint le but suprême »[24]. Le « but suprême » en question est très probablement l'ascension au ciel. Une telle promotion du Darśapūrnamāsa – qui est un rituel où les officiants yajur-védiques jouent le rôle principal – s'inscrit peut-être dans un contexte de rivalité avec les écoles du Ṛg-veda et du Sāma-veda – qui sont, elles, plutôt centrées sur l'accomplissement des rites somiques. Mais – et c'est le point qui va retenir notre attention ici – l'exaltation du sacrifice de la Nouvelle Lune et de la Pleine Lune entraîne conjointement celle de l'Agnihotra – qui est pourtant un rite de moindre ampleur, dont la simplicité contraste même avec le reste du culte *śrauta*. On peut ici supposer que, par-delà les considérations liées à la rivalité entre écoles, interviennent également, dans les motivations qui ont présidé à la composition de ce texte, des réflexions sur le point commun à l'Agnihotra et au Darśapūrnamāsa : ce sont des sacrifices qui sont tous deux répétés de façon fréquente, à intervalles réguliers, donnant ainsi l'impression de tisser une trame rituelle continue à travers les éléments du temps (jours, nuits et quinzaines lunaires). En conséquence, l'Agnihotra peut, au-delà de son simple rôle de charme de fertilité, acquérir la dignité d'un rituel capable de mener le sacrifiant au ciel, à l'instar de l'Agniṣṭoma.

Le passage de la TS que nous venons d'étudier présente un intérêt spécial dans le cadre de notre tentative de datation de la MS I, 8, 6, car on peut directement le comparer à un passage de cette dernière : après avoir décrit la chute sur terre du sacrifiant-étoile filante, la MS y développe un éloge de l'Agnihotra qui pousse la valorisation de ce rite plus loin encore que la TS, à tel point que l'on peut supposer qu'on a ici affaire à un état d'évolution des idées chronologiquement postérieur à celui dont témoigne la TS I, 6, 9. En effet, à la fin de I, 8, 6, la MS va jusqu'à affirmer que l'Agnihotra contient en lui-même *tous* les sacrifices, ce qui est certainement la promotion la plus extrême que l'on puisse imaginer, bien au-delà d'une simple mise à égalité avec les rites somiques. Cet éloge de l'Agnihotra clôture, tel un point d'orgue, une énumération des divers types de sacrifices prescrits par le canon *śrauta* : « Au moyen de l'Agniṣṭoma on obtient le royaume de Yama, au moyen de l'Ukthya le royaume de Soma, au moyen du Śoḍaśin le royaume de Sūrya, au moyen de l'Atirātra le royaume qui appartient à soi-même (*svā́rājya*) (ou : la souveraineté complète = le royaume d'Indra ?). Indra est devenu tous ces < mondes >. Celui qui sacrifie avec ces < rites somiques > devient tous ces < mondes >. Il devient tout ceci celui qui sait ainsi. Certains offrent des oblations, d'autres accomplissent un sacrifice aux dieux, d'autres sacrifient avec un millier < de vaches données en *dakṣiṇā́* >. Celui qui accomplit l'Agnihotra, il offre des oblations ; celui qui accomplit le sacrifice de la Nouvelle Lune et de la Pleine Lune, il sacrifie aux dieux ; celui qui accomplit les Rites Quadrimestriels, il sacrifie avec un millier < de vaches >. Toutes les formes de sacrifice sont < comprises > dans l'Agnihotra. Il obtient < le résultat de > toutes les formes de sacrifice, celui qui sachant ainsi accomplit l'Agnihotra »[25].

---

[24] *prajā́patir yajñā́n asṛjatāgnihotrā́ṃ cāgniṣṭomā́ṃ ca paurṇamāsī́ṃ cokthyàṃ cāmāvāsyàṃ cātirātrā́ṃ ca, tā́n úd amimīta, yā́vad agnihotrám ā́sit tā́vān agniṣṭomó yā́vatī paurṇamāsī́ tā́vān ukthyò yā́vaty amāvāsyàṃ tā́vān atirātrás, yá evā́ṃ vidvā́n agnihotrā́ṃ juhóti yā́vad agniṣṭoménopāpnóti tā́vad úpāpnoti, yá evā́ṃ vidvā́n paurṇamāsī́ṃ yájate yā́vad ukthyènopāpnóti* (1) *tā́vad úpāpnoti, yá evā́ṃ vidvā́n amāvāsyàṃ yájate yā́vad atirātréṇopāpnóti tā́vad úpāpnoti, parameṣṭhíno vā́ eṣá yajñó 'gra āsit téna sá paramā́ṃ kā́ṣṭhām agachat téna prajā́patiṃ nirávāsāyayat,* (…) *yá* (2) *evā́ṃ vidvā́n darśapūrṇamāsáu yájate paramā́ṃ kā́ṣṭhām evá gachati.*

[25] *yamarā́jyaṁ vā́ agniṣṭoménābhijayati somarā́jyam ukhtyèna sūryarā́jyaṁ sodaśínā svā́rājyam atirātréṇa, etā́ni vái sárvāṇīndro 'bhavat etā́ni sárvaṇi bhavati yá etáir yájate sárvam etád bhavati yá eváṁ véda, havíṣmān vā́ ékas devayājy ékaḥ sahasrayājy ékas, yò 'gnihotrā́ṃ juhóti sá havíṣmān yó*

La logique de ce texte n'est pas parfaitement claire. Il déroule un catalogue comprenant les divers sacrifices somiques, puis les trois rites réguliers valorisés par les Yajur-vedin (à savoir l'Agnihotra, le sacrifice de la Nouvelle Lune et de la Pleine Lune et les Sacrifices Quadrimestriels) ; à la différence de TS I, 6, 9, il ne s'agit pas d'affirmer que les rites réguliers ont la même valeur que les sacrifices somiques, car chacun des sacrifices cités est exalté à sa façon. Au sein de cette énumération, l'Agnihotra n'est d'abord mentionné que comme un *yajñá* n'ayant rien de spécialement prestigieux par rapport aux autres cités. C'est alors que la fin du texte opère un renversement qui n'était guère attendu : l'Agnihotra y devient *le* rite qui inclut en lui tous les autres – on peut supposer que cela signifie qu'il réunit l'ensemble de ceux qui viennent d'être énumérés précédemment. Aucune raison particulière n'est fournie pour justifier cette soudaine reconnaissance de la suprématie de l'Agnihotra au sein de l'ensemble du culte *śrauta*, ce qui la rend à première vue énigmatique. On peut tout juste conjecturer que la raison sous-jacente pourrait être celle qui sera fournie en I, 8, 7 : par suite de son caractère biquotidien (matin et soir), l'Agnihotra est ininterrompu, « donc » illimité ; il sert de toile de fond à l'ensemble du culte *śrauta* ; ce serait alors essentiellement grâce à lui que le culte solennel permet d'obtenir des fruits illimités, qui ne s'épuisent pas.

Même si la logique de ce passage reste sujette à interprétation, le mouvement d'ensemble des idées au sein de la section I, 8, 6 semble beaucoup plus clair : celle-ci établit d'abord la supériorité sotériologique du culte *śrauta* envisagé dans sa totalité (lui seul permet de ne pas retomber du ciel), pour la concentrer ensuite dans un seul des mutiples sacrifices qu'il prescrit, à savoir l'Agnihotra. Le sacrifiant qui « sait » que l'Agnihotra contient en lui tous les sacrifices, nous dit le texte, obtient par son accomplissement le bénéfice de tous les autres rites : on voit ici intervenir la connaissance ésotérique comme garante du pouvoir supérieur de l'Agnihotra, pourtant absente du passage qui exposait la capacité du culte *śrauta* à procurer des fruits illimités. Il ne semble pas que le texte veuille ici dire que le *yájamāna* qui a établi les feux peut se contenter du seul Agnihotra et s'affranchir de l'obligation d'effectuer les autres rites réguliers. Une telle doctrine sera assurément défendue çà et là à l'époque des Upaniṣad anciennes[26], mais la MS I, 8 ne fait ici que poser les jalons sur la base desquels elle se développera ultérieurement.

Enfin, un autre trait qui signale le caractère relativement tardif du texte de la fin de la MS I, 8, 6 est le fait que le monde céleste y apparaît divisé en différents royaumes (*rā́jya*), celui de Yama, de Soma, de Sūrya, et enfin celui qui appartient à soi-même (*svā́rājya*), lesquels sont apparemment superposés selon une hiérarchie ascendante : le texte contient une liste de sacrifices du Soma de complexité croissante, et on peut raisonnablement supposer que plus le sacrifice est élaboré, et plus le monde obtenu est élevé. Dans ce contexte, le monde du dieu Yama – qui règne sur les Pères – semble inférieur à celui de la déité solaire, Sūrya. Cette façon de hiérarchiser les mondes célestes gouvernés chacun par une déité spécifique se retrouve parfois dans certains textes de l'époque des Brāhmaṇa tardifs[27], mais elle est absente

---

darśapūrṇamāsáu yájate sá devayājī́ yáś cāturmāsyáir yájate sá sahasrayājī́, agnihotré vái sárve yajñakratávaḥ sárvān yajñakratū́n áva runddhe yá evā́m̐ vidvā́n agnihotráṃ juhóti.

[26] Cf. BāU I, 5, 2 ou Taittirīya U I, 9.

[27] Cf. par exemple TB III, 10, 11, 6. On constate d'ailleurs (ce qui mériterait explication) que le monde de Yama ou de la Mort n'y est pas systématiquement présenté comme situé en dessous du Soleil, cf. par exemple le KB XX, 1, 5 qui présente le monde de la Mort comme situé dans le ciel supérieur (une allusion à l'hymne ṛg-védique X, 14, 8 à Yama ?) ou le JB I, 28 qui situe le monde de Yama et des ancêtres dans la lune, mais le positionne au-dessus du monde d'Āditya, le Soleil. C'est dans le ŚB que la partie du monde céleste située en-dessous du Soleil apparaît sujette à la mort (parce que le Soleil est lui-même la Mort). On chercherait en vain une conception unifiée dans les textes de cette époque. Le KB V, 7 affirme que le monde des Pères est situé plus bas que celui des dieux, ce qui constitue une théorie différente de celle trouvée en XX, 1, 5.

des Saṃhitā yajur-védiques. On repère tout au plus dans ces dernières l'émergence de l'idée que le *pitṛ-loká* (monde des Pères) et le *deva-loká* (monde des dieux, parfois identifié à la totalité du *svargá loká*) sont bien distincts l'un de l'autre ; mais ils ne sont pas présentés sur le mode d'une hiérarchie de niveaux : il semble plutôt que ce soient des secteurs du ciel différents, associés avec le sud et l'est[28].

De même, l'énigmatique *svā́rājya* de la MS I, 8, 6 nous rapproche de l'atmosphère des Brāhmaṇa tardifs : le terme pourrait signifier plus que la simple « souveraineté complète » (ce qui est son sens habituel) car, par analogie avec les *rā́jya* précédents, il semble bel et bien désigner un royaume, à savoir celui dont le sacrifiant divinisé est « soi-même » le souverain ; ceci revient à exalter le « soi-même » du *yájamāna* au-dessus des dieux, du moins à partir du moment où le sacrifiant défunt accède à la condition céleste ; on peut éventuellement rapprocher cette idée du texte du ŚB XI, 2, 6, 13, affirmant que l'homme qui sacrifie à l'*ātmán* (c'est-à-dire à lui-même, divinisé) est supérieur à celui qui sacrifie aux dieux.

Il serait toutefois exagéré de considérer que ce passage de la MS – voire la section I, 8 tout entière – constituent des additions effectuées à l'époque des Brāhmaṇa tardifs. Bodewitz a montré que la section du TB consacrée à l'Agnihotra a subi l'influence de la MS I, 8[29], laquelle l'a donc précédée. Or le TB est probablement le plus ancien des Brāhmaṇa tardifs. Une position équilibrée consiste plutôt à considérer que le texte de la MS I, 8, 6 développe des conceptions qui ouvrent la voie vers les spéculations ultérieures, caractéristiques des Brāhmaṇa récents. Probablement un peu postérieur à la composition des passages en prose de la TS[30], il met en scène le *résultat* de l'épuisement des *iṣṭāpūrtá* (ce que ne faisaient ni la KS ni la TS), en affirmant explicitement qu'il consiste en une redescente du ciel sur terre. Comme les autres Saṃhitā du Yajur-veda Noir, il défend l'idée que l'activité rituelle échappant au dépérissement des *iṣṭāpūrtá* est possible ; toutefois, à la différence de la KS et de la MS, qui privilégient pour ce faire l'accomplissement du sacrifice de la Nouvelle Lune et de la Pleine Lune, la MS met l'accent sur la capacité intrinsèque du rituel *śrauta* à produire des résultats illimités : elle provient de son caractère ininterrompu, dû au premier chef à l'Agnihotra qui sert de trame à l'ensemble du culte solennel.

---

[28] MS III, 9, 5. Nous avons aussi vu précédemment que MS, KS et TS différencient deux types de construction de l'Agnicayana : l'une où l'autel édifié a la forme d'un oiseau, mène au *svargá loká*, et l'autre, en forme de tertre funéraire, conduit au *pitṛ-loká.* Même si, dans ces textes, il est sous-entendu que la forme normale (et préférable) est celle de l'oiseau, on ne voit pas pour autant apparaître dans de tels textes une hiérarchie ascendante de mondes célestes.

[29] *The Daily Morning…* (1976), p. 9.

[30] ou du moins au noyau le plus ancien de celle-ci, puisque Keith dans l'introduction à sa traduction de la TS (1914) y a relevé quelques passages qui constituent probablement des additions postérieures : tout le *kāṇḍa* III (p. LXIX), puis V, 5 à 7 (p. LXX) et VII, 1 à 4 (p. LXXII) – une rédaction finale tardive a aussi certainement eu lieu, dont nous ne parlons évidemment pas ici. Nous voulons plutôt nous appuyer sur la proximité d'idées entre la MS I, 8,6 et la TS I, 6, 9, la conception de la MS semblant ici un peu plus avancée.

CHAPITRE CINQ

Le *sā́yujya* dans les Saṃhitā du Yajur-veda Noir et dans l'Aitareya Brāhmaṇa

Nous avons vu dans la première partie qu'une notion importante figurant dans les spéculations sotériologiques des Brāhmaṇa tardifs est celle du *sā́yujya* ou « union » post-mortem, avec un ou plusieurs dieux – souvent avec le Soleil, qui fait alors fonction de Divinité suprême : dans cette couche de textes, elle est parfois liée à la victoire sur *punar-mṛtyú*. Or, le terme *sā́yujya* fait déjà sporadiquement son apparition dans les textes appartenant à une strate chronologique antérieure. Comme nous allons le montrer, on en trouve quatre occurrences dans les Saṃhitā du Yajur-veda Noir ; trois d'entre elles (KS XXII, 1 ; son parallèle TS V, 1, 8 ; TS V, 7, 5) sont en rapport avec le sacrifice de l'Agnicayana ; la quatrième, située dans la Maitrāyaṇī Saṃhitā (III, 7, 10), a pour contexte le rite de la consécration intermédiaire (*avāntaradīkṣā́*) qui prélude au sacrifice somique. On rencontre également le terme, employé à quatre reprises à propos de divers épisodes du rite somique, dans l'Aitareya Brāhmaṇa qui est un ouvrage généralement considéré comme antérieur à la période des Brāhmaṇa tardifs, et dont la composition pourrait être assez proche dans le temps de certaines sections de la TS. Il est cependant assez remarquable que dans aucun de ces huit passages, l'obtention du *sā́yujya* ne soit présentée comme une issue permettant d'échapper au phénomène d'épuisement des *iṣṭāpūrtá* dans l'au-delà, ou à une chute du ciel suivie d'une retombée sur terre. A l'époque des Saṃhitā du Yajur-veda Noir, les rites *explicitement* concernés par la recherche de fruits du sacrifice impérissables (Darśapūrnamāsa, Agnihotra, Sava-yajña) ne sont donc apparemment pas les mêmes que ceux à l'occasion desquels on promet au sacrifiant qu'il atteindra un *sā́yujya*.

II. 5. A. *Le* sā́yujya *avec le Soleil dans la section de la Kāṭhaka et de la Taittirīya Saṃhitā consacrée à l'Agnicayana*

La section consacrée à l'Agnicayana comporte dans ces deux Saṃhitā un *mantra* dont la compréhension semblait exiger, aux yeux des rédacteurs du commentaire en prose de style *brāhmaṇa*, que l'on fasse référence à la notion de *sā́yujya*. Le *mantra* en question figure également dans la MS (mais le commentaire qu'en propose cette dernière Saṃhitā ne comporte pas le terme *sā́yujya*). Il est le dernier d'une liste de dix vers, elle-même incluse dans les vingt-quatre *sāmidhenī́* ou « stances d'allumage », que l'officiant *hótṛ* doit réciter pendant que l'*adhvaryú* jette de son côté des bûchettes dans le feu naissant. Cette opération a

lieu au moment de commencer un sacrifice animal qui fait partie de l'accomplissement de l'Agnicayana. Dans la TS V, 1, 8, il s'agit d'un rite qui est effectué un an avant le début de la construction de l'autel en briques : on doit en effet offrir un cheval, un taureau, un bélier et un bouc, afin de pouvoir prélever leurs têtes, auxquelles viendra s'ajouter celle d'un être humain ; les cinq têtes seront, dans la suite du rite de l'Agnicayana, déposées sur l'aire destinée à la construction de l'autel. Dans la KS XXII, 1, il semble s'agir d'un rite différent, à savoir l'immolation d'un animal dans le cadre du sacrifice du Soma qui a lieu une fois que l'autel est achevé[1].

Voici donc le texte du *mantra* yajur-védique en question (lequel est repris de la ṚS I, 50, 10) : « Nous, au sortir des ténèbres, élevant nos regards vers la lumière la plus haute, Sūrya le dieu parmi les dieux, nous sommes parvenus à la lumière suprême »[2]. La KS XXII, 1 en propose le commentaire suivant : « 'nous, au sortir des ténèbres' : en vérité, les ténèbres c'est le mal (*pāpman*) ; c'est le mal qu'il chasse au moyen de ce < vers >. 'Elevant nos regards vers la lumière la plus haute' : la lumière suprême est en vérité Āditya (le Soleil) qui est là-haut : < le sacrifiant > atteint l'union (*sāyujya*) avec Āditya qui est là-haut »[3]. Le contexte n'aide pas vraiment à comprendre quel rôle joue ici la notion de *sāyujya* : rien dans le commentaire n'indique explicitement qu'il s'agisse ici de décrire la destinée post-mortem du sacrifiant, et on pourrait donc à première vue imaginer que le passage signifie que le *yajamāna*, contemplant la lueur du soleil levant, s'unit à ce moment à cette lumière par la pensée, dans le but de se purifier de tout influence mauvaise.

Cependant, un indice laisse penser que la stance que nous venons de citer entretient un rapport avec le thème de la mort : on sait que dans la pensée védique, *pāpmán* (le « mal ») est aussi un autre nom de la mort. Et de fait, la strophe située immédiatement avant celle-ci dans la liste des *sāmidhenī́* évoquait la libération du sacrifiant par rapport à la mort : « quand, ô Bṛhaspati, tu < le > délivras de l'existence dans l'au-delà appartenant à Yama, et de la malédiction – les deux Aśvin éloignèrent la mort de celui-ci, ô Agni, < eux qui sont > les médecins des dieux, doués de pouvoirs »[4]. La mort est dont il est ici question est clairement la fin de l'existence terrestre, et il s'agit plus précisément d'empêcher, grâce à l'intervention de divinités guérisseuses, un décès prématuré qui enverrait le défunt dans le monde de Yama. Dans son commentaire, la KS glose cette strophe par : « que < l'officiant > récite ces < paroles > pour le < sacrifiant > malade (*āmayāvina etān kuryāt*) : il repousse la mort loin de lui » (*mṛtyum evāsmāt pratinudati*) ». Dans un tel contexte, évoquer dans la strophe suivante le *sāyujya* avec le Soleil n'inviterait-il pas simplement le sacrifiant à contempler la lumière du Soleil pour s'unir par la pensée à la Source céleste de la vie et obtenir ainsi une longue existence (terrestre) ? C'est loin d'être certain, car d'après le commentaire la strophe invoquant les divinités guérisseuses est de nature clairement optionnelle[5] : en principe on ne la récite pas si le sacrifiant n'est pas malade, et dans ce cas précis le *sāyujya* figurant dans la

---

[1] Du moins est-ce ce que suggère le texte de la KS XXII, 2 sans le dire clairement. Seule la version du rite décrit par la TS est attestée dans les *Śrauta-sūtra* ultérieurs. La version de la KS correspond sans doute à un état plus ancien du rituel, qui a été abandonné dans la suite.

[2] *ud vayaṃ tamasas pari jyotiṣ paśyanta uttaram / devaṃ devatrā sūryam aganma jyotir uttamam //* (la version non accentuée est celle de la KS XVIII, 16). Dans la TS, le parallèle se situe en IV, 1, 7.

[3] *ud vayaṃ tamasas parīti, papmā vai tamaḥ, pāpmānam evaitayāpahate, jyotiṣ paśyanta uttaram iti, asau vā ādityo jyotir uttamam, amuṣyaivādityasya sāyujyaṃ gacchati.*

[4] *amutrabhūyād adha yad yamasya bṛhaspate abhiśaster amuñcaḥ /*
pratyauhatām aśvinā mṛtyum asmād devānām agne bhiṣajā śacībhiḥ //
Il s'agit d'un *mantra* que l'on retrouve dans l'AS VII, 53,1, où il a pour but de guérir d'une maladie grave celui en faveur de qui il est prononcé, et de lui procurer une vie de cent années.

[5] Ceci est par ailleurs confirmé par l'Āpastamba Śrauta-sūtra XVI, 7, 5.

strophe suivante devient privé de tout rapport explicite avec la thématique de l'évitement de la mort terrestre prématurée. Mais si une telle stance optionnelle a été glissée à cet endroit précis, ne serait-ce pas parce que la suivante évoque à sa façon l'idée de la mort ? Se pourrait-il alors que la phrase « au sortir des ténèbres… nous sommes parvenus à la lumière suprême » ait été comprise par les rédacteurs de la KS XXII, 1 comme faisant allusion à un *sāyujya* avec la Déité solaire, auquel on accèderait à l'issue de la fin de l'existence terrestre (la mort étant métaphoriquement désignée dans le *mantra* par les « ténèbres ») ? L'hypothèse semble certes plausible, mais rien dans le texte ne la confirme directement.

La comparaison du texte de la KS XXII, 1 avec le passage parallèle de la TS V, 1, 8 ne permet pas de lever complètement l'ambiguïté du sens de la mention de *sā́yujya* qui est faite dans ce contexte. Dans la TS, la phrase du commentaire en prose mentionnant l'union avec le Soleil est presque identique à celle de la KS[6] ; par contre, la TS ajoute ceci *in fine* : « La durée de l'année ne s'interrompt pas, la prospérité ne s'interrompt pas, pour celui en faveur de qui on prononce ces < stances >. < L'officiant > récite la dernière < strophe > contenant < le terme > « lumière » (*jyótis*) : c'est la lumière d'en-haut qu'il lui accorde, pour manifester le monde céleste »[7]. On peut se demander ce que signifie ici « accorder la lumière d'en-haut » au sacrifiant : est-ce simplement lui donner une force de vie venue du ciel, qui lui permettra de prolonger son existence sur terre jusqu'à la fin de l'année (comme le promet le début du passage) ? Ou au contraire est-ce véritablement lui permettre de monter au ciel après sa mort (comme semble plutôt le suggérer l'expression *suvargásya lokásyā́nukhyātyai*, que nous traduisons ici par « pour manifester le monde céleste », mais qui signifie probablement en fait « pour que le sacrifiant puisse (après sa mort) contempler le monde céleste ») ? Evidemment, il se pourrait aussi que le rite poursuive les deux buts à la fois.

Une indication indirecte peut être tirée du passage parallèle de la MS, qui ne mentionne certes pas le *sā́yujya* avec le Soleil, mais explique que le *mantra* des *sāmidhenī́* « *úd vayáṃ támasas pári* » signifie : « ayant repoussé au loin les ténèbres qui sont le mal, il monte au ciel »[8]. Pour les rédacteurs de la MS, il s'agit donc bien, par la récitation de cette strophe, de procurer au sacrifiant un accès posthume au *svargá loká*. Ceci nous encourage à penser que que la KS et la TS cherchent probablement à exprimer la même idée lorsqu'elles mentionnent l' « union » avec la Déité solaire. Mais le moins qu'on puisse dire est que dans le contexte de cet épisode de l'Agnicayana la KS et la TS ne cherchent pas à mettre en valeur le thème de la destinée post-mortem du sacrifiant : la promesse de l'union avec le Soleil n'est pas présentée ici comme étant l'objet d'un enjeu majeur. On doit supposer qu'un tel résultat, obtenu grâce à un détail du rite, n'est pas conçu comme différant fondamentalement du fruit principal de l'ensemble du sacrifice de l'Agnicayana, dont le Yajur-veda Noir affirme de façon répétée que c'est l'atteinte du *svargá loká*. L'emploi du terme *sā́yujya* suggère ici qu'un tel séjour dans le monde céleste est conçu comme définitif (ce point ne faisant par ailleurs l'objet d'aucun développement explicite dans cette section de la KS et de la TS).

L'autre passage de la TS mentionnant l' « union » avec les divinités, situé en V, 7, 5, insiste davantage sur l'importance du *sā́yujya* que le précédent, puisqu'il le présente comme le résultat *principal* de l'accomplissement de l'Agnicayana. Il figure en clôture d'un fragment

---

[6] *úd vayáṃ támasas páríty āha, pāpmā́ vái támaḥ pāpmā́nam evā́smād ápa hanti, áganma jyótir uttamám íty āha asáu vā́ ādityó jyótir uttamám ādityásyaivá sā́yujyaṃ gachati.*

[7] *ná saṃvatsarás tiṣṭhati nā́sya śrí́s tiṣṭhati yásyaitā́ḥ kriyánte, jyótiṣmatīm uttamā́m ánv āha jyótir evā́smā upáriṣṭād dadhāti suvargásya lokásyā́nukhyātyai.*

[8] MS III, 4, 6 : *úd vayáṃ támasas páríti, pāpmā́nam evá támo'pahátya svargám lokám abhyā́rohati.*

contenant une présentation générale de ce rite, laquelle assigne une origine mythique à chacune des couches de briques de l'autel, en faisant successivement intervenir Prajāpati, Viśvakarman (« l'ouvrier de l'univers »), le Sacrifice, Parameṣṭhin, Āditya, et les *ṛ́ṣi*. Au départ, Prajāpati fabrique la première couche, celle qui devient la terre, déposée sur les eaux primordiales. Puis les divinités suivantes s'installent chacune à son tour dans un niveau plus élevé de l'univers, après lui avoir donné naissance en ajoutant d'autres couches ou d'autres types de briques pour continuer l'édification de l'autel. L'apparition des deux dernières couches est notamment décrite en ces termes : « les *ṛ́ṣi* leur (les divinités précédentes ?) dirent : 'puissions-nous aller vers vous !'. – 'Par quel moyen viendrez-vous auprès de nous ?' – 'Par la grandeur' (*bhūmnā́*) dirent-ils. Ils vinrent avec deux couches : l'autel du feu devint constitué de cinq couches »[9]. Le passage peut alors s'achever sur l'énoncé du fruit procuré par l'accomplissement de ce rite : « celui qui, sachant ainsi, empile l'autel du feu, devient certes plus grand (*bhū́yān*) ; il conquiert ces mondes (= ceux qui sont symbolisés par les couches successives) ; les dieux le connaissent, il atteint alors l'union (*sā́yujya*) avec ces divinités »[10].

Nous avons donc affaire ici à un *sā́yujya* avec plusieurs divinités ; il semble que celles-ci ne soient pas « les dieux » en général, mais plutôt la liste précise des divinités qui figure dans l'ensemble du passage ; il est d'ailleurs assez remarquable qu'à peu près toutes soient susceptibles d'être mentionnées en contexte cosmogonique, et d'exercer le rôle de démiurge de l'univers ; on sait d'ailleurs que Viśvakarman est souvent un doublet de Prajāpati[11], et que ceci est également valable pour les « voyants » primordiaux (*ṛ́ṣi*). « Sacrifice » est par ailleurs un autre nom du Puruṣa des origines, auquel Prajāpati est souvent identifié dans la prose de style *brāhmaṇa*. En ce qui concerne Parameṣṭhin (« celui qui réside dans le lieu suprême », c'est-à-dire dans le plus haut du ciel), la situation est quelque peu confuse : dans certains textes, il est présenté comme la Déité suprême, ayant précédé Prajāpati et supérieure à lui[12] ; dans d'autres, il est au contraire le fils de Prajāpati[13] ; enfin, il arrive ailleurs que « Parameṣṭhin » soit utilisé comme un autre nom de Prajāpati lui-même[14]. Il s'agit donc d'une divinité énigmatique, dont l'individualité reste mal définie – sans doute parce que son nom est avant tout celui d'une fonction plutôt que d'un être précis – mais dont l'association avec l'activité cosmogonique semble largement attestée.

Au final, on a l'impression que le sacrifiant va obtenir le *sā́yujya* avec les différentes hypostases du seul et unique Créateur, associées chacune à une partie de l'autel du feu, c'est-à-dire, en vertu d'une correspondance symbolique, à une région particulière de l'univers. On pourrait donc avoir ici affaire à une variante de l'idée, présente ailleurs dans la partie de la TS consacrée à l'Agnicayana, selon laquelle l'autel devient mystiquement, au cours du rite de sa construction, le nouveau corps du sacrifiant – un corps qui a donc des dimensions cosmiques, et qui n'est pas différent de celui du Démiurge Prajāpati. Ainsi le sens symbolique du rite de l'Agnicayana dans la TS appelle en lui-même l'idée d'une union et d'une identification du sacrifiant avec le Progéniteur. On notera cependant que le passage de TS V, 7, 5 est situé dans une section à caractère supplémentaire, donc forcément un peu plus tardive que le corps

[9] *tā́n ṛ́ṣayo 'bruvann : úpa va ā́yaméti, kéna na upáiṣyathéti, bhūmnéty abruvan, tā́n dvā́bhyāṃ cítībhyām upā́yan sá páñcacitīkaḥ sám apadyata.*

[10] *yá evā́ṃ vidvā́n agníṃ cinuté bhū́yān evá bhavaty abhī́mā̀ṅ lokā́ñ jayati, vidúr enaṃ devā́, átho etā́sām evá devátānāṁ sā́yujyaṃ gachati.*

[11] Voir Gonda, *Prajāpati's rise to a higher rank* (1986), pp. 91-92.

[12] Par exemple, en TS I, 6, 9, 2. ; AV Śaunaka XV, 14, 11-12 (?). Voir Gonda, op. cit. (1986) pp. 94, 100.

[13] Par exemple, en AB VIII, 14, 3 ; ŚB XI, 1, 6, 16. Voir Gonda, op. cit. (1986), pp. 90, 101.

[14] Par exemple en AS Śaunaka IX, 3 ; TS IV, 3, 10, 1 ; TS V, 7, 4, 3 ; AS Paippalāda IX, 23, 17 ; ŚB VIII, 2, 3, 13 ; TB II, 7, 6, 3 ; ŚB VIII, 2, 3, 10. Voir Gonda, op. cit. (1986), pp. 45, 66, 81, 89, 92, 104, 108, 171, 188.

principal du texte consacré à l'explication du rite de l'Agnicayana : ce n'est pas d'emblée que les milieux ritualistes du Yajur-veda ont explicitement placé l'accent sur l'idée que le fruit *principal* de la construction de l'autel du feu est le *sā́yujya* avec Prajāpati.

Il serait toutefois erroné de penser que la notion de *sā́yujya* est exclusivement issue des spéculations tournant autour du sens de l'Agnicayana dans la KS et la TS, puisque nous les rencontrons également dans un passage de la MS, aussi ancien, voire plus ancien, dans le contexte d'un tout autre rite, celui du sacrifice du Soma.

II. 5. B. *Le* sā́yujya *dans la section de la Maitrāyaṇī Saṃhitā consacrée au rite de l'Agniṣṭoma*

Comme nous l'avons dit précédemment, la KS ne présentait pas explicitement l'Agnicayana *pris dans son ensemble*, comme ayant pour fruit un *sāyujya* ; la MS ne le fait pas davantage avec le rite somique. C'est seulement à l'occasion d'un épisode rituel particulier se déroulant le deuxième jour du sacrifice, l'*avāntaradīkṣā́* ou « consécration intermédiaire », que le texte de la MS III, 7, 10 va être amené à mentionner l'obtention du *sā́yujya* par le sacrifiant. Il s'agit alors pour ce dernier de renouveler et d'intensifier la première consécration par laquelle il était passé la veille, en se purifiant de nouveau (avec de l'eau chaude), en serrant davantage sa ceinture (symbole de la maîtrise ascétique de soi) et en fermant plus étroitement ses poings (comme est supposé le faire un embryon) – puisque par la consécration, le sacrifiant redevient un embryon qui va naître à une nouvelle vie divine[15].

L'élément important pour nous est le suivant : on signifie au sacrifiant qu'à partir de l'*avāntaradīkṣā́*, lorsqu'il recevra le « lait d'abstinence » (selon la traduction que fait Malamoud du terme *vratá*[16]) qui constitue la seule nourriture à laquelle il a droit pendant les neuf jours que durera le processus sacrificiel[17], il devra prononcer une nouvelle formule avant de le consommer. Ce *mantra* est donné dans la MS I, 2, 7 : « O Agni, par cette forme terrible de toi, protège-nous ; hommage (*svā́hā*) à cette < forme > tienne » [18] (« terrible » traduit ici le terme « *rúdriyā* », qui signifie littéralement « de Rudra », Agni étant ici identifié à ce dieu destructeur). La formule semble vouloir dire que c'est le lait chaud lui-même qui ici est une forme terrible d'Agni-Rudra. En III, 7, 10, la MS fournit un commentaire en prose de la formule : « 'O Agni, par cette forme terrible de toi' : avec ces mots il consomme le mets d'abstinence. Cette divinité est à ce moment en lui, il la satisfait ; il consomme ce qui est offert en elle ; s'il le consommait d'une autre manière que celle-ci, Rudra serait courroucé[19].

---

[15] Voir Caland et Henry, *L'agniṣṭoma…*, t. 1 (1906) pp. 66-67.
[16] *Cuire le monde* (1989), p. 229.
[17] Dans l'Agniṣṭoma, le rite principal (à savoir le pressurage du Soma) dure une seule journée, mais il est précédé de nombreux rites préparatoires.
[18] *yā́ te agne rúdriyā tanū́s táyā naḥ pāhi tásyai te svā́hā.*
[19] Ce lait est terrible et dangereux, parce que si le sacrifiant le consommait à la façon d'un aliment ordinaire, il ne ferait que se nourrir à la façon humaine, ce qui est interdit pendant l'Agniṣṭoma jusqu'au jour du pressurage du Soma ; cette nourriture se retrournerait contre lui sous la forme de la colère de Rudra.

Ce < sacrifiant > obtient l'union (*sā́yujya*) avec les divinités »[20]. Le sens le plus obvie de cet épisode rituel est donc que l'ingestion du lait d'abstinence par le sacrifiant doit être transformée en acte d'offrande : cet aliment liquide est versé dans la divinité du feu, Agni, et offert à cette même divinité – comme l'indique clairement l'emploi, dans la formule, de l'interjection « *svā́hā* », qui accompagne toujours le geste de jeter une oblation dans le feu liturgique. Si l'absorption du lait peut devenir une oblation de cette sorte, c'est parce que le sacrifiant est intérieurement habité par le dieu Agni : lorsqu'il absorbe le lait en prononçant le *mantra*, il le déverse rituellement dans *cet Agni qui demeure en lui*.

Bien que ce passage concerne plus précisément les deux moments de la journée où le sacrifiant sera appelé à s'alimenter, ce n'est sans doute pas un hasard s'il est inséré dans l'exposé de la « consécration intermédiaire ». En effet, il semble bien que ce soit cette *avāntaradīkṣā́* qui installe Agni dans la personne du sacrifiant ; c'est du moins ce que suggèrent les *mantra* prononcés par le sacrifiant lors de l'instauration de la consécration intermédiaire, tels qu'ils figurent en MS I, 2, 7 : « O Agni maître des vœux, ce qui est mon corps, cela est en toi ; ô Agni maître des vœux, ce qui est ton corps, cela est en moi ; que soient ensemble, ô maître des vœux, les vœux de nous deux qui observons un vœu »[21]. Traditionnellement, c'est le dieu Agni qui préside aux observances rituelles, et en vertu de ceci, le consacré, qui s'engage à observer un vœu, devient en quelque sorte apparenté avec Agni ; à l'arrière-plan de cette doctrine on trouve, semble-t-il, l'idée que le sacrifiant s'échauffe en accomplissant une austérité qui est habituellement qualifiée de « *tápas* » en contexte brahmanique, d'après la racine *TAP* « chauffer » ; cette ardeur ascétique fait ainsi de lui un être igné, habité par Agni ; il va dans la suite entretenir symboliquement sa chaleur intérieure en se nourrissant uniquement de lait chaud et en se purifiant avec de l'eau bouillonnante (*mádantī*). En un sens, ce phénomène d'échauffement réalise déjà une sorte d'union entre le sacrifiant et la divinité du feu, si l'on prend au pied de la lettre les *mantra* employés pour le rite de l'*avāntaradīkṣā́* : chacun habite en l'autre, même si, semble-t-il, leurs deux corps (et leurs deux personnes) conservent leur existence individuelle. Mais ce n'est pas encore un véritable *sā́yujya*, ne serait-ce que parce l'état de consécration du sacrifiant est temporaire. Bien sûr, l'acomplissement d'un tel sacrifice signifie pour le sacrifiant le début d'une nouvelle vie, divinisée, qui culminera dans sa montée au ciel après son décès, mais pour que la divinisation du sacrifiant soit complètement effective, l'*avāntaradīkṣā́* doit être parachevée par une offrande rituelle, à savoir celle qui accompagne l'absorption du lait d'abstinence : l'identification du *yájamāna* avec Agni est en quelque sorte scellée par le fait que les deux partenaires vont consommer la même nourriture sacrificielle ; il faut même comprendre que, en ingérant l'aliment rituel, le sacrifiant qui fait une oblation à l'Agni qu'il porte en lui, se fait en même temps une offrande à lui-même[22]. Or, il semble que recevoir une oblation sacrificielle, ce soit accéder au statut d'une divinité ; il existe en tout cas une doctrine brahmanique selon laquelle c'est en se voyant adresser une offrande qu'on devient véritablement un dieu, attestée en particulier dans le ŚB IX, 4, 2, 15, dans le contexte du rite

[20] *yā́ te agne rúdriyā tanū́r íti vratā́ṁ vratayati, eṣā́ vā́ asmínn etárhi devátā tā́ṁ prīṇāti, tásyāṁ hutā́ṁ vratayati, yadétò 'nyáthā vratáyed rudrá enam abhimā́nukaḥ syāt, devátābhir vā́ eṣá sā́yujyaṃ gachati.*

[21] *ágne vratapate yā́ máma tanū́r eṣā́ sā́ tváyi ágne vratapate yā́ táva tanū́r iyáṁ sā́ máyi, sahá nau vratapate vratínor vratā́ni.*

[22] Il y a là une sorte d'anticipation de ce qui deviendra à une époque ultérieure le rite du Prāṇāgnihotra ou offrande internalisée de l'Agnihotra, où le sacrifiant offre la nourriture qu'il consomme aux *prāṇa*, ses souffles vitaux divinisés qui sont un substitut symbolique des feux rituels *śrauta*. Sur ce rite, on peut consulter l'essai de Bodewitz, *Agnihotra and prāṇāgnihotra*, situé en appendice de sa traduction du Jaiminīya Brāhmaṇa I, 1- 65 (1973), pp. 213-338.

de l'Agnicayana, où l'on voit que l'autel de briques, bien qu'il constitue déjà symboliquement le corps d'Agni, a besoin de recevoir une offrande pour devenir parfaitement divin : « C'est à celui-ci (l'autel du feu) que < l'officiant > offre cette oblation : par l'oblation il fait de celui-ci une divinité. < Seule > cette divinité à qui l'on fait une offrande est une divinité (*devátā*), non pas celle à qui < aucune offrande > n'est faite »[23]. On peut raisonnablement supposer qu'une telle doctrine avait déjà cours à l'époque de la composition de la MS.

Ainsi, c'est parce qu'il reçoit lui-même l'offrande destinée à Agni que le sacrifiant obtient le *sā́yujya* : mais pourquoi est-ce une union avec « les dieux » en général, plutôt qu'avec le seul Agni qu'il porte en lui ? Une réponse simple serait qu'en devenant lui-même une divinité, le sacrifiant atteint un *sā́yujya* avec les dieux : cette union consisterait justement dans le fait de partager leur nature commune à tous. Plus profondément, il faut remarquer qu'il n'y a pas vraiment de différence entre être uni avec Agni et l'être avec tous les dieux : en effet, il existe une doctrine, fréquemment mentionnée dans la MS, affirmant qu' « Agni est tous les dieux ». Il est vrai que cette formule ne figure pas dans notre passage de la MS concernant l'*avāntaradīkṣā́*, mais elle apparaît en revanche dans le passage parallèle de la TS, qui décrit en VI, 2, 2 le même rite : « Les dieux et les *ásura* (anti-dieux) étaient en conflit. Les dieux, effrayés, entrèrent en Agni ; c'est pourquoi on dit qu' « Agni est tous les dieux ». Ces derniers, faisant d'Agni leur protection, l'emportèrent sur les *ásura*. Assurément celui qui effectue la consécration intermédiaire entre en quelque sorte en Agni, dans le but de l'emporter sur ses rivaux »[24]. Ainsi, on peut dire que c'est avec tous les dieux *qui sont en Agni* que le sacrifiant devient uni.

La suite du passage de la TS, qui explique le *mantra* prononcé par le sacrifiant au moment où il ingère le lait d'abstinence, mérite d'être citée : « 'O Agni, par cette forme terrible de toi…', dit-il ; il absorbe cet < aliment > en compagnie de la divinité à laquelle celui-ci est offert, dans le but de l'unir à son lieu d'origine (*sayonitvā́ya*), et d'apaiser (*śā́ntyai*) < Agni-Rudra > »[25]. On remarque immédiatement dans ce passage le terme *sayonitvá*, que Keith dans sa traduction de la TS rend par « union », mais la question est ici de savoir quoi (ou qui) est uni avec quoi. En effet, ce mot revient à plusieurs reprises dans la TS (par exemple en V, 4, 3, 3 et V, 4, 5, 3), où il s'applique à un objet rituel (comme la feuille de la plante *arká*, ou une poignée d'herbe sacrée), et désigne clairement le fait qu'on offre celui-ci dans le but de le réunir à son origine symbolique (c'est-à-dire à la divinité à laquelle il est apparenté) : en conséquence de quoi, Keith traduit alors *sayonitvā́ya* (au datif de but) par « to unite it with its birthplace », et cela apparaît pleinement justifié par le contexte. Il est donc probable qu'ici, il s'agit de réunir le lait d'abstinence à sa divinité d'origine en le lui offrant ; en effet, il est directement relié à Agni, puisque le *mantra yā́ te agne rúdriyā tanū́s* semble vouloir dire que c'est le lait chaud lui-même qui est une forme terrible d'Agni-Rudra. Une autre interprétation du sens que prend *sayonitvā́ya* dans ce passage est également possible, quoique sans doute moins probable : il s'agirait ici de réunir le sacrifiant au dieu Agni, qui est sa matrice symbolique pendant la période de la consécration intermédiaire. Dans ce cas, le mot *sayonitvá* aurait une signification qui se rapproche de celle de *sā́yujya*, à cette importante différence près que dans son usage courant il n'est nullement associé à l'idée d'une destinée post-mortem.

---

[23] *tasmā etad dhavir juhoti tad enaṁ haviṣā devatāṃ karoti yasyai vai devatāyai havir gṛhyate sā devatā na sā yasyai na gṛhyate.*

[24] *devāsurā́ḥ sáṃyattā āsan, té devā́ bíbhyato 'gníṃ prā́viśan, tásmād āhur : agníḥ sárvā devátā íti, té 'gním evá várūthaṃ kṛtvā́surān abhyàbhavann, agním iva khálu vā́ eṣá prá viśati yò 'vāntaradīkṣā́m upáiti bhrā́tṛvyābhibhūtyai.*

[25] *yā́ te agne rúdriyā tanū́r íty āha, sváyaiváinad devátayā vratayati sayonitvā́ya śā́ntyai.*

Quelle que soit l'interprétation qui sera finalement retenue, il ne semble pas que la TS suive la MS au point de considérer que l'*avāntaradīkṣā́* unira le sacrifiant aux dieux *après sa mort*.

Ainsi la MS fait visiblement dépendre l'union future avec les dieux de l'absorption (ritualisée) du lait d'abstinence plutôt que de l'offrande du Soma lui-même. Nous avons rencontré le même phénomène à propos de l'Agnicayana dans la KS : dans les explications en prose de style *brāhmaṇa*, un seul détail du rite est parfois censé suffire à garantir son fruit d'ensemble. Il faut malgré tout supposer que l'Agniṣṭoma doit être accompli dans son ensemble pour que le sacrifiant obtienne après sa mort de vivre au ciel avec les dieux. Dans le sacrifice du Soma, ce sont d'autres éléments rituels que la consécration intermédiaire qui sont dits produire la montée du sacrifiant au ciel : par exemple l'immolation de la victime animale (MS III, 9, 5) ou le don de la *dakṣiṇā́* (MS IV, 8, 2, 3). Le rôle du *sā́yujya* devrait toutefois rester crucial, car c'est lui qui procure au sacrifiant la condition divine lui sans laquelle on ne peut partager la vie des dieux. Mais faut-il comprendre qu'il permet au sacrifiant d'obtenir une existence *immortelle* dans le ciel, exactement semblable à celle des dieux ? En toute logique, la réponse devrait être positive, et le *sā́yujya* est donc en principe le résultat *définitif* d'un sacrifice ; le problème est que jamais l'exposé de l'Agniṣṭoma dans la MS ne fait une telle déclaration. Comme nous l'avons déjà signalé, la MS ignore l'emploi du terme *amṛ́ta* (ou *amṛtatvá*), « immortalité », pour désigner l'existence céleste du sacrifiant (puisqu'il y sert uniquement, s'agissant des êtres humains, à désigner une vie de cent années sur terre). Elle ne dit pas non plus qu'il s'agit d'une vie sans fin dans le *svargá loká*. La possibilité inverse d'une périssabilité des fruits du sacrifice, qui mettrait un terme à l'existence céleste, n'est jamais envisagée non plus par la MS, excepté dans le texte – assez tardif – de la section sur l'Agnihotra que nous avons étudié dans le chapitre précédent, et qui d'ailleurs rejette complètement la possibilité que les fruits du culte *śrauta* soient périssables. Le *sā́yujya* promis par la MS III, 4, 6 au sacrifiant de l'Agniṣṭoma n'y apparaît donc pas du tout comme le moyen d'échapper à l'épuisement des *iṣṭāpūrtá* dans le ciel.

Il y a finalement ici comme une sorte de silence concernant la durée de la vie céleste gagnée par le sacrifice du Soma, et il convient de s'interroger sur le sens exact de ce silence. Si vraiment, comme il est probable, la version de la MS de l'exposé yajur-védique du rite somique est la plus ancienne de toutes[26] (donc, antérieure à celles de la KS et de la TS), il faut supposer que la question de la fin de l'existence céleste du sacrifiant ne se posait pas encore (ou tout au moins ne se posait pas de façon jugée sérieuse) : les Maitrāyaṇīya avaient alors l'idée que le sacrifiant monte au ciel, sans qu'on ait eu l'ocasion de penser qu'il pourrait y avoir une raison que cette existence se termine, et ils n'éprouvaient donc pas le besoin de préciser qu'elle ne se finit pas. Si toutefois on considérait que la version de la MS ne peut prétendre à une aussi haute antiquité, il faudrait supposer qu'elle a été rédigée postérieurement à l'apparition de conceptions affirmant l'épuisement des fruits du sacrifice dans le ciel, mais que l'école Maitrāyaṇīya y a adopté un point de vue conservateur qui ne tient aucun compte de ces idées nouvelles – et ce serait à une date plus tardive encore qu'elle aurait fini par déclarer explicitement, dans la section consacrée à l'Agnihotra, que le culte *śrauta* n'est pas concerné par le phénomène de dépérissement des effets du sacrifice.

Pour bien comprendre l'originalité de la position de la MS, il faut la comparer avec celle de la KS. L'école Kaṭha semble, de son côté, attacher une importance à l'idée de la

[26] Du moins le début de celle-ci, qui se situe dans le troisième *kāṇḍa*. En effet, pour des raisons inconnues, la suite de l'exposé du sacrifice du Soma s'interrompt en III, 11, avant de reprendre plus loin dans le *kāṇḍa* quatrième, 5 à 8, qui constitue une partie supplémentaire.

périssabilité des fruits du sacrifice. Non seulement, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre de cette deuxième partie, elle a cherché à adopter une stratégie pour permettre au sacrifice de la Nouvelle Lune et de la Pleine Lune d'échapper au dépérissement des fruits du sacrifice, mais elle semble aussi avoir laissé des indices – ce qui jusqu'à présent n'a pas été remarqué dans l'indianisme – suggérant que l'Agniṣṭoma ne procure pas une existence céleste impérissable. Ceux-ci se trouvent dans la section consacrée à la remise de la *dakṣiṇā* aux officiants du rite somique (qui est plus développée que son parallèle dans la MS).

On trouve d'abord en KS XXVIII, 4 cette remarque, dont le contenu littéral est un peu obscur, mais qui semble accorder au sacrifiant une quantité de vie dans le monde céleste qui sera proportionnelle au nombre d'êtres animés (c'est-à-dire de têtes de bétail) qu'il a offerts aux prêtres : « Dans le monde céleste il possède des souffles vitaux aussi nombreux que les êtres animés de souffle vital (*prāṇat*) qu'il a donnés ici-bas, c'est pourquoi il faut donner beaucoup < de tels êtres en *dakṣiṇā* > »[27]. On peut se demander ici ce que sont ces « souffles vitaux » (*prāṇa*), que le *yajamāna* obtiendra dans l'au-delà : habituellement, un même être humain est censé posséder plusieurs *prāṇa*, qui sont compris soit comme ses facultés sensorielles (en principe au nombre de sept, situées dans la tête)[28], soit comme différents airs vitaux (au nombre de trois) circulant dans son corps[29] ; mais dans ce passage le mot ne possède visiblement pas ce sens, car il ne s'agit pas pour le sacrifiant défunt de posséder seulement les sept *prāṇa* requis, mais plutôt de se voir attribuer le plus grand nombre possible de ces souffles : le souffle vital ou *prāṇa* apparaît ici comme ce qui donne à un être (y compris les animaux) le statut de *prāṇat*, c'est-à-dire littéralement de « chose respirante », autrement dit, c'est ce qui le rend vivant. Il semble donc bien que ce passage fasse dépendre la *quantité de vie* possédée dans le monde céleste du nombre d'animaux donnés en *dakṣiṇā*, selon une règle d'exacte proportionnalité. Si tel est bien le sens de la phrase de la KS, on doit conclure que celle-ci sous-entend que le séjour céleste post-mortem peut avoir une durée variable en fonction du nombre de *prāṇa* dont on dispose, c'est-à-dire qu'il n'est de toute manière jamais sans fin.

Un second passage de la KS suggérant que l'existence dans l'au-delà doit nécessairement prendre fin se trouve en XXVIII, 4. On y dit, à propos de la *dakṣiṇā*, que « celui qui la donne à < un brahmane > versé dans la *śruti* (= parole védique révélée) et appartenant à la descendance d'un *ṛṣi*, dans le monde de là-bas il prospère grâce à ce don, et dans ce monde < terrestre > qui est le sien il parvient de nouveau à < obtenir > des jouissances »[30]. Ainsi, l'existence céleste sera suivie d'un nouveau séjour sur terre, mais le texte de la KS essaie de présenter la situation sous son meilleur jour : le retour au monde d'ici-bas n'est pas décrit comme une catastrophe à éviter, mais comme une issue qui a son intérêt propre puisqu'elle permet d'obtenir à nouveau de la « jouissance » (*bhoga*), c'est-à-dire probablement, à titre de fruit positif produit par les *dakṣiṇā* offertes à des brahmanes de haut rang, une situation matérielle avantageuse dans la société humaine.

Il ressort de ces deux passages que les rédacteurs de la KS n'ont pu introduire dans leur version de l'Agniṣṭoma aucune innovation par laquelle ils offriraient un procédé permettant d'en rendre les résultats impérissables : ceci pourrait peut-être s'expliquer en considérant que le sacrifice du Soma est un rite ancien, dont le déroulement est définitivement fixé, et qu'on

---

[27] *yāvad vā iha prāṇad dadāti tāvanto 'muṣmiṃl loke prāṇās, tasmād bahu deyam.*

[28] Cf. KS XIX, 10, avec exemples : *cakṣuś śrotraṃ vāc* : « la vue, l'ouïe, la parole ».

[29] Cf. KS XIX, 11 : *traya prāṇāḥ prāṇo vyāno 'pānas (…)* : « trois souffles vitaux : l'inspiration, le souffle transversal, l'expiration ».

[30] *yāṃ śrotriyāyārṣeyāya dadāti tayāmuṣmiṃl loka ṛdhnoty asmiṃś cāsya loke punar bhogāya bhavati.*

ne saurait en modifier le moindre détail quand on appartient à une école yajur-védique, puisque le rôle prédominant y est joué par les prêtres ṛg-védiques, qui le tiennent pour « leur » sacrifice par excellence[31]. La KS peut tout juste proposer une méthode permettant de prolonger la durée de la vie céleste obtenue au moyen de cet Agniṣṭoma : elle se contente de reprendre l'injonction – somme toute traditionnelle – de donner aux officiants les honoraires les plus copieux possible en leur attribuant un sens nouveau, qui fait intervenir l'idée de proportionnalité entre l'acte et son fruit. Elle tente ensuite de présenter l'aspect positif de la fin de l'existence céleste, en évoquant – ce qui est unique dans la prose des Saṃhitā yajur-védique, et même dans celle des Brāhmaṇa – l'heureuse jouissance terrestre qui la suivra. Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que l'on ne trouve pas trace du terme *sāyujya* dans l'exposé que fait la KS du rite de la « consécration intermédiaire » dans le cadre de l'Agniṣṭoma, à la différence de ce que l'on trouve dans le passage parallèle de la MS : l'école Kaṭha, à l'époque où a été composée cette partie de sa Saṃhitā, ne croit pas que l'on puisse être définitivement uni aux dieux à travers l'accomplissement du sacrifice du Soma. Par contre, nous avons vu qu'elle accepte d'employer l'expression « *sāyujya* avec le Soleil » à propos d'un détail de l'Agnicayana : ceci semble indiquer qu'elle accepte l'idée que la construction de l'autel du feu procure une vie céleste impérissable. Il est sans doute significatif que la KS introduise la notion d'*akṣiti* à propos du sacrifice de la Nouvelle et de la Pleine Lune, et celle de *sāyujya* à propos de l'Agnicayana : ce sont deux rites à prédominance yajur-védique, et c'est peut-être à cause de cette caractéristique que les rédacteurs de la KS leur réservaient la production de fruits impérissables.

La section de la TS consacrée à l'Agniṣṭoma pose un problème un peu différent. Elle reste totalement silencieuse sur la question de la durée de la vie post-mortem procurée par le sacrifice du Soma – n'employant même pas, à la différence de la MS, le terme *sā́yujya* dans ce contexte – mais il faut tenir compte du fait qu'elle est probablement postérieure à la version parallèle de la MS, et surtout, qu'elle se situe dans une certaine proximité temporelle avec le texte de l'Aitareya Brāhmaṇa. En effet, Aufrecht et Keith avaient en leur temps remarqué qu'on peut faire un rapprochement entre la section en prose de la TS VI traitant de l'Agniṣṭoma avec la partie ancienne de l'AB (soit les *pañcikā* I à V)[32] : il existe un nombre assez important de similarités entre les deux textes, moins au niveau des mots qu'à celui des matériaux utilisés. Keith développe un certain nombre d'arguments[33] visant à montrer qu'ici c'est la TS qui a imité l'AB plutôt que l'inverse ; ceci fait évidemment de l'AB le plus ancien des Brāhmaṇa qui soient parvenus jusqu'à nous – un point de vue qui de nos jours est encore partagé par Witzel[34]. Il convient toutefois de ne pas exagérer l'importance des similarités relevées entre les deux textes : la liste de celles-ci, telle que Keith la dresse, ne concerne que des passages de dimension très restreinte, même s'ils sont en assez grand nombre ; il ne fait pas de doute que la TS VI a été composée en utilisant aussi d'autres matériaux, cette fois d'origine proprement yajur-védique, qui deviennent apparents si l'on compare son texte avec les passages parallèles situés dans la MS ou la KS.

Le fait que les rédacteurs de la TS VI aient eu connaissance de l'AB a une importance pour le problème spécifique qui nous intéresse ici : en effet, comme nous allons le montrer dans la section suivante, l'AB contient plusieurs mentions du *sāyujya*, accompagnées de

[31] Ainsi, l'Aitareya Brāhmaṇa, qui est le plus ancien ouvrage ṛg-védique en prose qui nous soit parvenu, est presque uniquement consacré au sacrifice somique. De leur côté, les Yajur-vedin ont des rites privilégiés, où ils jouent le rôle prédominant, comme le sacrifice de la Nouvelle Lune et de la Pleine Lune ou l'Agnicayana.
[32] Voir sur ce point les pages xcvii à xcix de l'introduction de Keith à sa traduction de la TS (1914).
[33] Ibidem.
[34] Voir « Tracing… » (1989), p. 250.

l'affirmation explicite (tout à fait absente dans le Yajur-veda ancien) que le corps divinisé obtenu post-mortem par le sacrifiant de l'Agniṣṭoma est *amṛta*, « immortel ». Ainsi, les rédacteurs de la TS VI avaient nécessairement entendu parler de cette conception développée par l'école des Aitareyin, et s'ils restent totalement silencieux à son sujet, malgré leur prise en compte de certains contenus de l'AB, c'est qu'ils ne l'acceptent pas, sans vouloir pour autant engager de polémique. Sachant que dans la TS, l'explication en prose du rite de la Nouvelle Lune et de la Pleine Lune mentionne l'existence du dépérissement des fruits du sacrifice, il n'est pas très étonnant qu'ils aient refusé de considérer que l'Agniṣṭoma procure des fruits impérissables. Comme la KS, la TS réserve apparemment à des rites plus spécifiquement yajur-védiques, comme le sacrifice de la Nouvelle Lune et de la Pleine Lune (visant l'*ákṣiti*), ou l'Agnicayana (permettant d'obtenir le *sā́yujya*), le privilège de procurer une existence céleste définitive.

II. 5. C. *Le* sāyujya *dans l'Aitareya Brāhmaṇa*

Quelles que soient les ressemblances de la partie ancienne de l'AB avec le contenu de la TS VI, force est de reconnaître que, par certains aspects remarquables, cet ouvrage introduit une terminologie qui deviendra courante dans les Brāhmaṇa tardifs. Ainsi, lorsque le mot *sāyujya* y apparaît (ce qui se produit quatre fois), il est à chaque fois suivi de deux autres termes, *sarūpatā* (communauté de forme) et *salokatā* (communauté de résidence) ; on se rappellera que le rapprochement entre *sā́yujya* et *salokátā* est assez fréquent dans les Brāhmaṇa tardifs.

Dans la première occurrence de *sāyujya*, en I, 6, il s'agit de l'union avec les mètres, *chandas*, dans lesquels sont composés les hymnes védiques (nous avons déjà rencontré ce passage dans le chapitre 6 de notre première partie) : « celui qui, sachant ainsi, utilise deux vers de *virāj*, il gagne le pouvoir de tous les mètres, il jouit du pouvoir de tous les mètres, il jouit de l'union (*sāyujya*) et de la communauté de forme et de résidence avec tous les mètres »[35]. Dans la seconde, en II, 24, il s'agit de l'union avec les divinités (Indra, Puṣan, Sarasvatī) auxquelles sont offertes cinq oblations alimentaires (les *savanīya-puroḍāśa*) lors de chacun des pressurages du Soma : « < l'officiant > procure au sacrifiant l'union (*sāyujya*) avec ces divinités, la communauté de forme et de résidence avec elles : il obtient l'union avec un être supérieur (*śreyas*), il obtient la supériorité (*śreṣṭhatā*) »[36]. Dans la troisième occurrence, en III, 41, c'est l'union avec des entités abstraites – pouvoir, puissance et force divins – qui est envisagée ; on dit alors ceci à propos du vers qui occupe la position centrale dans la récitation des hymnes sāma-védiques pendant les trois pressurages du Soma, et qui à ce titre occupe une position symbolique particulièrement importante : « il est le sacrifiant, il est le pouvoir, la puissance, et la force divins ; il atteint le pouvoir, la puissance et la force divins, il jouit de l'union, de la communauté de forme et de résidence avec ce < vers >, celui qui sait ainsi »[37]. Enfin, dans la quatrième occurrence, en III, 44, il est question d'une union

[35] *sarveṣāṃ chandasāṃ vīryam avarunddhe sarveṣāṃ chandasāṃ vīryam aśnute sarveṣāṃ chandasāṃ sāyujyaṃ sarūpatāṃ salokatām aśnute (…) ya evaṃ vidvān virājau kurute.*

[36] *etāsām eva tad devatānāṃ yajamānaṃ sāyujyaṃ sarūpatāṃ salokatāṃ gamayati gachati śreyasaḥ sāyujyaṃ gachati śreṣṭhatāṃ ya evaṃ veda.*

[37] *sa yajamānas tad daivaṃ kṣatraṃ saho balam, aśnute ha vai daivaṃ kṣatraṃ saho balam etasya ha sāyujyaṃ sarūpatāṃ salokatām aśnute ya evaṃ veda.*

avec le Soleil, obtenue par l'homme qui connaît la véritable nature des mouvements du soleil : « en vérité ce < Soleil > ne se couche jamais ; il ne se couche jamais (= il ne décline jamais), il jouit de l'union, de la communauté de forme et de résidence avec ce < Soleil >, celui qui sait ainsi »[38].

Par-delà le caractère stéréotypé des formules régulièrement employées, on constate que le texte de l'AB envisage la possibilité d'un *sāyujya* avec des entités de natures extrêmement différentes : parfois, il s'agit pour le sacrifiant d'être uni avec un groupe de divinités ou avec une seule (le Soleil), mais parfois aussi avec des mètres dans lequel sont composés les hymnes, ou même avec le vers d'un hymne. Mais de quelle façon peut-on être uni à un mètre – même si les mètres sont, en quelque façon, déifiés en contexte védique ? Et en quoi cette union est-elle de même sorte que celle qu'on peut obtenir avec Indra ou le Soleil ? Il y a en fait déjà un élément de réponse dans les passages que nous avons cités plus haut. Etre uni à un être supérieur, c'est obtenir pour soi la supériorité ; être uni à une entité puissante, c'est obtenir pour soi sa puissance. Autrement dit, dans le contexte de l'AB, *sāyujya* avec une entité divine, se définit comme le fait de partager sa ou ses qualités propres ; d'une manière générale, les qualités qui sont le plus souvent visées sont la force et le pouvoir.

Ensuite, *sāyujya* est ici constamment accompagné de *sarūpatā*, la communauté de forme ; à première vue, on ne voit pas en quoi le sacrifiant pourrait avoir la même forme qu'une entité telle qu'un mètre ou un vers védique. Mais le texte de l'AB fournit indirectement un éclaircissement sur ce point, lorsqu'il décrit la nature de l'existence post-mortem obtenue par le sacrifiant. Ainsi, en II, 40, nous trouvons cette déclaration, à propos du l'homme qui connaît l'interprétation symbolique de l'hymne dit *ājya-śāstra* (qui est récité par le prêtre *hotṛ* lors du pressurage matinal du Soma) : « après être né (*sambhūya*) < dans un corps > composé des mètres, des divinités, du *brahman* et de l'immortalité (*amṛta*), il parvient chez les divinités, celui qui sait ainsi »[39]. Nous pouvons raisonnablement supposer qu'ici, posséder au ciel un corps de ce type équivaut à faire l'expérience d'un *sāyujya* avec les mètres et les divinités tout à la fois ; cela revient, d'après ce passage, à être fait d'une substance immortelle qui est identique au *brahman*. Il semble qu'ici le *brahman* désigne ici l'énergie spirituelle des hymnes védiques ; ce passage peut en effet être rapproché d'AB I, 22, qui décrit en ces termes l'entrée dans l'existence divine du *yajamāna* qui a accompli le Pravargya (un rite préliminaire qui a lieu trois jours de suite au début de l'Agniṣṭoma[40]) en possédant la connaissance de sa signification symbolique (à savoir, selon l'AB, l'engendrement des dieux dans la matrice d'Agni) : « il naît d'Agni qui est la matrice des dieux, et des libations ; après être né (*sambhūya*) < dans un corps > composé des stances (*ṛc*), des formules (*yajus*), des mélodies (*sāman*), et des Veda, du *brahman* et de l'immortalité (*amṛta*), il atteint les divinités, celui qui sait ceci et qui avec ce savoir accomplit les rites sacrificiels »[41]. Autrement dit, le corps céleste du sacrifiant est fait de la substance subtile des *mantra* prononcés pendant les

---

[38] *sa vā eṣa na kadācana nimrocati, na ha vai kadācana nimrocaty etasya ha sāyujyaṃ sarūpatāṃ salokatām aśnute ya evaṃ veda.*

[39] *chandomayo devatāmayo brahmamayo 'mṛtamayaḥ sambhūya devatā apyeti ya evaṃ veda.* Voir Caland et Henry, t. 1 (1906), § 150, p. 233. D'après l'AB II, 40, les éléments de cet hymne ṛg-védique (III, 13) dédié à Agni désignent symboliquement les souffles et les organes sensoriels d'un nouveau corps subtil qui revient en partage au sacrifiant. Ce corps est apparemment créé au moment du sacrifice, mais il semble que ce soit seulement après la mort que le sacrifiant pourra parvenir chez les divinités.

[40] Sur le Pravargya, on peut consulter *The Pravargya Brāhmaṇa of the Taittirīya Āraṇyaka : an ancient commentary on the Pravargya ritual* (1991) de J. Houben ; il s'agit toutefois, dans ce livre, d'une version yajur-védique de ce rituel, séparée de l'accomplissement de l'Agniṣṭoma.

[41] *so 'gner devayonyā āhutibhyaḥ sambhavaty ṛṅmayo yajurmayaḥ sāmamayo vedamayo brahmamayo 'mṛtamayaḥ sambhūya devatā apyeti ya evaṃ veda yaś caivaṃ vidvān etena yajñakratunā yajate.*

sacrifices qu'il a accomplis en conscience de leur sens symbolique ; ces *mantra* contiennent à leur tour la puissance des mètres dont ils sont composés, et des déités auxquels ils sont dédiés. Les dieux et les mètres existent en quelque sorte « dans » les hymnes qui sont en connexion avec eux[42]. On peut voir là une sorte de préfiguration de ce qui deviendra beaucoup plus tard, dans la tradition scolastique d'interprétation du Veda qu'on appelle la Pūrva Mīmāṃsā, la doctrine selon laquelle les dieux n'existent que dans les formules rituelles qui leur sont dédiées[43]. Sans doute la conception propre à l'AB ne va-t-elle pas si loin : elle ne semble pas nier l'existence des divinités en dehors des formules védiques, mais en tout cas ces dernières semblent y être considérées comme un véhicule de la présence des dieux, grâce auquel le sacrifiant monté au ciel va pouvoir être uni aux divinités. On peut donc dire que le *sāyujya* accompagné de la *sarūpatā* est une forme d'union assez intime avec les dieux, qui consiste à les porter en soi, dans la substance même de son corps (subtil).

Les passages de l'AB qui viennent d'être cités présentent par ailleurs deux traits distinctifs qui méritent d'être soulignés. D'abord, on y remarque l'importance jouée par la possession d'une « connaissance » dans l'obtention du *sāyujya* : en III, 41, le savoir des correspondances ésotériques s'appliquant à un élément du sacrifice semble à lui seul produire l'effet salvifique, indépendamment de la réalisation concrète du sacrifice ; et la connaissance qui est révélée en III, 44 concernant le mouvement du Soleil, procure l'union avec l'astre divin, de manière indépendante, semble-t-il, de toute espèce de lien avec l'accomplissement d'un rite quelconque. Ceci rapproche l'AB de certains passages des Brāhmaṇa tardifs, qui, comme nous avons pu le voir dans la première partie du présent travail, défendent l'idée que la connaissance elle-même est suffisante pour procurer au sacrifiant l'immortalité.

Ensuite – deuxième trait remarquable – l'AB contient quelques mentions de la capacité du sacrifice du Soma à produire une immortalité (*amṛta*) entendue comme une existence céleste sans fin, et non pas comme une vie terrestre de cent années (I, 22 ; II, 40 ; III, 46) ; ceci rapproche également l'AB des Brāhmaṇa tardifs où la quête de l'immortalité post-mortem par le sacrifice est un thème récurrent. Dans la Ṛg-veda Saṃhitā et dans les Saṃhitā du Yajur-veda Noir, au contraire, lorsque le terme *amṛ́ta* est appliqué aux hommes, il désigne exclusivement la vie de cent années. Une exception notable se situe en ṚS IX, 113, 7-11, dans un hymne dédié à la divinité Soma : c'est même le seul passage de la ṚS où il est question sans aucun doute possible d'une immortalité céleste obtenue par l'homme qui a consommé rituellement le Soma. Dans cet hymne le ciel suprême est décrit (au locatif) comme un « monde sans mort, ignorant la destruction » (*amṛ́te loké ákṣite*), où brille « la lumière inépuisable » (*jyótir ájasram*) et le poète prie pour que le dieu Soma l'y place (*tásmin mā́m dhehi*) et l'y fasse immortel (*tátra mā́m amṛ́tam kṛdhi*). Ce vers ne sera jamais ensuite extrait de l'hymne d'origine pour être employé liturgiquement dans le rituel du sacrifice du Soma : la doctrine qu'il défend ne sera donc jamais intégrée officiellement dans le culte *śrauta*. On peut supposer que l'hymne IX, 113 constitue une trace de l'existence d'une croyance en l'immortalité céleste chez certains auteurs d'hymnes ṛg-védiques à date très ancienne (formulée en utilisant le terme *amṛ́ta*). Mais en même temps une telle croyance est restée marginale jusqu'à la période des Brāhmaṇa tardifs ; il se peut qu'elle se soit maintenue de

[42] L'idée que le sacrifice fabrique pour le *yajamāna* un corps subtil fait des formules sacrées se retrouve dans un autre Brāhmaṇa comme le Śatapatha X, 4, 2, 31 (dans le contexte de l'Agnicayana), mais on ne repère aucun contact clair entre les milieux ṛg-védiques qui ont rédigé l'AB et les milieux yajur-védiques ayant développé le rite de l'Agnicayana.

[43] Voir Śābara-bhāṣya, *adhyāya* X, pāda IV, *adhikaraṇa* (15) dans la traduction de Ganganatha Jha, vol. 3 (1974), pp. 1824-1826. Śābara adopte dans ce texte une position nuancée, à la limite de l'agnosticisme : il n'accepte pas explicitement l'idée que le dieu se réduit à son nom, mais il se refuse à la réfuter en disant qu'elle est compatible avec sa propre conception du Veda.

façon localisée dans une tradition ṛg-védique dont les Aitareyin qui ont composé l'AB seraient les héritiers (nous avons vu que certains hymnes atharvaniques – ceux qui accompagnent les Sava-yajña – semblent aussi partager cette aspiration à l'immortalité céleste). Par contraste, les Saṃhitā du Yajur-veda Noir restent complètement étrangères à ce type de formulation. Puisque les Aitareyin, quant à eux, sont persuadés que le sacrifice du Soma conduit à la vie céleste immortelle, et que leur activté rituelle est essentiellement centrée sur les rites somiques, il n'y a pas de place dans leurs textes pour d'éventuelles spéculations sur l'épuisement des *iṣṭāpūrta* et les moyens de lui échapper.

Il est curieux de constater que l'on retrouve la même attitude optimiste vis-à-vis du pouvoir immortalisant du sacrifice du Soma dans le Kauṣītaki Brāhmaṇa, qui relève de l'autre école du Ṛg-veda et date de la période des Brāhmaṇa tardifs : la confiance fondamentale dans le pouvoir des rites somiques, semble être une caractéristique commune aux Ṛg-vedin. Si, dans le KB, une place est faite à la discussion sur la méthode à suivre pour obtenir l'*akṣiti* des effets du sacrifice, c'est vraisemblablement parce que le thème était devenu extrêmement répandu, voire incontournable, dans les discussions brahmaniques. A l'époque où a été composé l'AB, ce n'était vraisemblablement pas encore le cas – ce qui ne veut pas dire qu'il était inconnu pour autant, puisqu'on le rencontrait déjà sporadiquement dans les textes des Saṃhitā du Yajur-veda Noir.

CHAPITRE SIX

Conclusion de la deuxième partie

Nous pouvons maintenant tenter de reconstituer la manière dont se sont graduellement formées dans la tradition brahmanique les conceptions qui ont fini par devenir courantes à l'époque des Brāhmaṇa tardifs.

Nous prendrons pour strate chronologique et textuelle de départ le dixième *maṇḍala* de la ṚS : la croyance dans une existence céleste post-mortem, obtenue par la pratique du sacrifice, y apparaît d'emblée assez répandue (alors que ce n'est pas le cas dans les livres antérieurs de ce recueil). Et surtout, elle comporte un hymne, le X, 14 dédié à Yama, où apparaît pour la première fois dans la littérature védique le terme *iṣṭāpūrtá*, pour désigner à la fois les sacrifices et dons pieux accomplis sur terre, qui ont été envoyés dans le monde céleste et dont les effets sont gardés en réserve dans le ciel auprès de Yama et des ancêtres, jusqu'à ce que le sacrifiant défunt vienne les rejoindre et les recevoir en partage. La strophe 8 de l'hymne ne comporte qu'une allusion à ces *iṣṭāpūrtá*, et ne développe aucune théorie explicite à leur sujet ; néanmoins il est raisonnable de considérer que ce sont eux qui permettent, d'une façon ou d'une autre, au *yájamāna* de séjourner au plus haut du monde céleste. Nous sommes ici, semble-t-il, dans le contexte historique d'une période qui précède (probablement de peu) la formalisation et l'instauration du système de rites obligatoires caractéristique du culte dit *śrauta*. On conçoit alors que les sacrifiants morts une fois montés au ciel suprême vivent auprès de Yama avec les ancêtres, mais comme dans la ṚS la partie lumineuse qui est située au plus haut de l'univers, au-delà de la voûte céleste, est aussi présentée comme le lieu de résidence des dieux, on peut se demander si les ancêtres et les dieux partagent en fait le même monde. Le dixième *maṇḍala* pris dans son ensemble ne permet pas de donner une réponse claire et homogène : par exemple, l'hymne X, 14 ne mentionne pas les dieux (sauf Varuṇa, souvent associé aux ancêtres), mais en sens inverse l'hymne X, 135 affirme que Yama se réjouit en compagnie des dieux. Globalement, on a toutefois l'impression que dans la ṚS X les dieux et les ancêtres ne sont pas à l'écart les uns des autres – ceci s'applique du moins à ceux des *pitṛ́* qui sont les plus prestigieux, à savoir ceux qui à l'époque des origines mythiques ont joué le rôle de *ṛ́ṣi*, premiers instigateurs du sacrifice. Des ancêtres vivant dans les mondes inférieurs sont incidemment mentionnés en X, 15, 1-2, ce qui constitue sans doute la source première de la conception rencontrée dans certains Brāhmaṇa tardifs et Upaniṣad anciennes, à savoir que les ancêtres vivent dans un monde qui est situé plus bas que celui des dieux. C'est aussi dans le dixième *maṇḍala* de la ṚS que l'on voit apparaître les notions de *pitṛyā́na* et de *devayā́na*, qui semblent cependant ne pas encore faire une paire à proprement parler : le premier est la voie qui mène le défunt aux Pères, c'est-à-dire probablement le chemin que Yama a le premier tracé lorsqu'il est mort pour monter au ciel suprême ; le second est la voie qui mène aux dieux, c'est-à-dire, dans cette strate textuelle, le chemin par lequel les offrandes sacrificielles montent pour rejoindre au ciel les dieux auxquelles elles sont destinées ; autrement dit, dans ce contexte archaïque, le *devayā́na* n'est pas encore la destinée post-mortem qu'il deviendra plus tard. Les deux « voies » de circulation ne s'opposent donc pas

encore à ce stade comme deux possibilités alternatives qui s'ouvriraient pour un défunt devant voyager dans l'au-delà.

Il n'y a pas trace d'une réflexion sur la durée de l'existence céleste dans le dixième *maṇḍala* de la ṚS, et encore bien moins d'une première mention de la possibilité d'une renaissance sur terre pour le sacrifiant défunt monté au ciel. Sur ce point, nous ne voyons pas de raison de suivre la thèse proposée par J. Jurewicz dans son article « Rebirth Eschatology in the Ṛgveda… »[1], qui pense avoir découvert trois passages de la ṚS X faisant allusion (sans le nommer, bien sûr) au phénomène de la renaissance. La méthodologie dont s'inspire cet article consiste essentiellement à interpréter le sens des mots employés dans une strophe ṛg-védique en tenant compte de leurs éventuelles connotations culturelles (c'est-à-dire ici, en fait, de la façon dont ils sont employés dans d'autres hymnes de la ṚS) ; ceci amène éventuellement à y déchiffrer en creux un sens qui n'était pas immédiatement apparent. La démarche est certes tout à fait justifiable, mais elle ne devrait jamais prendre le pas sur la prise en compte du contexte de l'hymne dans lequel une strophe est insérée. Ainsi, la strophe X, 16, 5 – qui selon Jurewicz contient une prière pour que le défunt renaisse sur terre – se situe au sein d'un hymne qui s'adresse au feu funéraire pour lui demander, lorsqu'il brûle le cadavre, de ne pas le consumer, mais seulement de le « cuire » ; or, ceci signifie en fait, d'après l'ensemble du passage, apprêter le corps du défunt pour que ce dernier soit dans l'état approprié lui permettant d'aller rejoindre les ancêtres (1, 2 et 7) ; si un membre du cadavre a été dévoré ou contaminé par des animaux avant la crémation, c'est Agni qui est chargé de le purifier et de le restaurer (6) ; dans un tel contexte, la traduction de Jamison et Brereton semble parfaitement pertinente : « renvoie chez les Pères (*áva sṛja púnar… pitṛ́bhyo*), ô Agni, celui qui, offert à toi, avance par ses propres pouvoirs. Se vêtant de vie, qu'il aille en quête de ses restes (*śéṣa*) ; qu'il s'unisse à son corps, ô Jātavedas » (« release him again to the forefathers, o Agni – the one who, offered to you, proceeds by his own powers. Clothing himself in life, let him go in pursuit of his remains : let him unit with his body, o Jātavedas »)[2]. La difficulté principale ici est l'interprétation du terme *śéṣa*, qui signifie littéralement « reste », mais qui dans la langue védique peut aussi vouloir dire « descendant » ou « survivant » : d'où la traduction proposée par Jurewicz pour *úpa vetu śéṣaḥ*, « qu'il s'approche de sa descendance » (« let him come to his offspring »), dans le cadre d'une renaissance, sur terre, au sein de sa famille, le « corps » (*tanū́*) auquel le défunt doit s'unir étant dans le cadre de cette interprétation le nouveau corps matériel dans lequel il va bientôt se réincarner pour rejoindre sa famille restée ici-bas. Le problème est que tout ceci ne tient pas compte du contexte fourni par le reste de l'hymne : celui-ci nous apprend pourtant que le feu funéraire traite le cadavre du défunt comme le fait le feu oblatoire pour les offrandes, à savoir qu'il l'envoie dans le monde des ancêtres sous une forme appropriée à la vie céleste. C'est précisément de ce « reste » de son corps matériel, transfiguré par la crémation et conservé au ciel, que les souffles vitaux du défunt vont pouvoir s'approcher, pour s'unir à eux et pouvoir ainsi mener une existence renouvelée dans le monde de là-haut. La littérature védique postérieure, notamment l'AS, nous parle suffisamment de l'existence posthume dans un corps céleste dont tous les membres d'origine ont été conservés, pour que nous puissions comprendre qu'il s'agit dans la ṚS X, 16, 5 d'une des plus anciennes occurrences connues de cette doctrine.

L'emploi du terme *púnar* (dans *áva sṛja púnar*) dans cette strophe pose lui aussi un problème d'interprétation : même si on le traduit par « à nouveau » (ce que font J. Jurewicz, mais aussi Jamison et Brereton), il faut comprendre qu'il évoque d'abord dans la langue

[1] *Indologica Taurinensia* 34 (2008), pp. 183-210.

[2] Vol. 3 (2014), p. 1395. Texte sanskrit : *áva sṛja púnar agne pitṛ́bhyo yás ta ā́hutaś cárati svadhā́bhiḥ / ā́yur vásāna úpa vetu śéṣaḥ sáṃ gachatāṃ tanvā́ jātavedaḥ //*

védique l'idée d'un retour en arrière, en général vers la maison. Toute la question est alors de savoir comment interpréter ce mouvement rétrograde ; on retrouve la même difficulté dans la strophe 8 de l'hymne X, 14 (que nous avons déjà rencontrée plus haut, dans le premier chapitre de cette deuxième partie), et que nous avions traduit : « Réunis-toi avec tes ancêtres, avec Yama, avec les *iṣṭāpūrtá* dans le ciel le plus haut ; ayant laissé de côté l'imperfection (*hitvā́yāvadyám*), reviens à la maison (*púnar ástam éhi*), réunis-toi, glorieusement resplendissant (*suvárcās*), à < ton > corps ». J. Jurewicz, qui cite également cette strophe, y voit une exhortation, adressée au défunt, à monter au ciel puis à renaître sur terre, dans son ancienne famille. Mais en réalité le corps dont il s'agit ici n'est pas matériel et terrrestre, comme l'indique suffisamment l'emploi du mot *suvárcas* à la fin de la strophe : selon J. Jurewicz, ce terme implique l'idée de visibilité, ce qui est indéniablement exact, et aussi l'idée de luminosité, ce dont cette auteure est bien consciente, puisqu'elle le traduit par « beautifully shining » ; mais il faut alors en tirer la conséquence, à savoir qu'il y a là une claire allusion à la nature du corps céleste, lumineux comme celui des dieux, qui est obtenu par les défunts lorsqu'ils accèdent au monde situé au sommet du ciel ; en revanche, un corps matériel, terrestre, quoique visible, n'aurait rien de pareillement resplendissant. De même, le texte de la strophe indique au moyen du syntagme *hitvā́yāvadyám* que le nouveau corps est dépourvu des imperfections propres à l'ancienne existence terrestre. Il reste alors à expliquer pourquoi l'hymne parle de retour « à la maison » (*ástam*) pour désigner l'accession au monde céleste (et non pas le retour dans le foyer terrestre comme le propose J. Jurewicz) : sur ce point, n'oublions pas que le ciel suprême est ici la demeure des ancêtres du défunt (qui ne sont donc nullement redescendus sur terre !), et que ce dernier va donc pouvoir accéder au lieu où réside sa lignée passée ; un tel séjour des Pères peut en ce sens constituer sa patrie et sa véritable demeure familiale. Il serait assez étrange que l'hymne prie pour que le défunt redescende d'un tel lieu afin de revenir sur terre, compte tenu du fait que par ailleurs on ne rencontre un semblable motif de prière, ni dans l'AS, ni dans les Saṃhitā du Yajur-veda Noir : au contraire, dès que ces textes envisagent la possibilité que l'existence céleste connaisse un terme, ils cherchent aussitôt le moyen d'empêcher que celle-ci ne se réalise.

Nous devons donc conclure que, alors que la notion d'*iṣṭāpūrtá* apparaît pour la première fois dans l'hymne X, 14, 8 de la ṚS, la question de la durée de l'existence céleste post-mortem n'a pas encore été posée : on ne s'est pas encore représenté la possibilité qu'une telle existence ait une fin, et c'est pourquoi on ne ressent pas le besoin de déclarer explicitement qu'elle n'en aura pas. Il faut toutefois signaler une exception remarquable, située dans le neuvième *maṇḍala* de la ṚS, qui rassemble des hymnes dédiés à Soma, datant sans doute de diverses époques : « là où le fils de Vivasvant (=Yama) est roi, rends-moi immortel (*amṛ́ta*)» demande le poète en IX, 113, 8. On comprend assez facilement pourquoi un tel langage n'est pas courant à cette époque : c'est parce que, comme nous l'avons déjà signalé, le mot « immortalité » appliqué à l'être humain ne désigne que l'absence (provisoire) de mort sur terre ; les Saṃhitā du Yajur-veda Noir conserveront l'habitude d'employer le terme *amṛ́ta* exclusivement en ce sens. On peut sans doute deviner, en s'appuyant sur le cas isolé de la ṚS IX, 113, que l'usage du mot pour désigner une existence céleste sans fin promise au sacrifiant humain a dû débuter, de façon encore marginale, dans certains milieux où se composaient des hymnes ṛg-védiques, avant qu'il ne se rencontre dans certains passages de l'AS consacrés aux Sava-yajña, puis enfin dans l'Aitareya Brāhmaṇa. Cette continuité peut s'expliquer dans la mesure où, d'une part, les auteurs des parties spéculatives de l'AS font partie de milieux apparentés aux familles où ont été composés les hymnes ṛg-védiques les plus tardifs, et où, d'autre part, les Aitareyin qui ont rédigé l'AB constituent une école qui relève de la tradition ṛg-védique.

La mise en place progressive du système rituel *śrauta*, qui a dû suivre de peu la rédaction des derniers hymnes de la ṚS, ne semble pas, en elle-même, avoir apporté de grandes modifications aux conceptions de la vie post-mortem développées dans ces hymnes, à ceci près que le culte solennel fixe comme but ultime du sacrifice védique l'obtention du *svargá loká*, où l'on va rejoindre les dieux plutôt que les ancêtres ; corrélativement, la référence au *pitṛyā́na* semble avoir été largement évacuée, cependant qu'une opposition entre le *svargá loká* et le *pitṛ-loká* vient au jour. Plus exactement, on peut postuler l'existence d'une telle évolution accompagnant l'instauration progressive du système *śrauta*, en s'appuyant sur le fait que les Saṃhitā du Yajur-veda Noir et l'AB – qui seront rédigés dans la suite – présentent ces traits communs ; en revanche, l'AS – dont le contenu est étranger au rituel solennel – reste davantage fidèle aux idées plus anciennes, en continuant à mentionner la montée des défunts auprès des Pères par un *pitṛyā́na*, et en hésitant à opposer les Pères et les dieux (la doctrine l'hymne XII, 2 de l'AS contenant une telle opposition n'est pas répandue dans l'ensemble du recueil). Pour le reste, la question de la durée de l'existence céleste ne semble pas avoir été posée dans le cadre de la réforme *śrauta* ; cette situation initiale va ensuite continuer à être reflétée dans les conceptions de l'école Maitrāyaṇīya, laquelle apparaît ainsi foncièrement conservatrice – jusqu'à ce qu'à date assez tardive la MS I, 8, 6 soit amenée (probablement sous la pression de l'évolution des idées ambiantes) à expliciter sa position en affirmant que les résultats du culte *śrauta* sont illimités et procurent une existence céleste qui ne s'achève pas par une retombée sur terre.

Postérieurement à l'instauration du système *śrauta*, l'innovation capitale va être l'apparition de la doctrine de l'épuisement des *iṣṭāpūrtá* dans l'au-delà, à la fois dans l'école Kaṭha et dans certains milieux atharva-védiques ; elle y est toujours accompagnée de la proposition d'une solution rituelle qui permet au sacrifiant d'échapper à une aussi funeste menace pour la pérennité de son séjour futur dans le ciel. On trouve trace de cette conception nouvelle à la fois dans les hymnes des deux recensions atharvaniques voués aux Sava-yajña, et dans la section consacrée au rôle du sacrifiant dans le Darśapūrṇamāsa de la KS (*mantra* et commentaire en prose). Il n'est pas facile de déterminer si l'origine première de cette doctrine se situe du côté des Atharva-vedin ou de celui des Kāṭhaka-yajur-vedin, car la chronologie relative de l'AS et de la KS est tout à fait incertaine : la rédaction finale des Saṃhitā atharvaniques pourrait très bien avoir réuni des matériaux composés à des époques différentes, donc pas *systématiquement* plus anciens que les textes des Saṃhitā du Yajur-veda Noir. Cependant, nous avons pu constater que les hymnes atharvaniques témoignent d'une tendance marquée à spéculer sur le thème des *iṣṭāpūrtá* et sur les différents aspects de la destinée post-mortem, ce qui pourrait constituer un indice que la doctrine de l'épuisement des effets du sacrifice dans l'au-delà est issue de spéculations d'origine atharva-védique. Dans le cadre de cette hypothèse, il faudrait supposer que les milieux atharvaniques, promouvant des rituels de type domestique tels que les Sava-yajña, ont influencé le développement de ce sacrifice *śrauta* qu'est le Darśapūrṇamāsa ; ceci n'a rien d'invraisemblable, car nous avons pu voir que les textes yajur-védiques de la KS concernant le sacrifice de la Nouvelle Lune et de la Pleine Lune contiennent des références à l'autorité des Bhṛgu, des Atharvan et des Aṅgiras. Quoi qu'il en soit sur ce point, la conception nouvelle transcende d'emblée l'opposition entre rituel domestique et culte solennel. Les Atharva-vedin proposent des rituels *gṛhya* et les Kāṭhaka-yajur-vedin un sacrifice *śrauta*, dont le point commun est qu'ils doivent produire, grâce à l'offrande d'un *odaná*, des résultats illimités qui prennent spécialement la forme d'une nourriture qui ne s'épuise pas au cours du séjour posthume dans le monde céleste : il s'agit d'obtenir ce qu'ils nomment parfois *ákṣiti*, et que l'on traduit par « impérissabilité », mais qui désigne en fait probablement une provision d'aliments qui ne diminue pas au fur et à mesure qu'on la consomme. L'école Kaṭha semble avoir aussi pensé que l'Agnicayana procure une

existence céleste impérissable, puisque la KS lui attribue la capacité de produire un *sāyujya* avec la déité du Soleil (dont la fonction est notoirement d'emplir de lumière perpétuelle le ciel suprême) ; en revanche, le sacrifice du Soma n'est pas crédité d'un semblable pouvoir dans la KS : ce sont des rituels plus spécifiquement yajur-védiques – le Darśapūrṇamāsa et l'Agnicayana – que l'école Kaṭha présente comme les moyens de parvenir à une vie céleste sans fin. On notera également que ni l'AS, ni la KS, lorsqu'elles proposent des rituels procurant spécifiquement des fruits impérissables, ne cherchent à décrire la conséquence logique du phénomène d'épuisement des *iṣṭāpūrtá*, à savoir la fin pour le sacrifiant défunt de son existence posthume dans le ciel. Il faut bien postuler la présence d'une telle conception sous-jacente, mais force est de constater qu'elle n'est pas explicitée, sauf peut-être en AS VI, 120 (chute du ciel ?) et en KS XXVIII, 5 (retour pour jouir de ce monde-ci ?).

On peut évidemment se poser la question de savoir comment la spéculation brahmanique a pu en venir à l'idée que certains sacrifices peuvent n'avoir que des fruits limités et procurer une vie céleste d'une durée limitée. Mais les textes védiques dont nous disposons ne nous donnent aucun élément positif de réponse. Sur ce point, il faut résister aux explications artificielles qui prétendraient résoudre cette énigme. J. Sakamoto Gotō dans son article « Das Jenseits und *iṣṭā-pūrta-*… » (2000) affirme qu'à l'origine, la possibilité d'un épuisement complet des résultats du sacrifice était tout simplement exclue, parce que ceux-ci étaient conçus comme la propriété collective de la lignée ancestrale du sacrifiant : les *iṣṭāpūrtá* auraient alors été en partie redistribués dans le ciel à tous les défunts de la famille au fur et à mesure qu'ils étaient acquis sur terre par leurs descendants ; aussi longtemps que la lignée se poursuivait dans le monde terrestre et accomplissait des sacrifices, il aurait été impossible que les bénéfices produits par le rituel viennent à manquer pour les ancêtres vivant au ciel. Mais avec l'avènement de la doctrine selon laquelle les *iṣṭāpūrtá* sont la possession individuelle du sacrifiant, on aurait été inévitablement amené à concevoir qu'ils constituent une réserve limitée, vouée à s'épuiser progressivement au fur et à mesure que le défunt séjourne au ciel. La doctrine du dépérissement des résultats du sacrifice (entraînant la fin de la vie céleste) serait ainsi une conséquence logique de l'avènement de l'individualisme dans le domaine sacrificiel[3]. Malheureusement, comme nous l'avons expliqué auparavant, il n'est nullement prouvé que les *iṣṭāpūrtá* étaient à l'origine considérés comme la propriété collective de la lignée du sacrifiant. De plus, la théorie défendue par J. Sakamoto-Gotō présuppose que, dès la période de composition du dixième *maṇḍala* de la ṚS, on concevait déjà les *iṣṭāpūrtá* comme étant strictement quantifiés. En fait, l'hypothèse reste impossible à étayer en s'appuyant sur des textes précis de cette Saṃhitā. Une telle conception des fruits du sacrifice pourrait très bien, par exemple, avoir vu le jour dans le contexte de spéculations atharvaniques postérieures.

Les milieux atharvaniques promouvant les Sava-yajña semblent aussi avoir esquissé une autre innovation, à savoir l'idée que le sacrifiant monte au ciel par la même voie que ses offrandes (lesquelles sont acheminées le long de ce que la ṚS X appelait le *devayā́na*) : on rencontre cette idée dans l'hymne VI, 123, 1-2 de l'AS (sans parallèle dans la recension Paippalāda) ; l'hymne XII, 3, qui est peut-être plus ancien (parce qu'il possède un parallèle dans la Paippalāda Saṃhitā) affirme même que le sacrifiant du Sava-yajña et son épouse empruntent le *devayā́na* pour se rendre au ciel, de manière à rester ensemble dans les royaumes de Yama : nous voyons ainsi apparaître l'idée que le *devayā́na* est une destination post-mortem, mais qui n'est alors apparemment pas conçue comme différente du *pitṛyā́na* ou chemin menant le défunt auprès de Yama et des ancêtres.

[3] Art. cit. (2000), p. 490.

La fin de la période des Saṃhitā du Yajur-veda Noir est marquée par la composition de la TS, qui donne lieu, dans la section en prose consacrée au rôle du sacrifiant pendant le Darśapūrṇamāsa, à une reprise de la doctrine de la KS concernant la méthode pour obtenir des fruits sacrificiels impérissables, dans le cadre de laquelle est explicitée pour la première fois avec clarté la doctrine sous-jacente, à savoir que « la nourriture s'épuise là-bas, dans le monde de là-haut » et que cet aliment céleste est obtenu à partir de ce qu'on a offert ici-bas lors des sacrifices ; la TS reconnaît aussi à l'Agnicayana la même capacité que la KS, à savoir celle de procurer le *sā́yujya*. De son côté, la MS ajoute une section tardive (en I, 8) dans laquelle figure une première description de la chute marquant la fin de l'existence céleste pour les sacrifiants défunts qui n'ont pas accompli le culte préconisé par le système *śrauta* – le passage de I, 8, 6 affirmant en même temps le pouvoir salvifique de l'accomplissement du rituel solennel, basé sur le caractère continu de l'Agnihotra. Quant aux Ṛg-vedin auteurs de l'AB, ils n'hésitent pas à dire l'accomplissement du sacrifice du Soma procure une vie céleste immortelle, appliquant aux hommes un usage du mot *amṛta* qui était jusque là réservé aux dieux, sans doute parce qu'ils conçoivent en termes de *sāyujya* et *sarūpatā* une telle destinée post-mortem.

Enfin, à une date qui est peut-être à situer à l'extrême fin de la période des Saṃhitā du Yajur-veda Noir, des passages supplémentaires concernant l'Agnicayana sont ajoutés à la KS (en XL, 13) et à la TS (en V, 7, 7), dans lesquels il est clairement affirmé que le sacrifiant défunt monte au ciel par le *devayā́na* : la « voie des dieux » devient ainsi considérée comme une destination post-mortem dans certains textes yajur-védiques ; c'est ainsi que fait son apparition dans le contexte du culte *śrauta* cette innovation qui avait probablement, comme nous l'avons indiqué plus haut, vu d'abord le jour dans les milieux atharvaniques. On retrouve cette conception du *devayā́na* dans l'hymne XVIII, 4 de l'AS, qui est probablement un ajout tardif au sein de l'Atharva-veda, dans la mesure où son contenu est adapté au mode de crémation propre au rituel solennel[4]. Cette innovation se transmettra à d'autres écoles à travers le temps, puisqu'à l'époque des Brāhmaṇa tardifs on trouve mentionnée à plusieurs reprises dans le JB (par exemple en II, 42[5]) l'idée que le *devayāna* est le chemin qui mène les sacrifiants défunts au *svarga loka*.

La différence entre la version yajur-védique et la version atharva-védique de cette nouvelle doctrine concernant la « voie des dieux » consiste en ce que, dans la première, toute référence à Yama et aux ancêtres est évacuée, alors que ce n'est pas le cas dans la seconde, où *devayā́na* et *pitṛyā́na* semblent alors revenir exactement au même, sauf probablement en AS VI, 117, 3. Que ce soit dans l'un ou l'autre cas, aucune opposition *explicite* n'est construite entre une « voie des dieux » et une « voie des Pères » qui seraient conçues comme deux types de destinations post-mortem différents (à nouveau, sauf probablement en AS VI, 117, 3). La distinction entre *pitṛyā́na* et *devayā́na* qui se rencontrait dans certains textes atharvaniques plus anciens (mais où la « voie des dieux » n'était pas encore un chemin parcouru par les sacrifiants défunts) semble ainsi ne plus jouer de rôle prégnant – mais il est très possible que plusieurs conceptions diverses des « deux voies » aient pu coexister en même temps dans les milieux atharvaniques (d'où l'exception de VI, 117). Et dans certains textes yajur-védiques, on fait tout de même une distinction entre le monde des dieux et le monde des Pères en tant que destinations post-mortem : quelques passages proposent des procédures rituelles différentes suivant que le sacrifiant désire aller dans le *pitṛ-loká* ou le *svargá loká*. Il n'est donc pas totalement incompréhensible que dans les textes upaniṣadiques, le couple formé par

[4] Puisqu'on sait qu'à date relativement tardive, les Atharva-vedin ont tenté de se rapprocher du rituel *śrauta* : Bloomfield, *L'Atharva-veda* (1899) pp. 29 et 30-32.

[5] *devayānena pathaitaṃ svargaṃ lokaṃ gacchanti*. Cf. également le JB II, 278.

les deux notions de *devayāna* et *pitṛyāna* finisse par réapparaître, servant exclusivement cette fois-ci à désigner deux itinéraires post-mortem opposés, l'un par lequel on reviendra sur terre après être allé au *pitṛ-loka*, et l'autre par lequel on ne renaîtra pas.

APPENDICE 1 DE LA DEUXIÈME PARTIE

Le Yajamāna-brāhmaṇa de la Maitrāyaṇī Saṃhitā (partie en prose)

Nous proposons ici la traduction d'un fragment de la MS I, 4, dont nous ferons ensuite usage dans l'Appendice 2 de cette partie. Le texte sanskrit est, sauf mention contraire, celui de l'édition de von Schroeder (1881).

I, 4, 5

samṛtayajñó vā́ eṣá yád darśapūrṇamāsáu, kásya vā́ha yakṣyámāṇasya devátā yajñám āgáchanti kásya vā ná, bahūnā́ṁ samānám áhar yájamānānāṁ yáḥ pūrve dyúr agníṃ gṛhṇā́ti sá śvó bhūté devátā abhíyajate, mámāgne várco vihavéṣv astv, íti pū́rvam agníṃ gṛhṇāti devátā vā́ etát pū́rve dyúr agrahīt, tā́ḥ śvó bhūtè 'bhíyajate

Ce rite de la Nouvelle Lune et de la Pleine Lune est un sacrifice où il y a compétition. Quel est l'homme projetant de sacrifier, au sacrifice duquel les dieux iront sûrement ? Et quel est celui au sacrifice duquel ils n'iront pas ? Parmi tous ceux qui sacrifient le même jour, celui qui s'empare du feu la veille, est celui qui le lendemain approche les dieux par son sacrifice. « Que le rayonnement, ô Agni, soit mien lors des invocations qui entrent en concurrence » : ainsi il s'approprie le feu de l'est (*āhavanī́ya*). De cette façon il s'est approprié les divinités le jour précédent, le lendemain il les approche par son sacrifice.

barhíṣā vái pūrṇámāse vratám upayánti vatsáir amāvāsyàyāṃ, purā́ vatsā́nām apā́kartor dáṁpatī aśnīyātāṁ, hástā avaníjya dakṣiṇatò 'gním upatiṣṭhetā́-, -gne vratapate vratám ā́lapsyā, íty agnír vái devā́nāṁ vratápatir brāhmaṇó vratabhṛ́d, vratápataya evá prócya vratám ā́labhate

A la pleine lune ils entrent dans le vœu avec l'herbe sacrée, à la nouvelle lune avec les veaux. Avant d'écarter les veaux < des vaches >, que le maître et la maîtresse de maison mangent. Après s'être lavé les mains, que < le sacrifiant > se tienne auprès du feu par le sud < en disant > : « O Agni, maître des vœux, je vais entreprendre le vœu ». Agni est parmi les dieux le maître des vœux, le brahmane est celui qui observe les vœux ; c'est après en avoir fait l'annonce au maître des vœux qu'il entreprend le vœu.

’gníṁ hótāram úpa táṁ huvā, íti yéna havír nirvapsyánt syā́t tád abhímṛśed, devátānāṁ vā́ eṣá gráho, devátā vā́ etád agrahīd, yunájmi tvā bráhmaṇā dáivyené-, -ti paridhíṣu paridhīyámāṇeṣu vaded, agnér vā́ eṣá yógo, ’gním etád yunakti, yuktò ’smai havyáṁ vahaty

« Agni, le prêtre *hótṛ*, je le convoque ici » : avec ces mots qu’il touche ce au moyen de quoi il se prépare à verser l’offrande. C’est là l’appropriation des divinités. Ainsi il s’est approprié les divinités.

« Je t’attelle avec le divin *bráhman* » : il doit dire ceci pendant que les baguettes de clôture sont installées autour < du feu >. En vérité c’est là la mise d’Agni sous le joug. De cette façon il attelle Agni. Une fois attelé < Agni > transporte l’offrande pour lui.

asmā́sv índra indriyáṃ dadhātv íti-iḍāyām upahūyámānāyāṁ vaded, íḍāyā vā́ eṣá dóhā, íḍāṁ vā́ etad duhé, ’tho indriyáṁ vā́ íḍe-, -ndriyám evā́tmán dhattā, ā́m āśíṣo dóhakāmā, íty āśíṣo vái dóhakāmā yájamānam abhí sarpanti, tā́ dakṣiṇató yájamānalokam úpa tiṣṭhante, tā́ yáthā dhenávó ’dugdhā apa krā́manty evám asmād āśíṣó ’dugdhā ápa krāmanti yá eváṃ ná védā́-, -tha yá eváṁ védāśíṣa evá duhe

Qu’il dise : « Qu’en nous Indra dépose sa force » pendant qu’on appelle l’Iḍā. Assurément c’est là la traite de l’Iḍā. Il trait ainsi l’Iḍā pour lui-même. Or l’Iḍā est assurément la force. C’est la force qu’il dépose en lui-même.

« Les bénédictions, désireuses d’être traites » : en vérité les bénédictions désireuses d’être traites s’approchent discrètement du sacrifiant, venant du sud elles se tiennent auprès de la place du sacrifiant. De même que des vaches se retirent sans avoir été traites, ainsi les bénédictions se retirent sans avoir été traites à l’écart de celui qui ne sait pas ceci. Mais celui qui sait ceci, assurément, il trait pour lui-même les bénédictions.

sā́ me satyā́śīr devā́n gamyād, íti prastaré prahiyámāṇe vadet, satyā́ṁ vā́ etád āśíṣaṁ devā́n gamayitvā́tha váraṁ vṛṇīta, etád dha sma vā́ āháupāvir jānaśruteyáḥ, sahásreṇeṣṭvā́ kám u ṣvid átó ’dhi váraṁ variṣyāmahā, íti sahásreṇa yakṣiyé-, -ti ha sma vā́vá tátaḥ purā́ha

Qu’il dise : « puisse ma bénédiction véridique atteindre les dieux » pendant que le *prastará* est jeté < dans le feu >. Ayant ainsi envoyé chez les dieux une bénédiction qui est véridique, qu’ensuite il choisisse une faveur à son gré. En vérité sur ce point Aupāvi Janaśruteya avait l’habitude de dire : « après avoir sacrifié avec mille < vaches données en *dakṣiṇā́* >, quelle faveur < ne > choisirions-nous donc < pas > ensuite ? ». « Puissé-je sacrifier avec mille < vaches > » disait-il en vérité avant < de commencer son sacrifice >.

ví te muñcāmi raśanā́ṁ ví raśmī́n íti paridhíṣu prahiyámāṇeṣu vaded, devátā vā́ etát svargáṃ lokáṃ gamayitvā́ pratiṣṭhā́pya vyàmaug, iṣṭó yajñó bhṛ́gubhir íti, yajñásya vā́ eṣá dóho, yajñám etád duha, etád dha sma vā́ āha kapivanó bhauvāyanáḥ, kím u sá yajñéna yajeta yó gā́m iva yajñáṃ ná duhītá, sudóhataro hí gór íti (5)

Qu’il dise : « Je détache ta corde et tes rênes » pendant que les baguettes de clôture sont jetées < dans le feu >. De cette façon en vérité il a relâché les divinités après les avoir renvoyées et établies dans le monde céleste.

« Le sacrifice a été accompli par les Bhṛgu » : en vérité c’est là la traite du sacrifice, ainsi il trait le sacrifice pour lui-même. En vérité sur ce point Kapivana Bhauvāyana avait l’habitude

de dire : « pourquoi donc accomplirait-il le sacrifice, celui qui ne pourrait le traire comme une vache ? Assurément il est plus facile à traire qu'une vache ».

I, 4, 6

sáṁ yajñápatir āśíṣé-, -ti yájamāno yájamānabhāgáṃ prā́śnāti, yájamāno vái yajñápatir, yajñó yájamānabhāgó, yád yájamāno yájamānabhāgáṃ prāśnā́ti yajñápatā evá yajñáṃ práti ṣṭhāpayati, yádi praváset samiṣṭayajúṣā sahá juhuyād, agnā́ evá yajñáṃ práti ṣṭhāpayati, yád dhavír nirvapsyánn agnáu niṣṭápaty agnér evá yajñáṃ nír mimīté, 'tha yád dhavír nirvapsyán yájamānāya prā́ha yajñápater evā́dhi yajñáṃ nír mimīte, 'gnír vái bhū́yāṁsaṃ prá dahaty, etáṁ vái lokáṁ yájamāno 'nv áti mucyate yád etā́ ā́po 'tiṣr̥jyánté, 'chinnaṁ srāvayitavyà, adbhír vā́ etád yájamāno 'gnér ātmā́nam antárdhatte

« Le maître du sacrifice est uni aux bénédictions » : le sacrifiant mange la part qui lui revient. Le sacrifiant est en vérité le maître du sacrifice. La part du sacrifiant est le sacrifice. Quand le sacrifiant mange la part qui lui revient, c'est dans le maître du sacrifice qu'il établit le sacrifice. S'il est parti en voyage, qu'il (le prêtre) l'offre < dans le feu > en même temps que les offrandes conclusives (*samiṣṭayájus*) : c'est dans le feu qu'il place le sacrifice. Quand, disposé à verser l'offrande, il chauffe < la cuillère > dans le feu, il mesure le sacrifice en prenant le feu lui-même pour étalon. Mais quand, disposé à verser l'offrande, il s'adresse au sacrifiant, il mesure le sacrifice en prenant le maître du sacrifice lui-même pour étalon. Assurément le feu brûle celui qui reste davantage (?) < auprès de lui >. Le sacrifiant est libéré en passant à l'arrière de cette place lorsque ces eaux sont déversées. Il faut les faire couler de façon ininterrompue. Ainsi en vérité grâce aux eaux le sacrifiant se tient à distance du feu.

dvayā́ vái devā́ yájamānasya gr̥hám ā́ gachanti somapā́ anyé 'somapā anyé hutā́do 'nyé 'hutādo'nyá, eté vái devā́ áhutādo yád brāhmaṇā́, etad devatyà eṣá yáḥ purā́nīj̄āna, eté vā́ etásya prajā́yāḥ paśūnā́m īśate, tè 'syā́prītā íṣam ū́rjam ādā́yā́pakrā́manti, yád anvāhāryàm anvāhárati tā́n evá téna prīṇāti, dakṣiṇataḥsádbhyaḥ párihartavā́ āha, dákṣiṇāvataivá yajñéna yajatā, ā́hutibhir evá devā́n hutā́daḥ prīṇāti, té 'smai prītā́ íṣam ū́rjaṁ ní yachanti (6)

En vérité deux sortes de dieux viennent à la maison du sacrifiant : les uns, qui boivent du soma, et les autres, qui n'en boivent pas ; les uns, qui mangent les oblations jetées dans le feu, les autres, qui n'en mangent pas. En vérité, les brahmanes, ce sont des dieux qui ne mangent pas les oblations jetées dans le feu. L'homme qui n'a pas sacrifié auparavant les a pour dieux. Ils ont le contrôle de sa descendance et de son bétail : s'ils n'ont pas été contentés par lui ils se retirent en emportant sa prospérité et sa force. C'est en apportant l'*anvāhāryà* en supplément < du sacrifice > qu'il les satisfait. Il dit de le distribuer aux < prêtres > qui ont leurs sièges au sud. Il offre un sacrifice qui comporte des honoraires < pour les officiants >. C'est avec les offrandes versées dans le feu qu'il contente les dieux mangeurs d'offrandes jetées dans le feu. Satisfaites, elles lui confèrent la prospérité et la force.

I, 4, 7 (début)

sád asi sán me bhūyā íty āśíṣo vā́ etā́s tā́ evā́varunddhe, pūrṇám asi pūrṇám me bhūyā íti pūrṇó ha vā́ amútrāṇgaiḥ sáṃbhavati, sárvam asi sárvaṃ me bhūyā íti sárvo ha vā́ amútrāṇgaiḥ sáṃbhavaty, ákṣitam asy ákṣitaṃ me bhūyā íty ákṣito ha vā́ amútrāṇgaiḥ sáṃbhavati.

« Tu es ce qui est réel, sois ce qui est réel pour moi » : ce sont là les bénédictions, < le sacrifiant > les obtient pour lui. « Tu es ce qui est complet, sois ce qui est complet pour moi » : < par ces mots >, complet, il est uni avec ses membres dans le monde de l'au-delà. « Tu es ce qui est entier (*sárva*), sois ce qui est entier pour moi » : < par ces mots >, entier, il est uni avec ses membres dans le monde de l'au-delà. « Tu es ce qui est non-détruit (*ákṣita*), sois ce qui est non-détruit pour moi » : < par ces mots >, non-détruit, il est uni avec ses membres dans le monde de l'au-delà.

I, 4, 10

devátānāṁ vā́ etád āyátanaṁ yád āhavanī́yo, yád antarā́gnī́ tát paśūnā́ṁ, manuṣyā̀ṇāṃ gā́rhapatyaḥ, pitṛ̣ṇā́m odanápácanaḥ, sárvā ha vā́ asya yakṣyámāṇasya devátā yajñám ā́ gachanti yá evā́ṁ véda, pū́rvaṃ cāgním áparaṁ ca pári starītavā́ āha, manuṣyā̀ṇāṁ vái návāvasānaṃ, priyáṃ návāvasānam evā́kar medhyatvā́yā-, -gnér jihvā́si vācó visárjanam, íti puroḍāśyā̀n ā́ vapati, devátānāṁ vā́ eṣá gráho, devátā vā́ etád agrahīd, etád dha sma vā́ āhāruṇá áupaveśir, áhutāsu vā́ ahám ā́hutiṣu devátā havyáṃ gamáyāmi, sáṁsthitena yajñéna saṁsthā́ṃ gachānī́-, -ti tád yá evā́ṁ védā́hutāsv evā́syā́hutiṣu devátā havyáṃ gáchati, sáṁsthitena yajñéna saṁsthā́ṃ gachaty

Ce < feu > *āhavanī́ya,* c'est là la demeure des dieux. L'espace entre les deux feux, c'est là celle du bétail. Le < feu > *gā́rhapatya*, c'est là celle des hommes, le < feu > *odaná-pacana,* c'est là celle des ancêtres. En vérité tous les dieux viennent au sacrifice de celui qui, se préparant à sacrifier, sait ceci. Il dit de joncher d'herbes le feu de l'est (ā) et celui de l'ouest (g). Les hommes ont un nouveau séjour. Il a préparé un nouveau séjour agréable, de manière à ce qu'il soit convenable pour le sacrifice.

« Tu es la langue d'Agni qui libère la parole » : avec ces mots il verse le matériau destiné au gâteau sacrificiel. C'est là l'appropriation des divinités. Ainsi il s'est approprié les divinités. Sur ce point Aruṇa Aupaveśi avait l'habitude de dire : « alors que les oblations n'ont pas encore été offertes, j'envoie le matériau destiné au sacrifice chez les divinités ; avec le sacrifice achevé puissé-je parvenir à un achèvement ». Celui qui sait cela, alors que les oblations n'ont pas encore été offertes, il envoie le matériau destiné au sacrifice chez les dieux ; avec le sacrifice achevé, il parvient à un achèvement.

aulūkhalā́bhyāṁ vái dṛṣádā háviṣkṛd éhi ‖ íti devā́ yajñā́d rákṣāṁsy ápāghnata yád aulūkhalā́ udvādáyanti dṛṣádau samāghnánti ‖ háviṣkṛd éhi ‖ íty āha rákṣasām ápahatyā, apáḥ praṇī́ya vā́caṁ yacchati, mánasā vái prajā́patir yajñám atanutáu-, -lūkhaláyor údvaditor adhvaryúśca yájamānaśca vā́caṁ yacchetāṃ, prajā́patir evá bhūtvā́ mánasā yajñáṃ tanvāte, ná sárvāṇi sahá yajñāyudhā́ni

prahr̥tyāni, mānuṣáṃ tát kriyate, náikamekaṃ, pitr̥devatyàṃ tád, dvé dvé sahá prahr̥tye, yājyānuvākyàyo rūpám[1]
Avec les deux pièces du mortier et la meule à grain, < en disant > « ô ouvrier de l'offrande, viens ici », les dieux repoussèrent les *rákṣas* (démons). Quand ils font résonner les deux pièces du mortier et frappent les deux meules l'une contre l'autre, il dit « ô ouvrier de l'offrande, viens ici », pour repousser les *rákṣas*.
Après avoir apporté les eaux, il retient sa parole. C'est par la pensée que Prajāpati tendit le sacrifice. Que l'*adhvaryú* et le sacrifiant retiennent leur parole jusqu'à ce que les deux pièces du mortier retentissent. Après être devenus Prajāpati lui-même, ils tendent tous deux le sacrifice par la pensée.
Les instruments du sacrifice ne doivent pas être amenés tous ensemble, ce serait la façon humaine de faire ; ni un par un, ce serait prendre les ancêtres pour déités ; il faut les amener deux par deux : c'est la forme du couple *anuvākyà* (strophe d'invitation) et *yājyà* (strophe d'adoration).

úpa vasaty, ubháyām̐s téna paśűn áva runddhe grāmyā́m̐ścāraṇyā́m̐śca, yád grāmyásya nā́śnāti téna grāmyā́n áva runddhe, 'tha yád āraṇyásyā́śnāti ténāraṇyā́n, átho indriyā́m̐ vā́ āraṇyam, indriyám evā́tmán dhatte, ná mā́ṣāṇām aśnīyād, ayajñiyā́ vái mā́ṣā, ná tásya sāyám aśnīyād yásya prātár yakṣyámāṇaḥ syā́d, ápratijagdhena vái devā́ havyéna vasīyobhűyam ágachan, prátijagdhenā́surāḥ párābhavam̐s, tád ápratijagdhena vā́ etád dhavyéna yájamāno vasīyobhűyaṃ gáchati, párāsya bhrā́tr̥vyo bhavati
Il passe la nuit dans le jeûne : grâce à cela il gagne les deux sortes de bestiaux, ceux du village et ceux de la forêt. Dans la mesure où il ne mange rien venant du village, il gagne les bestiaux du village, mais dans la mesure où il mange quelque chose venant de la forêt, il gagne les bestiaux de la forêt. Mais en vérité ce qui vient de la forêt, est la force : c'est la force qu'il place en lui-même. Qu'il ne mange pas de haricots : les haricots ne sont pas propres au sacrifice. Qu'il ne mange pas le soir de ce qu'il projette d'offrir en sacrifice le lendemain matin. Avec une offrande dont le matériau n'a pas été consommé < la veille > les dieux atteignirent la supériorité, et avec une dont il a < déjà > été consommé les *ásura* furent vaincus. C'est pourquoi le sacrifiant, avec son offrande, parvient ainsi à la supériorité, quand son matériau n'a pas été < déjà consommé > : son rival est vaincu.

yó vái śraddhā́m ánālabhya yájate pā́piyān bhavaty, ā́po vái śraddhā́, ná vācā́ gr̥hyánte ná yájuṣā́-, -ti vā́ etā́ vā́caṃ nédanty áti vártraṃ, mánas tú nā́ti nedanti, yárhy apó gr̥hṇīyā́d imā́ṃ tárhi mánasā dhyāyed, iyā́m̐ vā́ etā́sāṁ pā́traṃ, ná yaiváinā ágrahīñ, śraddhā́m ālábhya yajate, ná pā́pīyān bhavati (10)
Celui qui sacrifie sans avoir la confiance < dans le sacrifice >, son état empire. Les eaux sont la confiance ; on ne les puise pas avec la parole ou avec une formule murmurée ; en vérité elles débordent par-dessus la parole, par-dessus la barrière ; mais elles ne débordent pas par-dessus la pensée. Au moment où il puise les eaux, qu'alors il médite par la pensée sur la < terre > qui est ici. Cette terre en vérité est le réceptacle de celles-là, c'est à l'aide de celle-ci qu'il a puisé celles-là. Il sacrifie en ayant la confiance, son état n'empire pas.

[1] Nous suivons K. Amano (2009) qui place ici la ponctuation.

I, 4, 12 (fin)

(...) yā́m ábrāhmaṇaḥ prāśnā́ti sā́ skannā́hutis, tásyā vásiṣṭha evá prā́yaścittiṁ vidā́ṃ cakāra ‖ brádhna pāhí ‖ íti puroḍā́śam abhí mṛśed, bhájatāṃ bhāgī́, mā́bhāgó bhakta, brāhmaṇā́nām idáṁ havíḥ somyā́nāṁ somapā́nāṃ néhā́brāhmaṇasyā́py asti, kurvató me mā́ kṣeṣṭa dádato me mā́padasat ‖ íti dakṣiṇī́yeṣv evá yajñáṃ práti ṣṭhāpayaty áskannam ávikṣubdham utá, yā́m ábrāhmaṇaḥ prāśnā́ti sā́sya hutáivá bhavati (12)

L'offrande que mange un non-brahmane est une offrande renversée. Pour ce cas Vaṣiṣṭha a vu une expiation : < en disant > « ô toi qui es de couleur rougeoyante, accorde ta protection », < le sacrifiant > doit toucher le gâteau sacrificiel. « Que celui à qui revient une part, < y > ait part ; que celui à qui ne revient pas de part, n' < y > ait pas part ; cette offrande est pour les brahmanes inspirés par le Soma, buveurs de Soma, ici elle ne revient pas aux non-brahmanes ; que mon acte < sacrificiel > ne soit pas détruit, que mon don ne périsse pas » : < avec ces mots > il établit le sacrifice, non renversé, non perturbé, dans ceux-là seuls qui sont dignes de recevoir la *dākṣiṇā́* (= les brahmanes) ; < l'offrande > que le non-brahmane mange a bien été offerte par lui.

APPENDICE 2 DE LA DEUXIÈME PARTIE

Ancienneté comparée des trois versions (Maitrāyaṇī S, Kāṭhaka S, Taittirīya S) traitant du rôle du sacrifiant dans le sacrifice du Darśapūrṇamāsa

Dans la Maitrāyaṇī Saṃhitā, la section consacrée au rôle du sacrifiant (comportant *mantra* et prose de style *brāhmaṇa*) dans le Darśapūrṇamasa s'appelle le Yajamāna-brāhmaṇa et occupe le chapitre 4 du premier *kāṇḍa*. Elle est donc située au début de l'ouvrage, à la différence de la section en prose commentant les *mantra* prononcés *par les officiants yajur-védiques* de ce rituel, laquelle se trouve dans le quatrième et dernier *kāṇḍa* (ou *kāṇḍa* dit *khila*, « supplémentaire »). On essaiera ici d'établir que c'est le Yajamāna-brāhmaṇa qui reflète l'état le plus ancien du Darśapūrṇamāsa qui nous soit parvenu, étant antérieur aux sections des autres Saṃhitā du Yajur-veda Noir traitant le même sujet. On tentera de plus de montrer que le passage parallèle à la MS se trouvant dans la KS est antérieur à celui de la TS.

1. Comparaison entre les trois versions parallèles du plan de la liste de *mantra* et du plan du *brāhmaṇa* correspondant

On peut déjà établir l'antériorité du Yajāmana-brāhmaṇa de la MS par rapport aux parallèles dans la KS et la TS, en comparant dans le détail le plan suivi par les trois versions.

Le Yajāmana-brāhmaṇa se divise en deux parties, la première donnant la liste des *mantra* prononcés par le sacrifiant, la seconde des explications en prose de style *brāhmaṇa* concernant ces *mantra* et le rituel en général. Mais derrière cette construction apparemment rigoureuse se cache un plan assez mal ordonné, par suite d'ajouts à un matériau initial.

A. D'une part, la liste des *mantra* dans la MS se subdivise elle-même en deux parties hétérogènes.

Dans un premier temps, depuis I, 4, 1 : 47, 1 jusqu'à I, 4, 3 : 50, 16, les formules apparaissent dans l'ordre chronologique de leur utilisation dans le sacrifice, couvrant le sacrifice depuis son début (la veille) jusqu'aux rites de clôture inclus. Tout va bien, donc. Mais dans un second temps (depuis I, 4, 3 : 50, 16 jusqu'à I, 4, 4 : 52, 8), le texte se poursuit avec une liste supplémentaire de formules (probablement rajoutée après coup, en plusieurs étapes, au fur et mesure que le rite se complexifiait), qui est étrangère à tout ordonnancement

chronologique : on y trouve deux *mantra* accompagnant l'usage du balai rituel (*vedá*) à la fin de l'offrande aux épouses des dieux (*patnīsaṃyājá*) – laquelle suit le rite principal[1], mais a lieu avant les rites de clôture ; un *mantra* à réciter à l'extrême terme du sacrifice ; différents *mantra* en rapport avec l'offrande aux épouses des dieux et/ou le rôle de l'épouse du sacrifiant, qui se rapportent à des stades du rite antérieurs au moment du sacrifice aux épouses des dieux où le balai est manipulé ; deux *mantra* d'expiation pour les erreurs rituelles ; un *mantra* pour le prélèvement du *ghī* (*ājya-gráhaṇa*) à effectuer avant que ne commence le rite principal. Ceci est rendu visible par le schéma suivant.

Schéma n°1 : <u>la liste des *mantra* au début de MS I, 4</u>

- I, 4, 1 : 47, 1-2

mámāgne várco vihavéṣv astu vayáṃ tvéndhānās tanvàṃ puṣema /
máhyaṃ namantāṃ pradíśaś cátasras tváyā́dhyakṣeṇa pŕ̥tanā jayema // (invocation en déposant une bûche sur le feu *āhavanī́ya*, le jour précédant les offrandes)
(sera commenté en I, 4, 5 : 52, 11)

- de I, 4, 1 : 47, 3 à I, 4, 2 : 49, 4 (nous ne reproduisons pas le détail ici, qui suit l'ordre de déroulement du rite)

(sera commenté, en suivant l'ordre des *mantra* : de I, 4, 5 : 52, 15 à I, 4, 7 : 55, 14)

- de I, 4, 3 : 49, 5 à I, 4, 3 : 50, 16

yé devā́ yajñahánaḥ pr̥thivyā́m adhy ā́sate /(…) ténāgne tvám utá vardhayā mā́m̐ sajātā́nāṃ mádhye śráiṣṭhyā ā́ dhehi mā // (formules dites *atīmokṣa*, récitées à la clôture du sacrifice en adorant les trois feux)
(sera commenté en I, 4, 8 : 55, 15 à 18)

Liste de *mantra* supplémentaires

- I, 4, 3 : 50, 16-18

vedò 'si védo mā ā́bhara tr̥3ptò 'háṃ // (…) vedó vā́jaṃ dadātu me (à la fin de la dernière partie du sacrifice dédiée aux épouses des dieux (*patnīsaṃyājá*) le balai est tendu à l'épouse ; d'après MŚS I, 3, 5, 15-16 ces *mantra* dédiés au balai sont utilisés dans un dialogue entre le *hótr̥* et l'épouse du sacrifiant).
(sera commenté de I, 4, 8 : 55, 18 à I, 4, 8 : 56, 4)

- I, 4, 3 : 51, 1

nír dviṣantaṃ nír árātiṃ daha, rudrā́s tvā yachann, ādityā́s tvā str̥ṇan (d'après MŚS I, 4, 3, 4 le premier *mantra* est récité lorsque le balai est défait et ses pailles sont éparpillées sur le sol, avant que le sacrifiant ne mange sa part du gâteau).
(l'idée, sinon les *mantra*, sera commentée en I, 4, 8 : 56, 4 à 8)

- I, 4, 3, 51, 2-3

gómaṃ agné 'vimaṃ aśvī́ yajñó nr̥vátsakhā sádam íd apramr̥ṣyáḥ /
íḍāvān eṣó asura prajā́vān dīrghó rayíḥ pr̥thubudhnáḥ sabhā́vān // (toute dernière formule du sacrifice selon MŚS I, 4, 3, 19)
(sera commenté en I, 4, 8 : 56, 8-10)

[1] c'est-à-dire l'offrande d'une portion des gâteaux sacrificiels dans le feu, puis le partage de l'Iḍā. Sur l'offrande aux épouses des dieux et la manipulation du balai rituel qui a lieu à ce stade du sacrifice, voir S. Jamison, *Sacrificed Wife / Sacrificer's Wife : Women, Ritual and Hospitality in Ancient India* (1996), pp. 50-51 et 59-61.

- I, 4, 3 : 51, 4-6

sáṃ pátnī pátyā sukṛtéṣu gachatāṁ yajñásya yuktáu dhúryā abhūthām //
āprīṇānáu vijáhatā árātiṃ diví jyótir uttamám ấ rabhethāṁ svấhā // (selon MŚS I, 3, 5, 5, formule prononcée par l'*adhvaryú* au cours de la libation de l'offrande aux épouses des dieux, cependant que l'épouse du sacrifiant le touche par-derrière ; ceci a lieu avant qu'on lui tende le balai)
(sera commenté en I, 4, 8 : 56, 10-11)

- I, 4, 3 : 51, 7

pátni patny eṣá te lokó, námas te astu, mấ mā hiṁsīr (on indique à l'épouse du sacrifiant sa place près du feu : d'après MŚS I, 2, 5, 10, ceci a lieu au début du jour principal, au moment de l'arrangement du terrain sacrificiel, avant même que le *pravará* ne soit récité)
(sera commenté en I, 4, 8 : 56, 11-14)

- I, 4, 3 : 51, 7-9

yấ sárasvatī veśayámanī tásyai svấhā // yấ sárasvatī veśabhagínā tásyās te bhaktivấno bhūyāsma // (selon MŚS I, 3, 5, 12, après l'offrande aux épouses des dieux, et avant que le balai ne soit tendu à l'épouse, l'*adhvaryú* offre la balle du grain dans le feu *dakṣiṇāgní* avec le premier *mantra*, et le sacrifiant s'essuie le visage avec le second).
(sera commenté en I, 4, 8 : 56, 14-17)

- I, 4, 3 : 51, 10-12

ayấś cāgné 'sy anabhiśastiś ca satyám it tvám ayấ asi /
ayấḥ sán mánasā kṛ3ttò 'yấḥ sán havyám ūhiṣe 'yấ no dhehi bheṣajáṁ svấhā // (*mantra* d'expiation pour les erreurs rituelles, prononcé par le *hótṛ* qui fait une libation de *ghī* après que les pailles du balai ont été répandues à terre selon MŚS I, 3, 5, 20).
(sera commenté en I, 4, 8 : 56, 17 à 57, 2)

- I, 4, 4 : 51, 13-16

devấn jánam agan yajñás, táto mā yajñásyāśīr ấgachatu, pitr̥̄n (…) manu3ṣyàn (…) apá óṣadhīr vánaspatīn (…) pañcajanáṃ jánam agan yajñás, táto mā yajñásyāśīr ấgachatu (selon MŚS III, 1, 20 il s'agit d'un *mantra* utilisé quand on doit se débarrasser d'une offrande de *ghī* qui a été renversée lors d'une erreur de manipulation)
(sera commenté en I, 4, 9 : 57, 3-5)

- I, 4, 4 : 51, 16 à 52, 6

pañcānấṃ tvā vấtānāṃ dhartrấya gr̥hṇāmi (…) pañcānấṃ tvā pañcajanấnāṃ dhartrấya gr̥hṇāmi caróstvā páñcabilasya dhartrấya gr̥hṇāmi // dhấmāsi priyáṃ devấnām ánādhr̥ṣṭaṃ devayájanam / devấvītyai tvā gr̥hṇāmi // (selon MŚS I, 4, 1, 15, le sacrifiant récite cette formule lorsque l'*adhvaryú* prélève du *ghī* pour le déposer dans les cuillères sacrificielles ; ceci a lieu vers le début du jour principal, au moment de l'arrangement du terrain sacrificiel, avant même que le *pravará* ne soit récité)
(sera commenté en I, 4, 9 : 57, 5-16)

- I, 4, 4 : 52, 7-8

bhűr asmấkaṁ havyáṃ devấnām āśíṣo yájamanasya, devátābhyas tvā devátābhir gr̥hṇāmi (suite du précédent)
(sera commenté en I, 4, 9 : 57, 16-19)

B. D'autre part, les commentaires en prose contenus dans le Yajamāna-brāhmaṇa de la MS sont eux aussi divisés en deux parties hétérogènes.

Dans une première partie (de I, 4, 5 : 52, 9 à I, 4, 9 : 57, 19) les *mantra* de la totalité de la liste précédente sont commentés un par un, en suivant l'ordre dans lequel ils se trouvent

(comme le montre aussi le schéma n°1) ; en particulier, les *mantra* contenus dans la partie supplémentaire de la liste sont expliqués exactement dans l'ordre où ils sont répertoriés, qui est en fait une absence d'ordre. Tout au début, le texte mentionne une problématique d'importance (nous étudierons ce thème de façon plus approfondie d'ici peu), à savoir celle du *gráha* (littéralement : « saisie ») des divinités honorées dans le sacrifice, c'est-à-dire de leur appropriation par le sacrifiant : le Darśapūrṇamāsa est un rite où les sacrifiants sont susceptibles d'entrer en concurrence, lorsque des *yájamāna* habitent trop proches les uns des autres dans l'espace, les dieux n'assisteront au sacrifice que d'un seul d'entre eux, il faut donc être celui qui, entre tous, réussira à « s'emparer » des dieux pour les amener à son sacrifice[2].

Dans une seconde partie, le texte en prose prend la forme d'une accumulation de développements supplémentaires. D'abord, en I, 4, 10, on trouve une série de remarques hétéroclites sur divers sujets qui concernent certes le sacrifiant mais ne sont pas en rapport avec les *mantra* qu'il prononce ; le thème du *gráha* des divinités est abordé une *nouvelle* fois ; certains détails du sacrifice sont également expliqués, alors même qu'ils ne relèvent pas du rôle du sacrifiant. Puis, de I, 4, 10 à I, 4, 13, le texte propose diverses explications ésotériques visant essentiellement à assurer la réussite du sacrifice, et – ce qui est un point remarquable – il introduit quelques *mantra* supplémentaires à prononcer par le sacrifiant, qui ne figuraient pas dans la liste de départ ; ceci indique suffisamment le caractère supplémentaire de cette deuxième partie du *brāhmaṇa* en prose (il correspond à un stade ultérieur du développement du rituel). Par exemple, en I, 4, 11, on trouve le *mantra* invoquant les « ancêtres qui sont des dieux » (*dévāḥ pítaraḥ*), que le sacrifiant doit réciter pour éviter que le bénéfice de son sacrifice n'aille à ses ancêtres divinisés, au moment où la liste de ces derniers est récitée. Ou bien, en I, 4, 12, le texte propose un procédé à mettre en œuvre si le sacrifiant n'est pas un brahmane : si un non-brahmane mange une part du gâteau sacrificiel, cela équivaut normalement à un cas où l'offrande est « renversée » (*skanná*), c'est-à-dire gâchée parce qu'elle a échappé aux procédures réglées du sacrifice ; mais il est possible de conjurer cette éventualité à l'aide d'une expiation spéciale : le sacrifiant doit toucher le gâteau sacrificiel en s'adressant à celui-ci au moyen du *mantra* : « ô toi qui es de couleur rougeoyante, accorde ta protection » (*brádhna pāhí*), ce qui sous-entend que le *puroḍāśá* (gâteau sacrificiel) est ici symboliquement assimilé au Soleil.

C. En comparant le plan du Yajamāna-brāhmaṇa de la MS avec les sections de la KS consacrées au rôle du sacrifiant, on constate que la KS a réutilisé les contenus de la MS, mais en les ordonnant (en partie) et en les complétant par du matériel nouveau.

La KS reprend la liste des *mantra* de la MS (avec parfois des variantes de détail, et en rajoutant des formules inédites), mais elle rétablit l'ordre correct dans lequel ils doivent être prononcés, en insérant à leur place normale dans la séquence rituelle les formules utilisées pour les offrandes aux épouses des dieux, ou le *mantra* conclusif *gómaṃ agné*, qui dans la MS avaient été rajoutés pêle-mêle à la suite des *mantra* de la liste primitive. De plus, certains des *mantra* nouveaux que la MS avait introduits dans la deuxième partie du *brāhmaṇa* en prose se trouvent cette fois-ci intégrés par la KS dans la liste, à la place normale qu'ils occupent au sein de la séquence rituelle. C'est le cas pour le *mantra* invoquant les « ancêtres qui sont des dieux », mais aussi pour le *mantra* d'expiation à prononcer si un sacrifiant non-brahmane doit manger une part du gâteau sacrificiel.

[2] Cette notion est explicitée dans l'Āpastamba Śrauta-sūtra XIV, 20, 4 (qui est cependant un texte tardif comparé à ceux que nous étudions ici).

Ce dernier cas mérite une étude à part. Dans la KS V, 2, la formule utilisée est un peu différente : au lieu du *brádhna pāhí* (« ô toi qui es de couleur rougeoyante, accorde ta protection ») de la MS I, 4, 12, on a *bradhna pinvasva* (« ô toi qui es de couleur rougeoyante, enfle » – ou bien : « fais abonder »). Le mot-à-mot de la version de la MS est plus logique que celui de la KS, car l'appel à la protection est bien la démarche qui est la plus appropriée, s'agissant d'une expiation ; on pourrait même douter que la formule de la KS constitue vraiment une expiation pour la consommation du gâteau par un non-brahmane, si la suite du texte n'ajoutait explicitement : *bhajatāṃ bhagī mābhāgo bhakta ye brāhmaṇās somyās teṣām idaṁ havir nāsomyasyāpy asti*, c'est-à-dire : « que celui à qui revient une part, y ait part ; que celui à qui ne revient pas de part, n'y ait pas part ; cette offrande est pour les brahmanes inspirés par le *soma*, elle n'est pas pour ceux qui ne sont pas inspirés par le *soma* » – une formule qu'on trouve presque identique en MS I, 4, 12 (dans la partie en prose !). Non seulement le mot-à-mot de la version de la KS (*bradhna pinvasva*) apparaît moins justifié que celui de la MS (*brádhna pāhí)*, mais on pourrait de plus trouver inappropriée la démarche de la KS, qui intègre dans la séquence *normale* du rituel un *mantra* qui, par nature, s'applique à un cas particulier, à savoir celui où le sacrifiant n'est pas brahmane. Dans la MS, par contre, il s'agit bien d'une formule donnée en appendice, à utiliser dans les cas où elle est pertinente. La formulation de la MS, étant la plus convenable à l'usage qui doit en être fait, transmet selon toute vraisemblance la forme originelle du *mantra*. La KS a réutilisé celui-ci, mais le moment du rituel où elle l'a intégré a entraîné, par attraction, l'emploi du mot « *pinvasva* » dans la formule d'expiation : cette dernière y est prononcée immédiatement après que le sacrifiant a demandé à l'Iḍā de lui accorder des bénédictions, à l'aide du terme « *pinvasva* » (au sens de « fais abonder »), plusieurs fois répété ; par exemple : *brahma tejo me pinvasva, kṣatram ojo me pinvasva*, (« fais abonder mon pouvoir brahmanique et mon rayonnement, fais abonder mon pouvoir temporel et mon énergie »), etc… On voit d'autre part que le texte de la KS, réunissant le *brahma* et le *kṣatra*, le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, cherche à employer des formules qui synthétisent le cas où le sacrifiant est un brahmane et celui où il est un *kṣatriya*. C'est sans doute dans le même esprit que les Kāṭhaka ont souhaité que la forme normale du rite intègre le cas où le sacrifiant n'est pas brahmane, en y incluant l'expiation adéquate.

Si, comme nous le défendons ici, une formule d'expiation initialement contenue dans un passage en prose *brāhmaṇa* de la MS a bien été intégrée par la suite dans la liste des *mantra* de la KS, cela entraîne une conséquence d'importance : la forme finale des *mantra* de la KS est ici *postérieure* à la rédaction d'une section en prose de la MS, ce qui s'oppose à la thèse défendue par Witzel, selon laquelle tous les *mantra* yajur-védiques, quelle que soit l'école dont ils relèvent, remontent à une période linguistique *antérieure* aux passages en prose des Saṃhitā du Yajur-veda Noir[3]. La conclusion à laquelle nous nous rallions ici est plutôt que la section de la MS consacrée au rôle du sacrifiant dans le Darśapūrṇamāsa, prise dans sa globalité (= *mantra* plus partie en prose), est archaïque, si bien qu'elle a précédé la version *finale* des *mantra* contenus dans la section parallèle de la KS, telle qu'elle a été transmise jusqu'à nous.

La distance entre la MS et la KS est directement perceptible au niveau de leurs *mantra* respectifs : un nombre assez important de formules nouvelles est rajouté dans la liste de la KS par rapport à celle la MS, ce qui crée une physionomie générale du rituel beaucoup plus

[3] Voir par exemple « Tracing… » (1989), pp. 124-126.Witzel s'y appuie sur l'idée qu'il y a eu une évolution notable de la langue sanskrite entre la composition des formules et celle des passages en prose. Mais *tous* les *mantra* de la section de la KS que nous étudions ici ne présentent pas nécessairement de caractéristiques linguistiques archaïques les différenciant sur ce point de leur commentaire en prose.

complexe que dans la MS (comme on vient de le voir à propos de l'exemple du contexte où s'intègre le *mantra* : *bradhna pinvasva*). En ce qui concerne les *mantra*, la dépendance de la KS par rapport à la MS ne fait toutefois aucun doute ; elle apparaît par exemple de façon manifeste dans l'unique occurrence (en V, 6) où la KS s'abstient de suivre l'ordre chronologique correct des formules, et se conforme plutôt à l'ordre dans lequel elles s'enchaînent dans la MS I, 4, 4 : il s'agit de la séquence des *mantra* : *devā́n jánam agan yajñás*, et *pañcānā́ṃ tvā vā́tānāṃ dhartrā́ya gṛhṇāmi*. La seconde de ces formules, utilisée pendant que des cuillères de *ghī* sont prélevées dans un récipient (procédure dite *ājya-gráhaṇa*), au cours de la préparation du terrain rituel, aurait dû figurer en KS IV, 14, immédiatement avant le *mantra* prononcé par le sacrifiant lorsqu'on installe les baguettes de clôture autour du feu rituel (*yunájmi tvā bráhmaṇā*)[4]. Au lieu de cela, le texte de la KS mentionne cette formule vers la fin de la liste des *mantra*, immédiatement après la formule d'expiation *devā́n jánam agan yajñás* etc…, se conformant sur ce point à l'ordre (ou plutôt à l'absence d'ordre logique !) de la seconde partie de la liste de la MS.

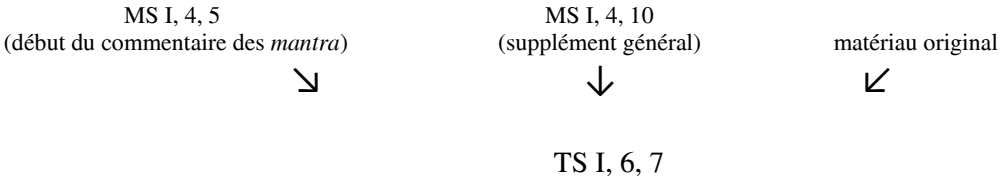
En ce qui concerne la section de la KS consacrée au commentaire en prose des *mantra*, une partie de son matériau suit de très près le contenu de la section parallèle du Yajamāna-brāhmaṇa ; quant au plan du commentaire, le texte de la KS ne procède à aucune autre réorganisation d'ensemble du contenu de la MS que celle qui dépend elle-même de la réorganisation des *mantra* : en d'autres termes, alors que le *brāhmaṇa* de la MS I, 4 était séparé en deux parties distinctes, l'une principale (commentant les *mantra* un par un) et l'autre supplémentaire, la KS conserve la même subdivision. Ainsi, le matériau contenu en MS I, 4, 5-9 (commentaire des *mantra*) est réutilisé par la KS XXXI, 15 - XXXII, 6, et celui figurant en MS I, 4, 10 (début des remarques supplémentaires) est repris (presque mot-à-mot) en KS XXXII, 7, ce passage ayant lui aussi une fonction supplémentaire. (La fin de la partie en prose du Yajamāna-brāhmaṇa de la MS (I, 4, 11-13) – c'est-à-dire la suite du supplément – n'a pas de parallèle dans la KS, sauf pour les passages en prose de la MS qui introduisent un *mantra* nouveau et que la KS réutilise en conséquence à l'intérieur de la partie consacrée à l'explication des *mantra*). On peut résumer ainsi les rapports entre MS et KS :

	↗ 5-9 (commentaire des *mantra*)	// XXXI, 15 – XXXII, 6 (commentaire des *mantra*)	↖	
MS I, 4, 5-13 :	→ 10 (supplément général)	// XXXII, 7 (supplément général)	←	KS XXXI, 15 –
	↘ 11-13 (suite du supplément)	// ∅	↙	XXXII, 7

La TS, quant à elle, pousse la réorganisation des matériaux de la MS une étape plus loin que la KS. Non seulement elle propose une liste de formules parfaitement ordonnée en fonction de la séquence suivie dans le rituel (y compris pour les *mantra* de l'*ājya-gráhaṇa*, qui sont cette fois-ci à leur place correcte, au contraire de ce qui se passe dans la MS et la KS), mais elle réussit à créer une section en prose unifiée qui intègre l'essentiel du contenu de MS I, 4, 10 / KS XXXII, 7 (qui, rappelons-le, constituent des parties supplémentaires à l'intérieur du *brāhmaṇa*) au commentaire des *mantra*. Ainsi, la TS I, 6, 7, qui constitue une présentation des préliminaires du sacrifice (ayant lieu la veille des offrandes), opère une synthèse des informations contenues en MS I, 4, 5 (ou KS XXXI, 15), et en MS I, 4, 10 (ou KS XXXII, 7), tout en procédant à un certain nombre de modifications remarquables. On peut

[4] La raison pour laquelle le texte de la KS ne corrige pas ici l'ordre de la MS, au contraire de ce qu'il fait partout ailleurs, reste très obscure.

résumer ainsi les rapports entre MS et TS à propos des matériaux textuels concernant le thème des préliminaires du sacrifice :



Cet état de fait apparaîtra clairement dans le schéma suivant :

Schéma 2 : <u>le caractère synthétique du texte de TS I, 6, 7</u>
NB Nous donnons ici les passages de la MS auxquels le texte de la TS est parallèle, mais on aurait aussi bien pu citer ceux de la KS, puisque la KS est extrêmement proche de la MS pour les passages considérés.

- *yáthā vái samṛtasomā́ eváṃ vā́ eté saṃṛtayajñā́ yád darśapūrṇamāsáu, kásya vā́ha devā́ yajñám āgáchanti kásya vā ná, bahūnā́ṃ yájamānānāṃ yó vái devátāḥ pū́rvaḥ parigṛhṇā́ti sá enāḥ śvó bhūté yajata* // à **MS I, 4, 5** : 52, 9-11 (modifié)
- *etád vái devā́nām āyátanaṃ yád āhavanī́yo 'ntarā́gnī́ paśūnā́ṃ gā́rhapatyo manuṣyā̀ṇām anvāhāryàpácanaḥ pitṝ́ṇā́m* // à **MS I, 4, 10** : 58, 1-2 (légèrement modifié)
- *agníṃ gṛhṇāti svá evā́yátane devátāḥ párigṛhṇāti tā́ḥ śvó bhūté yajate* // à **MS I, 4, 5** : 52, 12-13 (modifié)
- *vraténa vái médhyo 'gnír vratápatir ...* **matériau propre à la TS**
- *brāhmaṇó vratabhṛ́d, vratám upaiṣyán brūyād ágne vratapate vratáṃ cariṣyāmī́ty, agnír vái devā́nāṃ vratápatis tásmā evá pratiprócya vratám ā́ labhate* // à **MS I, 4, 5** : 52, 15-16 (modifié)
- *barhíṣā pūrṇámāse vratám úpaiti vatsáir amāvāsyā̀yām* // à **MS I, 4, 5** : 52, 13-14 (légèrement modifié)
- *etád dhy ètáyor āyátanam* **matériau propre à la TS**
- *upastī́ryaḥ pū́rvaś cāgnír áparaś céty āhur ; manuṣyā̀ḥ ín nvā́ úpastīrṇam ichánti kím u devā́ yéṣāṃ návāvasānam, úpāsmiñ chvó yakṣyámāṇe devátā vasanti yá eváṃ vidvā́n agním upastṛṇā́ti* // à **MS I, 4, 10** : 58, 3-5 (modifié de façon importante)
- *yájamānena grāmyā́ś ca paśávo'varúdhyā āraṇyā́ś céty āhur, yád grāmyā́n upavásati téna grāmyā́n áva runddhe yád āraṇyásyāśnā́ti ténāraṇyā́n* // à **MS I, 4, 10** : 58, 16-18 (modifié)
- *yád ánāśvān upaváset pitṛdevatyàḥ syād* **matériau propre à la TS**
- *āraṇyásyāśnātīndriyáṃ vā́ āraṇyám indriyámevā́tmán dhatte* // à **MS I, 4, 10** : 18-19 (modifié)
- *yád ánāśvān upaváset kṣódhukaḥ syā́d yád aśnīyā́d rudrò 'sya paśū́n abhí manyetāpò 'śnāti tán névāśitāṃ névā́naśitaṃ ná kṣódhuko bhavati nā́sya rudráḥ pasū́n abhí manyate ; vájro vái yajñáḥ kṣút khálu vái manuṣyàsya bhrā́tṛvyo yád ánāśvān upavásati vájrenaivá sākṣā́t kṣúdhaṃ bhrā́tṛvyaṁ hanti* **matériau propre à la TS**

De même la TS I, 6, 8, pour commenter les procédures sacrificielles du début du jour principal, ainsi que les *mantra* qui y sont prononcés, utilise des matériaux en provenance de MS I, 4, 10 (ou KS XXXII, 7), tout en ajoutant également des développements originaux.

La comparaison des idées contenues en TS I, 6, 7 avec ses sources permet également de mettre en lumière le caractère chronologiquement postérieur de la TS par rapport à la KS et à la MS.

2) Le thème du *gráha* des déités

Le Yajamāna-brāhmaṇa de la MS commence en ces termes son commentaire en prose (I, 4, 5) : « Ce rite de la Nouvelle Lune et de la Pleine Lune est un sacrifice où il y a compétition. Quel est celui projetant de sacrifier, au sacrifice duquel les divinités iront sûrement ? Et quel est celui au sacrifice duquel elles n'iront pas ? Parmi tous ceux qui sacrifient le même jour, c'est celui qui s'empare du feu la veille, qui le lendemain approche les divinités par son sacrifice » (*samṛtayajñó vā́ eṣá yád darśapūrṇamāsáu, kásya vā́ha yakṣyámāṇasya devátā yajñám āgáchanti kásya vā ná, bahūnā́ṁ samānám áhar yájamānānāṁ yáḥ pūrve dyúr agníṃ gṛhṇā́ti sá śvó bhūté devátā abhíyajate*). La suite du texte de la MS explique que c'est parce qu'il « s'empare » (*gṛhṇāti*) du feu (*agní*) situé à l'est de l'aire sacrificielle (c'est-à-dire de l'*āhavanī́ya*) que le sacrifiant opère le *gráha* des divinités. Concrètement, cela veut dire qu'il dépose une bûche dans ce feu pour le faire flamber, en répétant le *mantra* : *mámāgne várco vihavéṣv astu* (Mānava Śrauta-sūtra I, 4, 1, 7).

Le début du passage parallèle dans la KS XXXI, 15 est presque identique à celui de la MS, à quelques détails près (*yakṣyamāṇasya* est omis, *agníṃ* est remplacé par *devatāḥ*, *devátā abhíyajate* est remplacé par *yajñam āgacchanti*)[5] ; quant à la suite, elle contient une addition par rapport à la MS (*agnis sarvā devatāḥ*, « le feu est toutes les divinités ») servant à expliquer pourquoi c'est en s'appropriant le feu qu'on s'empare de toutes les divinités.

Le sens général est identique dans la MS et la KS : puisqu'il y a concurrence entre les sacrifiants voisins pour obtenir la présence des dieux lorsque les offrandes sont faites le jour principal, il faut effectuer le *gráha*, c'est-à-dire l'appropriation des dieux, le jour précédent, *pū́rve dyúḥ*. Ceci veut dire qu'à l'époque où ces textes sont rédigés, la MS et la KS introduisent une nouvelle procédure (accomplir le *gráha* des divinités la veille du sacrifice principal), encore ignorée de la majorité des sacrifiants, qui seront ainsi pris de vitesse. Il faut donc supposer que, dans l'état antérieur du rituel, on procédait au *gráha* des divinités le jour même des offrandes.

De fait, le Yajamāna-brāhmaṇa de la MS garde effectivement la trace de procédures par lesquelles on procédait à l'appropriation des divinités le jour du rituel principal, et non pas la veille : ce *gráha* figure encore en deux endroits différents du schéma sacrificiel du *jour des offrandes*, alors même que la nouvelle procédure prescrit de l'effectuer la veille. Visiblement, il est problématique pour un ritualiste d'abolir complètement un état ancien du rituel ! D'abord, en I, 4, 4, la MS explique la fonction d'un *mantra* que le sacrifiant doit prononcer peu de temps après le début des opérations rituelles effectuées le jour principal : « « Agni, le prêtre *hótṛ*, je le convoque ici » : < avec ces mots > qu'il touche ce au moyen de quoi il se

[5] *samṛtayajño vā eṣa yad darśapūrṇamasau kasya vā ha devatā yajñam āgacchanti kásya vā na bahūnāṁ samānam ahar yajamānānāṃ yo vai devatāḥ pūrve dyur gṛhṇāti tasya śvo bhūte yajñam āgacchanti.*

prépare à verser le matériau oblatoire. C'est là l'appropriation des divinités. Ainsi il s'est approprié les divinités » (*agníṁ hótāram úpa táṁ huvā, íti yéna havír nirvapsyánt syā́t tád abhímṛśed, devátānāṁ vā́ eṣá gráho, devátā vā́ etád agrahīt*). L'instrument sacrificiel qui est touché par le sacrifiant n'est pas précisé ; d'après MŚS I, 4, 1, 13 il s'agit de la cuillère et du van dans lequel le grain va être versé (d'après KS XXXI, 15 : 17, 14, il s'agit d'un « récipient » (*pātra*)). Le contenu complet du *mantra* utilisé ici montre qu'il est particulièrement approprié à s'assurer la présence des dieux à l'orée du sacrifice : « Agni, le prêtre *hótṛ*, je le convoque ici ; les dieux dignes du sacrifice, que nous adorons ici, puissent ces dieux consommer cette mienne offrande, puissent les dieux venir animés de bienveillance » (*agníṁ hótāram úpa táṁ huve devā́n yajñíyān ihá yā́n yájāmahai, vyántu devā́ havíṣo me asyā́ devā́ yantu sumanasyámānāḥ*). Il apparaît donc probable que, dans un état plus ancien du rituel, l'appropriation des dieux avait lieu à ce moment.

A un stade un peu ultérieur du déroulement du sacrifice, on voit apparaître une occurrence supplémentaire du *gráha* des divinités : en MS I, 4, 10, il est dit que le *gráha* des divinités a lieu lorsque, en prononçant le *mantra* « tu es la langue d'Agni qui libère la parole » (*agnér jihvā́si vācó visárjanam*), l'*adhvaryú* « verse le matériau destiné au gâteau sacrificiel » (*puroḍā3śyàn ā́ vapati*), dans le mortier où il va être écrasé. Le texte déclare explicitement – reprenant la formule déjà employée auparavant – que « c'est là l'appropriation des divinités ; ainsi il s'est approprié les divinités » (*devátānāṁ vā́ eṣá gráho, devátā vā́ etád agrahīt*). Quel que soit le caractère obscur du symbolisme associé à cette procédure[6], il est clair que ce passage nous renvoie à un état plus ancien du rituel où l'on ne s'appropriait pas les divinités à l'orée du jour principal, et encore moins la veille. En fait, tout se passe comme si moment du *gráha* n'avait cessé d'être avancé dans le temps, pour permettre au sacrifiant de prendre de vitesse ses concurrents : d'abord opéré au moment où l'on verse les grains dans le mortier, il aurait ensuite été reporté au début du rite principal (lorsque les grains sont déposés dans le van), puis enfin renvoyé au jour précédent. Du moins est-ce là une manière cohérente d'interpréter la triple occurrence de l'appropriation des divinités dans le Yajamāna-brāhmaṇa de la MS.

Le contenu de la KS est sur ce point à peu près identique à celui de la MS. On y retrouve les trois mêmes mentions du *graha* des divinités : le jour précédant le sacrifice (XXXI, 15 : 17, 5-9), lorsque le sacrifiant touche l'ustensile contenant le grain en récitant le *mantra* : *agnir hotopa taṁ huve* (XXXI, 15 : 17, 13-15), et lorsque le grain est versé dans le mortier (XXXII, 7 : 25, 21-22). Cependant, en énonçant la deuxième de ces occurrences, le texte de la KS témoigne d'un certain malaise face à la répétition d'un acte qui est censé avoir déjà eu lieu la veille, car il éprouve le besoin de la justifier en disant : « les divinités sont difficiles à s'approprier, le sacrifice est difficile à s'approprier » (*durgrahā vai devatā durgraho yajñaḥ*). Autrement dit : il est sans doute anormal de répéter une opération rituelle, mais lorsque le succès n'est pas garanti, plusieurs fois valent mieux qu'une. On notera aussi qu'une innovation est opérée ici : ce n'est plus seulement les divinités qu'il s'agit de s'approprier, c'est aussi le sacrifice lui-même, ce qui permet de trouver un début de fonction spécifique à cette seconde procédure de *graha* : toutefois, le texte n'explique pas du tout ce que veut dire dans ce contexte « s'approprier le sacrifice » ou, ce qui revient au même, « se saisir de lui ». Au total, cette remarque insérée dans l'exposé de la KS, et qui est totalement absente de la

[6] Un seul point est clair : le *mantra* « tu es la langue d'Agni qui libère la parole » fait allusion au fait qu'à partir du moment où le grain est jeté dans le mortier, le sacrifiant recouvre le droit de parler librement, ce qui met fin au silence rituel qui lui était prescrit depuis le moment où le grain avait été placé dans le van (au début du rite principal). En revanche, on ne comprend pas en quoi le geste et le *mantra* opèrent une appropriation symbolique des divinités.

MS, trahit une certaine distance réflexive par rapport à des usages hérités, et il est assez tentant de considérer que la KS reprend ici les traditions enseignées dans le Yajamāna-brāhmaṇa de la MS, tout en tentant de les rationaliser.

Le passage de la TS concernant le *gráha* des divinités la veille du jour principal, à savoir I, 6, 7, 1, présente des traits distinctifs par rapport aux versions parallèles de la MS (I, 4, 5 : 52, 9-13) et de la KS (XXXI, 15 : 17, 5-9). Il occupe lui aussi le début du *brāhmaṇa* consacré au rôle du sacrifiant pendant le Darśapūrṇamāsa, qu'il introduit en ces termes : « ainsi que pour les sacrifices du Soma où il y a compétition, de même les sacrifices de la Nouvelle Lune et de la Pleine Lune sont des rites où il y a compétition. Quel est l'homme au sacrifice duquel les dieux iront sûrement ? Et quel est celui au sacrifice duquel ils n'iront pas ? Parmi tous ceux qui sacrifient, celui qui prend possession des dieux le premier, est celui qui leur sacrifiera le lendemain » (*yáthā vái samṛtasomā́ eváṃ vā́ eté saṃṛtayajñā́ yád darśapūrṇamāsáu, kásya vā́ha devā́ yajñám āgáchanti kásya vā ná, bahūnā́ṃ yájamānānāṃ yó vái devátāḥ pū́rvaḥ parigṛhṇā́ti sá enāḥ śvó bhūté yajate*). On remarque, dans la version de la TS, l'ajout (par rapport à la MS et la KS) de *yáthā vái samṛtasomā́*, c'est-à-dire l'établissement d'une analogie avec le sacrifice du Soma, mais surtout le remplacement de *pū́rve dyúḥ* (« le jour précédent ») par *pū́rvaḥ* (« le premier », au nominatif, s'appliquant au sacrifiant). Dans la TS, il n'est plus question d'affirmer que si le *gráha* des divinités a lieu la veille du jour principal, on sera nécessairement le premier sacrifiant à solliciter les dieux le lendemain ; au lieu de cela, le texte dit seulement qu'il faut être « le premier », mais le contexte permet de comprendre qu'il s'agit ici d'être « le premier la veille ». Tous les sacrifiants tentent de s'approprier les dieux le jour précédant les offrandes, et parmi eux c'est celui qui s'y prend le plus tôt qui gagne. Autrement dit, dans l'état du rituel tel que le décrit la TS, la démarche préconisée par la MS et la KS, à savoir celle de procéder à l'appropriation des dieux la veille des offrandes, s'est tellement répandue que la concurrence entre sacrifiants s'est reportée au jour précédant le déroulement du sacrifice. Il s'est donc écoulé suffisamment de temps depuis l'innovation introduite par la MS, pour que celle-ci ait pu être adoptée de façon générale. On voit donc ici que le *brāhmaṇa* de la TS reflète un état du rituel qui est postérieur à celui décrit dans le *brāhmaṇa* de la MS et de la KS.

Dans la suite de son exposé sur le Darśapūrṇamāsa, le texte de la TS conserve une trace de la deuxième occurrence du *gráha* des divinités telle qu'elle figure dans les parallèles de la MS et de la KS, mais il n'est fait aucune mention de la troisième. Plus exactement, la TS I, 6, 8, 3-4 est ici plus proche de la KS XXXI, 15 que de la MS I, 4, 4 lorsqu'elle décrit la deuxième procédure de *gráha* : elle mentionne seulement l'appropriation *du sacrifice*, *yajñásya gráha* (notion introduite, comme nous venons de le voir, par la KS), mais non pas celle des divinités elles-mêmes (le *gráha* des dieux n'apparaissant donc plus dans la TS qu'une seule et unique fois, en I, 6, 7, à propos des opérations effectuées la veille du jour principal). Le passage de la TS n'explique pas plus que celui de la KS en quoi l'appropriation du sacrifice se distingue de celle des divinités : « assurément celui qui après < l' > avoir annoncé aux dieux accomplit le sacrifice, les dieux prennent plaisir à ses oblations ; il doit prononcer le *mantra* "Agni, le prêtre *hótṛ*, je le convoque ici" sur le matériel oblatoire lorsque celui-ci est versé ; après < l' > avoir annoncé aux dieux, il accomplit le sacrifice et les dieux prennent plaisir à son oblation ; ceci est assurément l'appropriation du sacrifice : c'est en s'étant approprié le sacrifice qu'il l'accomplit » (*yó vái devébhyaḥ pratiprócya yajñéna yájate juṣánte 'sya devā́ havyáṁ, havír nirupyámāṇam abhí mantrayetāgníṁ hótāram ihá táṁ huva íti, devébhya evá pratiprócya yajñéna yajate, juṣánte 'sya devā́ havyám, eṣá vái yajñásya gráho gṛhītvaívá yajñéna yajate*). On voit ainsi que la TS se situe ici à l'aboutissement d'une tradition, dont elle a éliminé ce qui

lui paraissait illogique (à savoir le triple *gráha* des divinités) mais conservé ce qui lui paraissait acceptable (à savoir l'association du deuxième *gráha* avec le sacrifice).

3) Le thème des feux rituels

La suite du texte de TS I, 6,7 enchaîne sur des considérations concernant les trois feux utilisés dans le rituel *śrauta*, qui ont leur parallèle en MS I, 4, 10 (début de la partie supplémentaire du *brāhmaṇa*) et en KS XXXII, 7 (appendice au commentaire des *mantra*). Là aussi la différence est significative.

Il existe une première divergence entre la version de la MS et celle de la KS. La MS s'exprime ainsi : « Le < feu > *āhavanī́ya*, c'est là la demeure des dieux. L'espace entre les deux feux, c'est là celle du bétail. Le < feu > *gā́rhapatya*, c'est là celle des hommes, le < feu > *odana-pácana*, c'est là celle des ancêtres. En vérité tous les dieux viennent au sacrifice de celui qui, se préparant à sacrifier, sait ceci. Il dit de joncher d'herbes le feu de l'est (*āhavanī́ya*) et celui de l'ouest (*gā́rhapatya*). Les hommes ont un nouveau séjour. Il a préparé un nouveau séjour qui est agréable, de manière à ce que ce dernier soit convenable pour le sacrifice » (*devátānāṁ vā́ etád āyátanaṁ yád āhavanī́yo, yád antarā́gnī́ tát paśūnā́ṃ, manuṣyā̀ṇāṃ gā́rhapatyaḥ, pitṝ́ṇā́m odanapácanaḥ, sárvā ha vā́ asya yakṣyámāṇasya devátā yajñám ā́ gachanti yá evā́ṁ véda ; pū́rvaṁ cāgním áparaṁ ca páristarītavā́ āha, manuṣyā̀ṇāṁ vái návāvasānaṃ, priyáṁ návāvasānam evā́kar medhyatvā́ya*). Ce passage est très étonnant à première vue : la symbolique des trois feux y est présentée comme un savoir ésotérique susceptible d'opérer une sorte de *gráha* subtil des divinités (une méthode d' « appropriation » de plus ! ou bien simplement une condition à remplir pour que les dieux acceptent de venir ?), alors qu'en fait elle constitue la base même du culte *śrauta*, et qu'elle tient plutôt de l'évidence que d'une doctrine cachée. En effet il est clair que le feu *āhavanī́ya* est associé aux dieux, puisqu'il a pour fonction de recevoir les offrandes qui leur sont destinées ; que le feu *odanapácana* est associé aux ancêtres, puisqu'il est situé au sud, qui est considéré comme la direction de la résidence des ancêtres ; quant au feu *gā́rhapatya*, son nom même indique qu'il est associé au maître de maison, donc à la famille humaine à laquelle il appartient. La seule explication de cette apparente anomalie nous semble être la suivante : ce passage en prose de la MS est si ancien qu'il remonte à une époque où le culte de type *śrauta* n'a été formalisé que depuis peu de temps, si bien qu'il n'est pas encore très répandu et que tous les sacrifiants ne sont pas encore familiarisés avec ses fondamentaux. Par ailleurs, on notera que le sens de la fin du passage de la MS n'est pas tout à fait clair : certes, le texte y mentionne l'opération par laquelle on jonche d'herbes sacrées *darbhá* le pourtour des feux rituels, mais il y est également dit que le nouveau séjour (*náva-avasāna*) qui est préparé est celui des hommes, ce qui semble faire allusion à l'utilisation des herbes *darbha* pour fabriquer les sièges où s'installent les prêtres et le sacrifiant, à proximité du feu *āhavanī́ya*[7] ; le texte se clôt alors avec l'idée que le nouveau séjour est « agréable » (*priyá*) et fait « de manière à être convenable pour le sacrifice » (*medhyatvā́ya*), et ici on ne sait pas trop si c'est aux hommes qu'il est agréable (conformément à la phrase précédente, qui associe le « nouveau séjour »

[7] Cf. la note 1 de Thite à la p. 38 de sa traduction de l'Āpastamba Śrauta-sūtra (2004). Une autre interprétation possible du fait que les hommes ont une « nouvelle demeure » est qu'ils doivent passer la nuit précédant le jour principal du sacrifice dans la hutte où se trouvent les feux rituels (le sacrifiant dans la hutte de l'*āhavanī́ya* et sa femme dans celle du *gā́rhapatya*).

avec « les hommes »), ou bien aux dieux (comme il est en quelque sorte logique, puisque le sacrifice est fait pour être agréable aux dieux). Cette seconde hypothèse signifierait alors que le feu *ahavanīya*, qui a été présenté peu de temps auparavant comme la demeure (*āyátana*) des dieux, est en fait un « nouveau séjour » pour eux, dans la mesure où c'est pendant la durée du sacrifice qu'ils vont y résider.

La KS suit d'assez près la MS, tout en opérant une modification significative : « Ce < feu > *āhavanīya*, c'est là la demeure des dieux. L'espace entre les deux feux, c'est celle du bétail. Le < feu > *gārhapatya*, c'est celle des hommes, le < feu > *anvāhārya-pacana* c'est celle des ancêtres. Il dit de joncher d'herbes le feu de l'est (*āhavanīya*) et celui de l'ouest (*gārhapatya*). Les hommes ont assurément un nouveau séjour. Ils ont préparé un nouveau séjour qui est agréable, de manière à ce que ce dernier soit convenable pour le sacrifice. En vérité tous les dieux viennent au sacrifice de celui qui, se préparant à sacrifier, sait ceci » (*devatānāṃ vā etad āyatanaṃ yad āhavanīyo yad antarāgnī tat paśūnāṃ manuṣyāṇāṃ gārhapatyo 'nvāhāryapacanaḥ pitṝṇāṃ, pūrvaṃ cāgnim aparaṃ ca paristarītavā āha, manuṣyāṇām in nvai navāvasānaṃ, priyaṃ navāvasānam evākran medhyatvāya, sarvā ha vā asya yakṣyamāṇasya devatā yajñam āgacchanti ya evaṃ veda*). On voit que dans la KS, la connaissance de la symbolique des trois feux *śrauta* n'est pas présentée comme un savoir ésotérique permettant de réaliser une appropriation subtile des déités, ce qui peut s'expliquer en supposant que ce passage est plus tardif que son parallèle dans la MS, et qu'à l'époque où il a été rédigé, la signification des feux était devenue si connue qu'elle ne pouvait plus être présentée comme un savoir ésotérique efficace. Certes, on retrouve dans la KS la même formule que dans la MS (« en vérité tous les dieux viennent au sacrifice de celui qui, se préparant à sacrifier, sait ainsi »), mais elle y est n'y est pas à la même place que dans la MS : elle est appliquée à la connaissance du fait que les hommes (et les dieux ?) ont une « nouvelle demeure », qui est « agréable », et appropriée au sacrifice. On a l'impression que la KS souhaite rester aussi proche que possible de sa source (la MS) mais ne peut la suivre jusqu'au bout ; elle va alors chercher à construire une solution à ce problème, qui semble au demeurant assez peu claire : en effet, en quoi le passage traitant des « nouvelles demeures » peut-il receler un savoir susceptible d'opérer le *graha* des déités ? En fait, pour que la démarche fasse un minimum sens, il faut supposer que c'est aux dieux que la nouvelle demeure est agréable, et que c'est la connaissance de ceci qui permet de se les approprier ; toutefois, le texte de la KS ne formule pas cette idée de façon claire et explicite.

L'ensemble du matériau contenu dans la KS est ensuite complètement réorganisé par la TS I, 6, 7, qui ce faisant affirme son originalité, même si les éléments empruntés restent encore reconnaissables. Après avoir rappelé (en s'inspirant de MS I, 4, 5 / KS XXXI, 15, comme nous l'avons vu plus haut) que celui des sacrifiants qui réussira à s'approprier les dieux est celui qui sera le premier à opérer leur *gráha* la veille du sacrifice, le texte de la TS se poursuit ainsi : « Le < feu > *āhavanī́ya*, c'est là la demeure des dieux. L'espace entre les deux feux, c'est celle du bétail. Le < feu > *gā́rhapatya* c'est celle des hommes, le < feu > *anvāhārya-pácana*, c'est celle des ancêtres. Il s'empare du feu, c'est dans leur demeure même qu'il s'approprie les divinités, il leur offre le sacrifice le lendemain venu » (*etád vái devā́nām āyátanaṃ yád āhavanī́yo 'ntarā́gnī́ paśūnā́ṃ gā́rhapatyo manuṣyā̀ṇām anvāhāryapácanaḥ pitṝṇā́m ; agníṃ gṛhṇāti svá evā́yátane devátāḥ párigṛhṇāti, tā́ḥ śvó bhūté yajate*). Ici, la connaissance de la symbolique des trois feux est énoncée avec les mêmes termes que dans la KS ; de même que dans la KS, elle n'est pas présentée comme une connaissance permettant d'obtenir le *gráha* des divinités – ici, celui qui s'approprie le feu et les dieux n'y parvient pas parce qu'il « sait ainsi » (comme le pense la MS), mais sans doute parce qu'il dépose la bûche dans le feu *āhavanī́ya* la veille du rite, selon la procédure normale pour le *gráha* des déités

dans la TS (et parce qu'il est chronologiquement le premier à le faire, ainsi que la TS l'a auparavant dit en commençant ce développement ?). Alors que la KS laissait sans fonction propre l'énoncé de la signification des feux *śrauta*, la TS le réemploie dans un contexte qui permet de l'utiliser d'une façon logique, à savoir pour expliquer la raison pour laquelle c'est en « s'emparant » du feu *āhavanī́ya* que l'on peut s'approprier les divinités : en effet, puisque l'*āhavanī́ya* est la demeure des dieux, « c'est dans leur demeure même qu'il s'approprie les divinités ». Ainsi la TS peut-elle combler le vide qu'avait créé dans la KS la suppression de la fonction ésotérique dévolue par la MS à la connaissance des feux.

Le *brāhmaṇa* de la TS, qui est dès le début composé de manière à commenter les *mantra* et les opérations rituelles en suivant strictement leur ordre chronologique, intercale un développement sur la prise du vœu (*vratá*) d'accomplir le rituel, avant d'évoquer la manière de joncher les feux d'herbes la veille du jour du sacrifice : « le feu de l'est (*āhavanī́ya*) et celui de l'ouest (*gā́rhapatya*) doivent être jonchés d'herbes, dit-on ; assurément les hommes aiment ce qui est jonché d'herbes, combien plus les dieux, qui ont une nouvelle demeure ; les dieux résident auprès de celui qui, s'apprêtant à sacrifier le lendemain, jonche le feu d'herbes en sachant ainsi » (*upastī́ryaḥ pū́rvaś cāgnír áparaś céty āhur ; manuṣyā̀ḥ ín nvā́ úpastīrṇam ichánti kím u devā́ yéṣāṃ návāvasānam, úpāsmiñ chvó yakṣyámāṇe devátā vasanti yá evā́ṃ vidvā́n agním upastṛ́ṇāti*). Ce passage trahit l'influence de la KS, même s'il n'en reproduit pas le mot-à-mot : là aussi, il est fait mention d'une « nouvelle demeure » (*návāvasāna*), en rapport avec laquelle il est proposé une connaissance ésotérique qui permettra au sacrifiant d'obtenir que les dieux viennent le lendemain assister à son sacrifice[8]. Mais là où le texte de la KS restait obscur, car il n'expliquait pas si c'est aux hommes ou aux dieux que cette demeure est « agréable », et en quoi il y avait là matière à un savoir capable d'attirer les dieux, les rédacteurs de la TS ont tenté d'opérer une clarification, maladroite peut-être, mais en tout cas appuyée sur une tentative de construire une psychologie des dieux : ce sont certes à la fois les dieux et les hommes qui aiment une résidence jonchée d'herbe, mais ici l'important est qu'elle plaît aux dieux, et grâce à cette connaissance, le sacrifiant, lorsqu'il fait installer la jonchée d'herbe autour des feux, sait qu'il offre par là un nouveau séjour qui est agréable aux divinités ; il semble donc qu'ici, ce qui va au final retenir les dieux à son sacrifice, c'est l'*intention consciente* qu'a le sacrifiant de leur plaire en leur présentant un confortable espace pour s'installer. Autrement dit, pour être sûr d'attirer les dieux, le sacrifiant doit se préoccuper de leur confort quand il accomplit les rites prescrits (l'accomplissement mécanique des gestes rituels ne suffit pas).

On voit ainsi dans ce passage comment la rédaction de la TS intervient postérieurement à celle de textes comme la MS et la KS, qui n'avaient pas le même souci de construire une explication claire, synthétique et bien ordonnée du rituel.

4) Les pas de Viṣṇu

Pour terminer, nous allons donner un exemple de comparaison entre les trois versions parallèles d'un même groupe de *mantra* : il nous permettra de constater que le Yajamāna-brāhmaṇa de la MS contient la plus ancienne, que celle de la KS reste assez proche du mot-à-

[8] Une autre ressemblance de ce passage de la TS avec son parallèle dans la KS est l'usage du curieux amas de particules *ín nvā́* (= *ít nú vái*), absent du parallèle dans la MS.

mot d'origine de ces formules, tout en introduisant une innovation majeure visant à les développer, et qu'enfin la TS reprend l'innovation de la KS, mais cette fois en n'hésitant pas à modifier plus profondément la formulation même des *mantra*.

Il s'agit des formules prononcées par le sacrifiant lorsqu'il effectue les « trois pas de Viṣṇu » – ou plutôt faudrait-il dire les « pas de Viṣṇu » car c'est seulement dans le Yajamāna-brāhmaṇa de la MS qu'ils sont au nombre de trois. Sachant que l'hymne I, 154 de la Ṛg-veda Saṃhitā affirme que l'exploit de Viṣṇu consiste à avoir parcouru l'univers en trois pas, il ne fait guère de doute que la version d'origine de la formule associée au rite est celle qui se trouve dans la MS, où les pas sont bien au nombre de trois :

MS I, 4, 2 : 48, 14-16
(1) *víṣṇuḥ pṛthivyā́ṁ vyàkraṁsta gāyatréṇa chándasā, nírbhaktaḥ sá yáṃ dviṣmó*
Viṣṇu a arpenté la terre à l'aide du mètre *gāyatrī*, exclu < en soit > celui que nous haïssons.
(2) *víṣṇur antárikṣe vyàkraṁsta tráiṣṭubhena chándasā, nírbhaktaḥ sá yáṃ dviṣmó*
Viṣṇu a arpenté l'espace intermédiaire à l'aide du mètre *tṛiṣṭubh*, exclu < en soit > celui que nous haïssons.
(3) *víṣṇur diví vyàkraṁsta jā́gatena chándasā, nírbhaktaḥ sá yáṃ dviṣmó*
Viṣṇu a arpenté le ciel à l'aide du mètre *jagatī*, exclu < en soit > celui que nous haïssons.

Les trois pas correspondent à une ascension à travers les trois mondes : la terre (*pṛthivī́*), l'espace intermédiaire (*antárikṣa*), et le ciel (*dív*), et chacun de ces pas a été effectué au moyen d'un mètre poétique (*chándas*) particulier – ce qui semble signifier que la force de Viṣṇu, c'est la parole sacrée elle-même.

Mais le texte de la KS, tout en restant assez proche du mot-à-mot des formules de la MS, introduit ce qui est visiblement une innovation, à savoir l'existence d'un *quatrième* pas, destiné à parcourir *diśas*, c'est-à-dire les « directions » de l'espace. Il s'agit en quelque sorte de la totalité de l'espace universel, envisagée cette fois dans son extension latérale (plutôt que dans sa hauteur) ; par ce quatrième pas, Viṣṇu affirme son omniprésence :

KS V, 5 : 49, 19-22
(1) *pṛthivīṃ viṣṇur vyakraṁsta gāyatreṇa chandasā, nirbhakto yaṃ dviṣmo*
Viṣṇu a arpenté la terre à l'aide du mètre *gāyatrī*, exclu < en soit > celui que nous haïssons.
(2) *antarikṣaṃ viṣṇur vyakraṁsta traiṣṭubhena chandasā, nirbhakto yaṃ dviṣmo*
Viṣṇu a arpenté l'espace intermédiaire à l'aide du mètre *triṣṭubh*, exclu < en soit > celui que nous haïssons.
(3) *divaṃ viṣṇur vyakraṁsta jāgatena chandasā, nirbhakto yaṃ dviṣmo*
Viṣṇu a arpenté le ciel à l'aide du mètre *jagatī*, exclu < en soit > celui que nous haïssons.
(4) *diśo viṣṇur vyakraṁstānuṣṭubhena chandasā, nirbhakto yaṃ dviṣmo*
Viṣṇu a arpenté les directions à l'aide du mètre *anuṣṭubh*, exclu < en soit > celui que nous haïssons.

Quant à la version de la TS, elle mentionne les *quatre* mêmes pas de Viṣṇu que la KS, mais les formules qui y sont proposées ont subi un développement par lequel elles s'écartent de la version d'origine : désormais, le sacrifiant, au lieu de prononcer à chaque pas une phrase qui proclame directement l'exploit de Viṣṇu, va d'abord s'adresser au pas divin pour exalter sa capacité de détruire les adversaires, puis annoncer qu'il s'identifie lui-même à Viṣṇu

lorsqu'il effectue ce rite. Bien entendu, une telle identification du sacrifiant à la divinité était déjà présente de façon implicite dans la version la plus ancienne du rite – celle de la MS – mais c'est seulement avec la TS qu'elle s'exprime explicitement à travers les formules qui sont prononcées à ce moment :

TS I, 6, 5, 2
(1) *víṣṇoḥ krámo 'sy abhimātihā́, gāyatréṇa chándasā pṛthivī́m ánu ví krame, nírbhaktaḥ sá yáṃ dviṣmás*
Tu es le pas de Viṣṇu qui détruit l'adversaire, à l'aide du mètre *gāyatrī* j'arpente la terre[9], exclu < en soit > celui que nous haïssons.
(2) *víṣṇoḥ krámo 'sy abhiśastihā́, tráiṣṭubhena chándasāntárikṣam ánu ví krame, nírbhaktaḥ sá yáṃ dviṣmás*
Tu es le pas de Viṣṇu qui détruit l'imprécateur, à l'aide du mètre *triṣṭubh* j'arpente l'espace intermédiaire, exclu < en soit > celui que nous haïssons.
(3) *víṣṇoḥ krámo 'sy arātīyató hantā́, jágatena chándasā dívam ánu ví krame, nírbhaktaḥ sá yáṃ dviṣmás*
Tu es le pas de Viṣṇu qui détruit le malveillant, à l'aide du mètre *jagatī* j'arpente le ciel, exclu < en soit > celui que nous haïssons.
(4) *víṣṇoḥ krámo 'si śatrūyató hantā́nuṣṭubhena chándasā díśó 'nu ví krame, nírbhaktaḥ sá yáṃ dviṣmás*
Tu es le pas de Viṣṇu qui détruit l'ennemi, à l'aide du mètre *anuṣṭubh* j'arpente les directions, exclu < en soit > celui que nous haïssons.

Au final, nous retrouvons donc ici aussi la séquence chronologique : MS < KS < TS.

[9] Le verbe *anu vi KRAM* véhicule la nuance, difficilement traduisible, d'un acte qui est fait « à la suite de » (*anu*) quelqu'un ou quelque chose : le sacrifiant n'est pas tout à fait Viṣṇu, il s'avance « à la suite » de la divinité, ou reproduit son acte.

TROISIÈME PARTIE

Émergence de la théorie de la renaissance

CHAPITRE PREMIER

La doctrine des cinq feux (*pañcāgni-vidyā*) et les deux destinées post-mortem dans le Jaiminīya Brāhmaṇa I

Il ne fait guère de doute que la notion de renaissance a émergé dans la pensée brahmanique à partir des spéculations concernant *punar-mṛtyú* telles qu'elles se sont déployées à l'époque des Brāhmaṇa tardifs : celles-ci proposent le plus souvent d'ajouter une connaissance ésotérique à l'accomplissement du rituel, faute de quoi celui-ci échouerait à procurer au sacrifiant une existence céleste qui ne finit pas. Dans les trois textes upaniṣadiques qui sont les plus anciens à décrire le phénomène de la renaissance – à savoir la Chāndogya U V, 3-10, la Bṛhad-āraṇyaka U VI, 2[1] et la Kauṣītaki U I, 1-2 – on rencontre l'idée que le sacrifice védique ne permet pas de séjourner éternellement au ciel, mais la « remort » y est remplacée par le retour dans une matrice terrestre ; dans cette nouvelle conception, la connaissance a vocation à se substituer entièrement au sacrifice pour assurer la pérennité du séjour post-mortem dans le monde suprême.

Mais ces trois textes upaniṣadiques ont aussi un point commun dont il importe d'abord de dégager la signification : ils comportent des allusions à deux passages du début du livre I du Jaiminīya Brāhmaṇa, où figurent une doctrine que la tradition appelle la *pañcāgni-vidyā* ou « connaissance des cinq feux », ainsi qu'une formule (dite par Bodewitz *vicakṣaṇād ṛtavo* d'après ses premiers mots) qui contient le savoir ésotérique censé permettre au défunt d'accéder au monde suprême. Plus précisément, ces deux passages appartiennent au JB I, 1-65, qui constitue une section consacrée à l'Agnihotra, et qui a selon toute probabilité été rajouté *a posteriori* au reste de l'ouvrage, à une date se situant vers la fin de la période des Brāhmaṇa tardifs[2] : avec cet appendice au JB, nous nous rapprochons donc du moment où ont été rédigés les plus anciens textes upaniṣadiques. Pourtant, on y chercherait en vain la moindre mention de la renaissance : la problématique sotériologique envisagée par cette section est encore celle de la recherche d'une méthode permettant d'échapper à la « remort » ; et la solution retenue consiste dans la possession d'une connaissance salvifique, liée d'une manière ou d'une autre avec l'accomplissement de l'Agnihotra. Il y a à première vue quelque paradoxe à la présence de spéculations concernant l'Agnihotra dans un ouvrage sāma-védique, alors que ce rite ne nécessite justement pas la présence d'un *udgātṛ* cantillant des *sāman*. Mais ces développements ésotériques constituent un précieux témoignage du fait que l'école Jaiminīya, à la fin de la période védique, contenait en son sein des milieux qui se

[1] Dans la version de la recension Kāṇva, qui est celle figurant dans les éditions séparées de la BāU. Il existe aussi une version dans la recension de l'école Mādhyandina, qui comporte assez peu de divergences importantes avec la précédente, et que nous prendrons pour base dans la suite.

[2] Witzel, « The Development…» (1997), p. 306. Voir Bodewitz, *Jaiminīya Brāhmaṇa I, 1-65* (1973), pp. 10-12.

sentaient concernés par les débats à propos du sens caché de l'Agnihotra, lesquels ont pris leur essor à partir de l'époque des Brāhmaṇa tardifs[3].

Dans le JB I, 1-65, on trouve deux versions alternatives du voyage eschatologique du défunt, en I, 17-18, puis en I, 45-50. Elles ont toutes deux pour caractéristique commune de distinguer deux destinées post-mortem divergentes, l'une qui consiste à se rendre au ciel pour y expérimenter finalement la « remort », et l'autre qui consiste à atteindre l'immortalité dans le monde du Soleil. Nous n'avons pas encore affaire ici à l'opposition upaniṣadique entre un *pitṛyāna* qui mène à la renaissance et un *devayāna* qui mène à l'immortalité, d'abord parce que dans le JB I le défunt qui va être soumis à *punar-mṛtyu* ne se rend pas dans le monde des ancêtres (du moins pas *explicitement*), et aussi parce qu'à la différence de ce qu'on rencontre dans la ChU V, 3-10 et la BāU VI, 2 les textes ne distinguent pas deux chemins *qui se différencieraient dès le bûcher funéraire* (c'est seulement à la suite d'un examen auxquels les défunts sont soumis dans le ciel que les itinéraires de ceux-ci vont devoir diverger).

Nous allons commencer par examiner le second de ces passages, celui du JB I, 45-50 – qui est le seul dans lequel soit inclus l'exposé de la *pañcāgni-vidyā* – avant de revenir ensuite à l'explication du JB I, 17-18. Pour la traduction, nous resterons au plus près de celle qui a été proposée par Bodewitz dans son étude *Jaiminīya Brāhmaṇa I, 1-65* (1973) : elle fait à juste titre autorité s'agissant de la compréhension de ce texte parfois difficile.

III. 1. A. *La connaissance des cinq feux et la double destinée post-mortem dans le JB I, 45-50*

L'ensemble du passage peut être divisé en quatre parties[4].
– Dans un premier temps, en I, 45, est exposée la « doctrine des cinq feux » (*pañcāgni-vidyā*).
– Dans un second temps, en I, 46, on trouve le récit du voyage post-mortem du défunt qui ne possède pas la connaissance salvifique : monté au ciel, il échoue à l'examen ouvrant l'accès au monde du Soleil, et doit redescendre vers un lieu où il subit la « remort ».
– Dans un troisième temps, de la fin de I, 46 au début de I, 49, un assez long passage décrit les funérailles de type *śrauta* célébrées pour le défunt qui va, au contraire du précédent, pouvoir atteindre l'immortalité.
– Et en dernier lieu, à la fin de I, 49 et en I, 50, est présentée l'ascension au ciel d'un tel défunt, qui réussit l'examen parce qu'il possède la connaissance requise, et va donc pouvoir vivre à jamais dans le monde du Soleil.

A première vue, le rôle exact joué par la « doctrine des cinq feux » dans l'ensemble du passage n'est pas vraiment clair, car le texte du JB ne dit nullement que c'est la connaissance

[3] Voir par exemple Heesterman, *The Broken World of Sacrifice* (1993), p. 210, ou Witzel, « Tracing… » (1989), p. 231.
[4] Pour une bibliographie sur les traductions et interprétations diverses de ce passage, on peut se reporter à l'ouvrage cité de Bodewitz (1973), pp. 52-53. Une interprétation plus récente (que pour l'essentiel nous ne reprendrons pas ici) se trouve dans l'ouvrage de J. Jurewicz, *Fire, Death and Philosophy* (2016), pp. 579- 599.

de cette doctrine qui est requise pour passer avec succès l'examen qui a lieu post-mortem dans le ciel : en effet, comme nous aurons l'occasion de le voir, la connaissance alors requise est en fait la capacité de réciter la formule *vicakṣaṇād ṛtavo* qui n'est pas à proprement parler un résumé de la « doctrine des cinq feux ». Néanmoins on peut supposer que la *pañcāgni-vidyā* contribue à éclairer le sens exact de la formule salvatrice qui va ouvrir au défunt l'entrée dans le monde du Soleil, car l'une et l'autre proclament que l'être humain a une origine céleste et divine.

Ainsi, l'exposé de la *pañcāgni-vidyā* débute en I, 45, sans préambule pour exposer sa fonction : avec lui s'ouvre une description de l'existence humaine, envisagée depuis son origine première jusqu'à sa destination finale. L'être humain est présenté comme le produit d'une suite de cinq sacrifices successifs, qui constituent en fait des processus de nature cosmique : à chaque fois, les dieux jettent une oblation dans un feu particulier, qui est une forme d'Agni Vaiśvānara, autrement dit de l'Agni universel dont les diverses entités naturelles ne sont que des aspects particuliers (ceci est à rapprocher des spéculations sur l'Agnicayana contenues dans le ŚB, où en VI, 6, 1, 5, Vaiśvānara est « tous les feux », et en X, 6, 1, 11 il est identifié au Puruṣa). Nous retrouvons ici l'idée, couramment développée dans les Brāhmaṇa tardifs, selon laquelle le fonctionnement même du cosmos est de nature foncièrement sacrificielle. Ici, dans le JB I, 45, chaque acte d'offrande va générer la naissance d'une nouvelle entité, qui est en fait une transformation de la substance initialement offerte en sacrifice, et qui formera le matériau oblatoire à verser dans le feu suivant.

Le premier des cinq sacrifices a lieu au plus haut du ciel, dans le soleil, les dieux y offrant une libation liquide, à la façon de l'accomplissement d'un Agnihotra : « Celui qui brille ici (le Soleil), c'est Agni Vaiśvānara. Son combustible est la nuit ; sa flamme est le jour ; sa fumée, les rayons du soleil ; ses étincelles, les étoiles ; ses charbons ardents, la lune. Dans ce même Agni Vaiśvānara les dieux versent en oblation jour après jour l'immortalité, < c'est-à-dire > les eaux < divines >. De cette oblation offerte, le roi Soma vient à l'existence »[5]. La substance sacrificielle originelle, qui sert de point de départ à l'ensemble du processus aboutissant à la naissance de l'homme, n'est donc autre que les eaux célestes qui se trouvent dans la région supérieure de l'univers ; nous avons eu l'occasion, dans notre première partie, de signaler que dans la cosmologie védique ancienne elles constituent une réalité divine et immortelle – ce qui est à nouveau le cas ici, puisque le texte les identifie explicitement à l'immortalité (*amṛta*). Il n'est donc pas surprenant que l'offrande des eaux dans le soleil fasse ensuite sortir du feu le Soma, qui est la boisson d'immortalité dont se nourrissent les dieux. Le deuxième feu est le tonnerre (*stanayitnu*), dont le combustible est le ciel et la flamme l'éclair : il va recevoir l'offrande du Soma, de laquelle va résulter la pluie. Le troisième feu est la terre, dans laquelle est versée la pluie, ce qui va produire la nourriture (*anna*). Le quatrième feu est l'homme (mâle) : lorsqu'il mange, c'est la nourriture qui est offerte en lui en sacrifice, ce qui va alors générer la semence (*retas*). Enfin le cinquième feu est la femme, ici uniquement envisagée sous l'angle de sa fonction reproductrice au cours de l'acte sexuel : la semence est versée dans les organes génitaux féminins, et de cette offrande rituelle naît un nouvel être humain. Il faut au final comprendre qu'un tel être humain n'est que l'ultime transformation des eaux célestes versées en libation par les dieux, si bien qu'en fait il « naît des dieux » (*devebhyo jāyate*) et qu'à travers lui ce sont « les eaux divines » qui « parlent avec une voix humaine » (*divyā āpaḥ puruṣavāco vadanti*).

---

[5] *eṣa vā agnir vaiśvānaro ya eṣa tapati, tasya rātris samid ahar jyotī raśmayo dhūmo nakṣatrāṇi viṣphuliṅgāś candramā aṅgārāḥ, tasminn etasminn agnau vaiśvānare 'har-ahar devā amṛtam apo juhvati, tasyā āhuter hutāyai somo rājā saṃbhavati.*

En I, 46, le texte du JB continue de décrire l'odyssée humaine en mentionnant une sixième et dernière manifestation d'Agni Vaiśvānara, à savoir le feu du bûcher funéraire : « son combustible, ce sont les herbes et les arbres, sa flamme, c'est seulement la flamme < du bûcher > ; sa fumée, seulement la fumée < du bûcher > ; ses étincelles, seulement les étincelles < du bûcher > ; ses charbons, seulement les charbons < du bûcher >. Dans ce même Agni Vaiśvānara, les dieux offrent l'homme jour après jour. De cette oblation offerte, l'homme vient à l'existence < en se rendant > vers le monde de l'au-delà. C'est là pour lui le monde dans lequel il renaît »[6]. Nous noterons qu'ici la crémation est conçue comme un sacrifice dans lequel le cadavre est offert : c'est la raison pour laquelle, après le décès, elle est capable de produire une existence renouvelée. Cette description du processus funéraire figurant au début du JB I, 46 semble, au moins à première vue, s'appliquer à tout être humain décédé au sein de la culture védique, pour qui une crémation est systématiquement pratiquée. Mais la composition du texte n'est pas très claire ici : la suite du JB I, 46 entame sans transition l'évocation de la destinée post-mortem d'un seul type d'homme, celui qui ne possède pas le savoir ésotérique nécessaire pour séjourner à jamais dans le monde du Soleil.

Au départ de sa nouvelle existence, un tel défunt s'élance vers les hauteurs célestes, mais il va bientôt être arrêté en cours de route. L'accès au Soleil est barré par une série de gardiens (*gopta*) : le jour et la nuit (*aho-rātra*), les quinzaines (*ardha-māsa*), les mois (*māsa*), les saisons (*ṛtu*) et enfin l'année (*saṃvatsara*). Il semble qu'il y ait là la liste des entités qu'on doit successivement rencontrer au cours de l'ascension vers la Déité solaire (comme on le verra plus précisément en I, 49 lorsque sera décrit le voyage de l'autre type de défunt, celui qui possède la connaissance adéquate). Mais ici – du moins dans l'interprétation que Bodewitz donne de ce passage dont le texte littéral reste assez obscur – le jour et la nuit, une fois rencontrés, marchent devant le défunt pour annoncer sa venue, en conséquence de quoi « l'une des saisons descend le long d'un rayon de lumière avec un marteau en main et lui demande » (*taṃ hartūnām eko yaḥ kūtahasto raśminā pratyavetya pṛchati*) : « qui es-tu ô homme ? » (*ko 'si puruṣa*). Le défunt semble incapable de donner la réponse pertinente ; le texte, qui est obscur ici aussi, est compris de la façon suivante par Bodewitz : « S'il possède quelque connaissance, < mais pas le savoir parfait >, il se peut qu'il taise < son nom à la saison qui l'interroge > » (*sa kiṃ vidvān pravṛñjyāt*)[7]. Le sens de la phrase semble alors être le suivant : le défunt, grâce à la connaissance partielle qu'il possède, sait au moins qu'il ne doit pas répondre à la question posée en donnant son nom terrestre, car celui-ci ne correspond pas à sa véritable identité ; mais il ne sait pas quoi dire à la place, ignorant la formule consacrée qui doit servir à dévoiler son origine divine. Il a donc échoué à l'examen : non seulement son ascension ne se poursuivra pas plus loin, mais il subit une sorte de sanction par laquelle il est dépouillé d'une partie de ses « bonnes actions » (*sādhukṛtyā*) : il n'est autorisé à en conserver qu'un tiers ; la saison qui l'a interrogé lui en prend un tiers, et un autre tiers se diffuse dans l'air. Ici, le terme *sādhukṛtyā* semble avoir un sens un sens un peu plus large que celui de *sukṛta* (« actes pieux » : un synonyme d'*iṣṭāpūrtá*), puisqu'il est apparemment synonyme du mot *dāna* (« don ») employé un peu plus loin dans le passage, et qu'en I, 50 il sera mis en relation avec son opposé, de sens très général, qui est *pāpakṛtyā* « acte mauvais » : ainsi les « bonnes actions » semblent susceptibles d'inclure ici toutes les sortes de générosité, et non pas seulement les dons qui ont pour cadre le sacrifice védique. Le défunt

---

[6] *tasyauṣadhayaś ca vanaspatayaś ca samit, jyotir eva jyotiḥ, dhūma eva dhūmaḥ, viṣphuliṅgā eva viṣphuliṅgāḥ, aṅgārā evāṅgārāḥ, tasminn etasminn agnau vaiśvānare 'har-ahar devāḥ puruṣaṃ juhvati, tasyā āhuter hutāyai puruṣo 'muṃ lokaṃ saṃbhavati, so 'sya lokaḥ punar-utthāyai bhavati.*

[7] La traduction du verbe *pra VṚJ* pose ici problème : le sens normal du mot ne semblant pas convenir au contexte, Bodewitz est obligé de traduire comme s'il s'agissait du verbe simple (*VṚJ*) employé au moyen. Voir la note 15, p. 119 de sa traduction (1973).

ignorant est précipité vers le bas et « descend en direction de ce monde d'ici-bas » (*imaṃ lokam abhyavaiti*) ; « il s'arrête dans le monde qu'il a conquis au moyen de ses dons (*dānajito loka*) ; alors la mort même finit par l'atteindre, lui aussi ; il ne triomphe pas de la « remort », celui qui sait < seulement > ainsi »[8]. Autrement dit, le tiers restant de ses bonnes actions (c'est-à-dire de leurs effets potentiels, qui constituent une réserve à sa disposition) ne lui permet de séjourner que pendant une durée limitée dans un monde inférieur à celui du Soleil, si bien qu'il devra finalement y faire l'épreuve de *punar-mṛtyu*.

Bodewitz remarque à propos de ce passage que la redescente « en direction de ce monde-ci » ne signifie pas que le défunt ignorant atteint de nouveau la terre (pour y renaître), mais seulement qu'il va séjourner dans un monde céleste (inférieur), comme c'est généralement le cas lorsqu'on mentionne *punar-mṛtyu*[9]. Cette interprétation a été attaquée par J. Jurewicz, pour qui le verbe *abhyavaiti* (de *abhy ava I* : « descendre vers ») employé ici avec un complément à l'accusatif veut dire que le défunt redescend *sur* cette terre (c'est-à-dire en fait qu'il y renaît dans une position qui dépend de ses actes sacrificiels passés), et c'est dans le monde d'ici-bas qu'il devra ensuite subir la « remort » ; Jurewicz reproche à Bodewitz d'affirmer sans preuve que le concept de *punar-mṛtyu* se rapporte à un phénomène se déroulant *uniquement dans un monde céleste*[10]. Mais pour la défense de la position de Bodewitz, on peut remarquer que, puisque le défunt possède bel et bien un certain reliquat d'actes pieux, cela lui ouvre automatiquement l'accès à une existence céleste (d'une durée par ailleurs limitée) : autrement dit, quelqu'un qui, dans le passé, a accompli des dons pieux ne saurait être forcé de redescendre directement sur terre sans avoir pu auparavant faire l'expérience de leurs effets positifs dans l'au-delà. Il est donc raisonnable de conclure avec Bodewitz que ce passage ne fait rien d'autre que mentionner le type de situation couramment décrit dans les textes de la période des Brāhmaṇa tardifs, à savoir une « remort » qui se produit dans le ciel. Ici comme dans l'ensemble de cette couche de textes on s'abstient d'ailleurs de préciser si un tel *punar-mṛtyu* sera suivi d'une nouvelle naissance ; sur ce point, nous avons vu que seul le texte de la MS I, 8, 6, nous fait entrevoir qu'avant même les Upaniṣad, on avait déjà l'idée que le défunt redescend sur terre une fois son existence céleste achevée.

La suite du texte du JB n'expose pas immédiatement la destinée du second type de défunt – celui qui possède le savoir ésotérique l'autorisant à monter jusque dans le monde du Soleil. Le sujet ne sera en effet abordé que dans la deuxième moitié de la section I, 49. Dans l'intervalle, c'est-à-dire de la fin de I, 46 jusqu'au milieu de I, 49, on trouve un assez long passage, qui décrit la manière dont doit se dérouler la crémation d'un sacrifiant *śrauta*. Pour Bodewitz, il s'agit là d'une « insertion », qui semble « indépendante » du passage exposant la *pañcāgni-vidyā* (puis la destinée du défunt ignorant)[11] : autrement dit, la description des deux itinéraires post-mortem formerait un tout, qui aurait été interrompu en son milieu par une digression concernant le rituel de la mort. Cette conception de l'architecture du texte a été contestée par J. Jurewicz, pour qui Bodewitz n'a pas su identifier le rôle joué ici par la description du rite funéraire : l'accomplissement correct de la crémation contribuerait à permettre que le défunt possédant la connaissance n'ait pas à retomber du ciel, tandis que le défunt ignorant qui a échoué à l'examen n'aurait pas pu bénéficier d'un type de crémation

[8] *sa yo hāsya dānajito loko bhavati tasmin niramate, tam u ha vai tato mṛtyur evāntata āpnoti, anavajito hāsya punarmṛtyur bhavati sa ya evaṃvit syāt.*
[9] Op. cit (1973), p. 119.
[10] *Fire, Death…* (2016), p. 585.
[11] *Jaiminīya…* (1973), p. 110.

approprié[12]. La critique formulée par Jurewicz nous semble aller dans le bon sens, à ceci près que le texte ne dit à aucun moment que le défunt ignorant n'a pas bénéficié d'un rite funéraire adéquat. Il est clair, si l'on suit le JB, que c'est le même individu qui est d'abord présenté comme ayant été brûlé selon le rituel *śrauta* (à l'aide de ses trois feux sacrificiels) puis comme détenant la connaissance ésotérique qui va lui permettre de réussir l'examen dans le ciel. En revanche, le texte est absolument silencieux sur la nature exacte du rite utilisé pour la crémation du défunt ignorant, ce qui est le signe que ce point ne fait ici l'objet d'aucun enjeu. En réalité, le JB entend seulement rappeler ici que, pour obtenir la vie éternelle dans le monde du Soleil, il ne suffit pas de détenir le savoir ésotérique approprié : il faut d'abord avoir été, durant sa vie terrestre, un sacrifiant se conformant au rituel solennel, envisagé au moins sous sa forme minimale, c'est-à-dire qu'il faut avoir procédé à l'établissement des trois feux sacrés permanents et avoir accompli l'Agnihotra biquotidien, par lequel on prend soin de ces feux. Sur ce point, Jurewicz cite à juste titre (p. 587) une formule dont le JB I, 47 prescrit la récitation avant la construction du bûcher crématoire, et qui s'adresse au feu *āhavanīya* appartenant au défunt : « il est venu à l'existence à partir de toi, et toi, à partir de lui. Il est ta matrice, tu es la sienne. (…) De lui tu es né, il doit être né de toi ! »[13]. Le début de ce *mantra* fait allusion au rite de l'Agnyādhāna, au cours duquel le sacrifiant installe les feux sur son terrain sacrificiel, et se comporte en ce sens leur origine, puis les intériorise symboliquement pour qu'ils deviennent ses souffles – et à ce moment ils lui donnent naissance. Quant à la dernière invocation, elle se réfère à l'idée (développée davantage en JB I, 2) selon laquelle, lors de la mort du sacrifiant, ses « souffles vitaux » se réfugient à l'intérieur des feux : la récitation de cette formule, accompagnée d'une offrande de beurre, a pour but d'obtenir que l'*āhavanīya* réémette ces souffles, donnant ainsi naissance à la nouvelle existence du défunt. Ceci ne concerne toutefois que le sort des *prāṇa* (c'est-à-dire en fait des facultés vitales principales), qui à la mort sont sorties du cadavre. La crémation du corps aura ensuite pour effet de faire monter ce dernier vers le ciel avec la fumée ; transfiguré par le feu, il pourra en cours de route se réunir à ses souffles vitaux – c'est ce qui va être mentionné allusivement à la fin de I, 49 (et l'avait déjà été plus clairement en JB I, 18).

Nous voyons donc que, dans le texte du JB I, 46-50, on n'a pas encore affaire à une doctrine de type upaniṣadique pour laquelle c'est la seule connaissance qui permet d'obtenir l'immortalité post-mortem : l'accomplissement du rituel *śrauta* est nécessaire pour parvenir à un tel résultat. Il faut toutefois remarquer qu'une évolution capitale semble ici se dessiner : les rites védiques n'ont plus pour but de procurer des *iṣṭāpūrta* que la connaissance permettrait ensuite de rendre illimités. Quelle est alors leur fonction ? Ils permettent au sacrifiant de renaître du feu crématoire, mais il faut également supposer – ce que le texte ne dit pas explicitement – qu'ils le rendent éligible à l'accès au monde du Soleil, pourvu qu'il possède le savoir ésotérique nécessaire. Tout n'est pas clair dans JB sur ce point, car le passage décrivant la cérémonie funèbre affirme que grâce à la récitation de la formule du JB I, 47 (que nous avons citée plus haut), le défunt émerge de l'*ahavanīya*, devenu « immortel » (sous la forme de ses souffles vitaux) : si vraiment un tel rite suffit pour gagner l'immortalité, quelle sera alors l'utilité du savoir ésotérique que le défunt doit ensuite proclamer lors de l'examen dans le ciel ? Faut-il comprendre que cette connaissance permet seulement d'obtenir que le *corps* transfiguré du défunt, une fois réuni à ses souffles rendus immortels par le rite, vive éternellement dans le ciel[14] ? Peut-être, mais ce n'est pas certain, et il reste possible qu'ici le

[12] *Fire, Death…* (2016), p. 579.

[13] *ayaṃ vai tvad asmād asi tvam, etad ayam te yonir asya yonis tvam, (…) asmād vai tvam ajāyathā eṣa tvaj jāyatām.*

[14] Faut-il alors considérer qu'en l'absence du savoir ésotérique requis, le phénomène de *punar-mṛtyu* consisterait dans la destruction du *corps* céleste, mais non pas de ses souffles vitaux ? Cela rendrait concevable que les *prāṇa*

texte du JB soit le résultat d'une synthèse en partie bancale entre des sources différentes. Nous allons d'ailleurs d'ici peu constater que le JB I, 50 semble présenter des traces d'une activité rédactionnelle de ce genre.

C'est dans la deuxième moitié de JB I, 49 que reprend la description du voyage post-mortem, avec la présentation de l'itinéraire suivi par le défunt qui possède la connaissance salvifique. Au début, les étapes sont exactement les mêmes que celles par lesquelles passe le défunt ignorant, telles qu'elles ont été auparavant exposées en I, 46, à cette différence près qu'en I, 49 la liste fournie par le texte est un peu plus détaillée : le corps du défunt est emporté par la fumée, puis atteint successivement la nuit, le jour, la quinzaine de la lune décroissante, la quinzaine de la lune croissante, et enfin le mois. Il s'agit donc d'un voyage à travers les entités constitutives du temps, mais qui n'atteint pas, pour l'instant, l'entité suprême qu'est l'Année, identifiée au Soleil lui-même. Une fois parvenu au mois, le corps se réunit à la force vitale (ou *asu*, c'est-à-dire l'ensemble des *prāṇa*) – il faut comprendre que celle-ci était montée la première au cours du rite funéraire, avant même que ne débute la crémation proprement dite. Alors seulement va survenir, venant d'auprès du Soleil, l'une des saisons, celle qui soumet le défunt à un examen en lui demandant quelle est son identité. La connaissance ésotérique qu'il faut alors posséder est celle qui permet de répondre à cette question en récitant une formule précise (commençant par les mots *vicakṣaṇād ṛtavo*), dont la première partie est versifiée : « O saisons, la semence est rassemblée à partir de < la Lune > qui rayonne au loin (*vicakṣaṇa*), qui est pressée pendant la quinzaine, qui est associée aux Pères (*pitryāvat*). Moi qui suis tel (= composé de cette semence), vous m'avez envoyé dans un homme qui est < votre > agent (*kartṛ*) ; depuis cet homme, < votre > agent, vous m'avez émis dans une mère. Je suis celui qui est produit en sus (*upajāye*), ajouté (*upajāyamāna*) en tant que mois supplémentaire aux douze < mois de l'année > (*dvādaśopamāsaḥ*), par celui qui est fait de treize parties (= l'Année, *trayodaśena*). Je sais ceci, de ceci je suis sûr : ainsi, ô saisons, emmenez-moi vers l'immortalité, grâce au Père qui est fait de douze ou treize parties (*dvādaśatrayodaśena*), grâce à cette mère, grâce à cette confiance (*śraddhā*), grâce à cette nourriture, grâce à cette vérité ; le jour est mon père, la nuit est ma mère ; je suis la vérité ; emmenez-moi, ô saisons, vers l'immortalité »[15]. Cette formule possède un parallèle étroit en JB I, 18 – que nous étudierons bientôt – mais qui s'arrête après la première occurrence de « ô saisons, emmenez-moi vers l'immortalité » (*taṃ martavo 'mṛta(m) ānayadhvam***)** ; nous voyons que la version du JB I, 50, quant à elle, présente une suite, débutant par « grâce au père qui est fait de douze ou treize parties, etc… » (*dvādaśatrayodaśena pitrā…*), et il est logique de supposer qu'on a affaire ici à un appendice qui a été ajouté par le rédacteur à la forme originale de la strophe *vicakṣaṇād ṛtavo*.

Il est clair que la formule d'origine a d'abord eu une existence indépendante (quoiqu'on ne sache pas dans quel contexte), avant d'être intégrée dans la description que fait le JB du

---

accèdent ensuite à une renaissance sur terre. Bien évidemment, le texte ne précise rien de tout cela, et il faut considérer qu'il se refuse à entrer dans des spéculations de ce genre.

[15] *vicakṣaṇād ṛtavo reta ābhṛtam, ardhamāsyam prasutāt pitṛyāvataḥ /*
taṃ mā puṃsi kartary erayadhvam, puṃsaḥ kartur mātary āsiṣikta //
sa upajāyopajāyamānas, trayodaśena dvādaśopamāsaḥ /
saṃ tad vide prati tad vide 'ham, taṃ martavo 'mṛta(m) ānayadhvam //
dvādaśatrayodaśena pitrā
tayā matrā tayā śraddhayā tenānnadyena tena satyena
ahar me pītā rātrir mātā
satyam asmi
te martavo'mṛtam ānayadhvam

voyage post-mortem jusqu'au monde du Soleil[16]. En effet, on peut constater qu'à plusieurs reprises, le contenu de la strophe *vicakṣaṇād ṛtavo* n'est pas parfaitement adapté au reste du texte du JB I, 45-50. Ainsi, comme l'a remarqué Bodewitz[17], la formule s'adresse aux saisons *au pluriel*, alors qu'elle est utilisée pour répondre à la question posée par *une seule* saison (en I, 49). De plus, elle contient des affirmations concernant l'origine divine de l'homme qui ne correspondent que très partiellement au contenu de la « doctrine des cinq feux ». En effet, dans la *pañcāgni-vidyā*, l'offrande du Soma est effectuée par les dieux dans le deuxième feu qui est le tonnerre, et doit d'abord être transformée en pluie, puis en nourriture, avant de devenir la semence dans le mâle humain – et dans un tel schéma, la Lune ne joue pas de rôle déterminant ; mais dans la strophe *vicakṣaṇād ṛtavo* telle qu'elle est commentée par le JB I, 50[18], l'offrande de Soma a lieu lors du pressurage mensuel de la Lune, si bien que la semence a cet astre pour origine ; et les auteurs d'une telle oblation ne sont apparemment pas « les dieux », mais peut-être plutôt les Pères (puisque la Lune est dite ici *pitryāvat*, « associée aux *pitṛ* »), ou plus probablement encore les saisons elles-mêmes (puisque ce sont elles qui envoient la semence dans les êtres humains) – autrement dit, les saisons jouent ici le rôle principal, alors qu'elles ne sont même pas mentionnées dans la « doctrine des cinq feux ».

En fait, la strophe *vicakṣaṇād ṛtavo* fait allusion à certaines conceptions concernant le rôle spécial de la Lune, qui avaient cours à l'époque des Brāhmaṇa tardifs, et qui sont mentionnées tout particulièrement dans le KB : ainsi, on trouve dans le KB IV, 4, 10-11 que « la Lune est le roi Soma, celui qui rayonne au loin (*vicakṣaṇa*) : les dieux le pressent pendant la seconde quinzaine du mois »[19] ; autrement dit, ce passage du KB explique le phénomène de décroissance de la Lune pendant la quinzaine dite « sombre » en s'appuyant sur l'identification, devenue traditionnelle à cette époque, entre le dieu-plante Soma et l'astre lunaire : les dieux pressent ce dernier pour en obtenir de la liqueur somique, ce qui a pour effet de le comprimer, et de le vider en quelque sorte[20]. On notera que dans cet extrait du KB IV figure le terme *vicakṣaṇa*, qu'on retrouve également au début de la formule *vicakṣaṇād ṛtavo* du JB. On pourrait sans doute supposer une dépendance de cette dernière à l'égard des doctrines de l'école des Kauṣītakin, voire penser qu'elle a été originellement composée dans le cadre de cette *śākhā* ; mais une telle hypothèse est par nature invérifiable, d'autant plus que, comme nous l'avons vu dans la première partie, les Kauṣītakin semblent globalement optimistes, à l'époque des Brāhmaṇa tardifs, quant à la possibilité pour le rituel védique ordinaire de procurer l'immortalité au sacrifiant : il faudrait donc supposer l'existence de cercles intellectuellement *marginaux* au sein de cette école, suffisamment préoccupés par la

[16] Bodewitz, op. cit. (1973), p. 52 et p. 113.
[17] Op. cit. (1973), pp. 113-114.
[18] « C'est cela < qui est dit dans le vers >, à savoir qu'ils offrent là-bas le roi Soma qui rayonne au loin » : *yad ado vicakṣaṇaṃ somaṃ rājānam juhvati tat tat*. En fait, pris à la lettre, le début de la strophe ne dit pas explicitement que le Soma fait l'objet d'une offrande (comme c'est le cas dans la *pañcāgni-vidyā*), mais seulement que la Lune (=Soma) est pressurée. Bien entendu, en règle générale, le pressurage du Soma a lieu dans le cadre d'un rite où il est offert.
[19] *tad asau vai somo rājā vicakṣaṇaś candramāḥ, tam etam aparapakṣaṃ devā abhisunvanti.*
[20] Il n'y a pas lieu ici de suivre l'interprétation de J. Jurewicz, selon laquelle le mot *vicakṣaṇa* (« rayonnant au loin ») employé au début du vers y désignerait le Soleil plutôt que la Lune. Jurewicz tente, pp. 590-591 de *Fire, Death…* (2016), de s'appuyer sur le fait que dans la ṚS ce terme est plusieurs fois appliqué au Soleil, ou au dieu Soma dans son aspect solaire. Mais c'est plutôt sur l'usage de ce même mot dans les Brāhmaṇa tardifs qu'il convient de se fonder : là, il qualifie le dieu Soma, qui est fréquemment associé à la Lune (par exemple dans le KB). Et la suite de la strophe *vicakṣaṇād ṛtavo* mentionne expressément que l'astre qualifié de *vicakṣaṇa* est pressé *pendant la quinzaine lunaire*, ce qui ne peut que faire allusion au phénomène de la Lune décroissante, comme c'est le cas dans le KB. Jurewicz est alors obligée de dire (p. 593) que le concept ṛg-védique du Soleil est ici « mélangé » (« blended ») avec le concept plus tardif de la Lune.

menace de la « remort » pour lui rechercher un remède du côté de la connaissance ésotérique. Quoi qu'il en soit sur ce point, et malgré les divergences entre le contenu de la *pañcāgni-vidyā* et le début de la strophe *vicakṣaṇād ṛtavo*, il ne fait pas de doute qu'ils ont été rapprochés l'un de l'autre par le rédacteur du JB I, 50 parce qu'ils partagent une thèse commune, à savoir l'idée que l'être humain est né d'une semence d'origine divine, issue du *soma* offert lors d'un sacrifice qui a eu lieu dans le ciel ; ainsi le géniteur humain n'est que l'exécutant (le *kartṛ*) d'une action qui est en fait dirigée par des entités divines – il aurait sans doute été plus exact de dire qu'il est le simple *instrument* par lequel se réalise un tel processus divino-cosmique, puisqu'en réalité, ce sont les saisons elles-mêmes qui sont dites émettre la semence paternelle dans la matrice humaine.

Même si en son début (c'est-à-dire jusqu'à « vous m'avez émis dans une mère » inclus) la formule *vicakṣaṇād ṛtavo* situe l'origine de la semence humaine dans le pressurage de la Lune, elle va dans la suite mentionner le Soleil-Année lui-même comme le père véritable de l'homme. Naturellement, ceci pose problème, car le texte du vers ne permet pas de comprendre comment l'être humain, s'il est le produit d'une semence lunaire, émise par les saisons, pourrait avoir le Soleil pour géniteur[21]. En tout cas, il y a là un point de ressemblance partielle avec le contenu de la « doctrine des cinq feux », pour laquelle le Soleil constitue le feu originel où sont d'abord offertes les eaux divines. La strophe *vicakṣaṇād ṛtavo* fait mention de cet astre à l'aide du terme cryptique *trayodaśa*, « celui qui est fait de treize parties » (mieux traduit par « thirteenfold » en anglais), dont le texte du JB I, 50 explique lui-même qu'il désigne « celui qui brille ici (ou brûle, *tapati*) »[22]. Le nombre treize sert à exprimer l'identification du Soleil avec l'Année (divinisée), qui est la forme propre du Temps cyclique : en effet, une année solaire est composée de douze mois lunaires de vingt-huit jours chacun (soit un total de trois cent soixante jours) auxquels on doit à intervalles réguliers intercaler un treizième mois supplémentaire, pour compenser le déficit de cinq jours par rapport à la durée exacte de l'année solaire. Le Soleil-Temps pris dans son ensemble complet est donc composé de treize mois. Dans le contexte d'une telle conception, la strophe *vicakṣaṇād ṛtavo* entend identifier l'être humain au mois supplémentaire ; en conséquence, il peut dire que le nouvel être humain est produit, amené à l'existence, en tant qu'il est « ajouté » (*upajayamāna*) aux douze mois constituant la partie fixe de l'année. Comme le dit Bodewitz, « l'homme est produit par l'année comme quelque chose qui lui est additionnel »[23], mais qui en fait néanmoins bel et bien partie. Certains passages des Brāhmaṇa considèrent même le mois supplémentaire comme mystiquement identique à la totalité de l'année elle-même, comme on le voit en KB V, 10 : « l'année est aussi grande que le treizième mois ; dans la mesure où il y a un treizième mois < qui est obtenu par le sacrifiant >, c'est l'année entière qui est obtenue »[24]. Il s'agit donc, dans la formule figurant en JB I, 50, de dire, non seulement que l'homme a la Déité solaire suprême pour origine, mais bien qu'il en fait partie, voire qu'il lui est identique.

Même si la « doctrine des cinq feux » et la fin de la strophe *vicakṣaṇād ṛtavo* telle qu'elle figure dans le JB I, 50 se rejoignent sur l'idée que l'homme provient originairement du Soleil, la seconde insiste sur l'aspect *temporel* de la Déité solaire, ce que ne fait pas la première, qui ne mentionne pas l'Année-Temps. Ou plutôt elle la mentionne de façon seulement indirecte, lorsqu'elle fait référence au « jour » et à la « nuit » – c'est-à-dire aux plus petites unités

[21] En réalité, comme nous le verrons bientôt en expliquant le JB I, 18, il se peut que la version originelle de la formule *vicakṣaṇād ṛtavo* ait identifié l'Année à la Lune, comme cela se rencontre dans le KB.
[22] *eṣa trayodaśo ya eṣa tapati.*
[23] Op. cit. (1973), p. 59.
[24] *etāvān vai saṃvatsaro yad eṣa trayodaśa māsaḥ, tad atraiva sarvaḥ saṃvatsara āpto bhavati.*

temporelles – qui y sont présentées comme étant respectivement la flamme du feu solaire, et son combustible. Le « jour » et la « nuit » apparaissent également dans le long appendice ajouté par le rédacteur du JB I, 50 à la forme d'origine de la strophe *vicakṣaṇād ṛtavo*, peut-être dans le but de réemployer certains termes de la *pañcāgni-vidyā* dans le contenu de la formule à réciter lors de l'interrogatoire céleste : « grâce au Père qui est fait de douze ou treize parties, grâce à cette mère, grâce à cette confiance (*śraddhā*), grâce à cette nourriture (*annādya*), grâce à cette vérité (*satya*) ; le jour est mon père, la nuit est ma mère ; je suis la vérité ; emmenez-moi, ô saisons vers l'immortalité »[25]. Le sens de ce passage est particulièrement ésotérique, et on doit se contenter de faire quelques hypothèses à son sujet. Le « père qui a douze ou treize parties » est assurément le Soleil-Année, mais on peut se demander pourquoi le texte juge bon de réunir les deux nombres, alors que le début du vers désignait le géniteur de l'homme en utilisant seulement le terme *trayodaśa* (« fait de treize parties ») ; quoi qu'il en soit, il ne fait pas de doute que l'Année comporte douze ou treize subdivisions selon qu'on y inclut ou non le mois supplémentaire. La « mère » dont il est également question ici a une identité problématique, parce qu'elle n'a pas été préalablement mentionnée dans le début du vers ; Bodewitz suggère que ce soit le Soleil-Temps qui joue à la fois le rôle de père et celui de mère[26]. Quant à la référence à la *śraddhā* (« foi » ou « confiance »), elle n'exprime sans doute pas uniquement la certitude dans le pouvoir de la formule ésotérique : il faut aussi, comme le rappelle Bodewitz citant Lévi[27], tenir compte du fait que cette *śraddhā* est fréquemment localisée dans les eaux célestes (divinisées) ; de même *satya*, la « vérité », est une puissance cosmique associée à la confiance, et susceptible d'être représentée comme résidant dans les eaux. La « nourriture », *annādya*, pourrait ici désigner le Soma dont la semence humaine est issue, voire – peut-être – les eaux qui sont la source première du Soma. Il y aurait donc peut-être ici une allusion au texte de la *pañcāgni-vidyā* (où les eaux forment la substance oblatoire primordiale), qui pourrait avoir été ajoutée par le JB à la forme d'origine de la strophe *vicakṣaṇād ṛtavo*, dans le but de donner une plus grande homogénéité aux idées défendues dans l'ensemble du passage. *In fine*, la proclamation « je suis la vérité » (*satyam asmi*) pourrait indiquer l'identité de l'être humain avec les eaux divines ; mais elle signifie en même temps bien davantage, puisque le vers entend identifier l'homme avec le Soleil-Temps qui est la Réalité suprême, et c'est assurément de cette idée que se souviendra la Kauṣītaki Upaniṣad I, 6 quand elle réutilisera le texte du JB comme source[28].

Le JB I, 50 s'achève avec l'évocation de la destinée finale du défunt ayant réussi l'examen de passage dans le ciel. Les saisons l'emportent jusqu'au ciel, parce que « celui qui sait ainsi n'est pas un être humain, il est un dieu, celui qui a cette connaissance »[29]. En fait, selon la doctrine qui vient d'être exposée précédemment, tout être humain est produit à partir d'une substance divine et peut en ce sens être appelé un dieu. Mais ici, il ne suffit pas d'avoir une telle origine, il faut encore la *connaître* avec exactitude pour pouvoir accéder de façon effective au statut de divinité. On s'attendrait à ce que le défunt, en raison du fait qu'il est assimilé à une *partie* de l'Année dans la formule *vicakṣaṇād ṛtavo*, atteigne au final l'union (*sāyujya*) avec le Soleil-Temps dans le monde suprême : cependant, le texte affirme seulement qu'il « obtient la communauté de résidence avec celui qui brûle ici » (*etasya*

---

[25] *dvādaśatrayodaśena pitrā, tayā matrā tayā śraddhayā tenānnadyena tena satyena, ahar me pitā rātrir mātā, satyam asmi, te martavo'mṛta(m) ānayadhvam.*

[26] Op. cit (1973, p. 122.

[27] Op. cit. (1973), p. 117.

[28] Dans ce passage de la KauU, le défunt déclare au *brahman* : « ce que tu es, je le suis ». Le *brahman* demande alors : « qui suis-je ? » et le défunt doit répondre : « la vérité » (*satya*).

[29] *sa haiṣa na manuṣyo ya evaṃ veda, devānām ha vai sa eko ya evaṃvit.*

salokatām apyeti ya eṣa tapati). Il n'est donc pas question d'atteindre une quelconque fusion avec le Principe suprême dans le JB I, 50, mais plutôt, semble-t-il, de vivre avec les dieux supérieurs dans le même monde qu'eux.

Selon ce passage, le défunt initié ayant correctement répondu aux saisons doit se débarrasser des conséquences de ses actes terrestres passés avant d'entrer dans le monde du Soleil. Il a été sauvé par la connaissance de sa véritable identité, et ses actions bonnes ou mauvaises ne sauraient en aucune façon modifier la suite du cours de sa destinée. Mais le rédacteur du texte considère qu'on ne peut pas pour autant annuler les actions passées, qui doivent obligatoirement porter leurs fruits ; le défunt va donc, avant d'accéder au ciel suprême, les transférer à d'autres personnes : il transmet à ses ennemis les effets de ses actes mauvais, et à ses ancêtres – qui se sont aussitôt approchés de lui – les effets de ses actes positifs. Il y a donc clairement ici une théorie du *karman* sous-jacente. De plus, cette description présuppose qu'au sein d'une lignée, seuls de rares individus possèdent la connaissance salvifique ouvrant l'accès au séjour suprême : la masse des ancêtres n'a pas eu cette chance et réside dans un monde (céleste) inférieur où elle entretient son existence en consommant peu à peu les fruits d'une série de bonnes actions passées ; le rédacteur de ce texte adhère donc bien *implicitement* à l'idée qu'il existe un *pitṛ-loka* susceptible d'être gagné par les *iṣṭāpūrta* (et il n'imagine donc pas que les ancêtres ignorants sont retombés immédiatement sur terre après leur échec à l'examen dans le ciel).

Concernant le JB I, 45-50 pris comme un tout, il faut conclure qu'il constitue un texte composite, synthétisant des matériaux d'origines diverses. Nous avons eu l'occasion de montrer que l'exposé de la « doctrine des cinq feux » ne s'accorde pas *dans le détail* avec le contenu de la strophe *vicakṣaṇād ṛtavo* (envisagée dans son noyau le plus ancien) – quelles que soient par ailleurs les indéniables éléments de convergence qui ont amené à réunir ces deux éléments dans un même ensemble ; de sorte qu'on peut supposer que l'un et l'autre ont été empruntés à une source différente. Il y a de plus un indice de ce que les rédacteurs du JB I, 1-65 possèdent certaines idées anthropologiques qui leur sont propres, et qui sont absentes à la fois de la *pañcāgni-vidyā* et de la formule *vicakṣaṇād ṛtavo* ; en effet, ils font clairement une distinction entre le corps de l'homme et ses facultés vitales (*asu* ou *prāṇa*), qui sont tantôt réunis et tantôt séparés : en JB I, 18 et, moins clairement, en I, 49, il est affirmé qu'après la mort la force de vie monte la première vers le ciel, puis est suivie par le corps, avant que l'une et l'autre ne finissent par se réunir ; cette même distinction entre corps et *prāṇa* apparaît aussi en JB I, 15 ; et en I, 17, lorsqu'est décrite la conception d'un nouvel être humain pendant le coït, il est remarquable que le texte présente les *prāṇa* qui pénètrent dans la matrice comme clairement séparés de la semence fécondante. Or, une telle dissociation est totalement absente de la « doctrine des cinq feux » comme de la strophe *vicakṣaṇād ṛtavo*. Dans cette dernière, les *prāṇa* ne sont pas mentionnés, et l'origine de l'homme est uniquement à attribuée à la semence qui provient du ciel. Quant à la *pañcāgni-vidyā*, elle prend bien en compte l'existence des *prāṇa*, puisqu'elle les considère comme les composantes principales de ce quatrième feu sacrificiel qu'est l'homme[30], mais c'est pour dire ensuite que l'homme est lui-même produit par l'offrande de la semence dans le cinquième feu – au final, il semble donc que l'homme, y compris ses *prāṇa*, ne soit rien d'autre qu'une ultime transformation des eaux célestes ; celles-ci sont conçues comme une substance à la fois concrète et divine, qui en vertu de sa nature interne est porteuse d'une force de vie, et qui est donc capable de donner

[30] « L'homme, c'est Agni Vaiśvānara. Son combustible est la voix ; sa flamme est la vision ; sa fumée, le souffle vital ; ses étincelles, l'esprit ; ses charbons ardents, l'ouïe » : *puruṣa evāgnir vaiśvānaraḥ, tasya vāk samic cakṣur jyotiḥ prāṇo dhūmo mano viṣphuliṅgāś śrotram aṅgārāḥ*. Voix, vision, souffle, esprit et ouïe sont diverses facultés vitales, parfois regroupées sous le terme générique de *prāṇa*.

naissance à l'homme pris dans son entier, incluant les facultés vitales qui résident en lui. Une telle doctrine ne coïncide visiblement pas avec celle, plus subtile, à laquelle adhèrent les rédacteurs du JB I, ce qui montre bien que la strophe *vicakṣaṇād ṛtavo* et la *pañcāgni-vidyā* sont en quelque sorte des « pièces rapportées » dans le texte de I, 45-50.

Nous pouvons ainsi deviner que les spéculations eschatologiques du JB I, 45-50 constituent un aboutissement plutôt qu'un début, au sens où elles ont, selon toute probabilité, été précédées par des matériaux qu'elles s'efforcent de réutiliser : nous avons là la trace du fait qu'il a dû exister, à la fin de la période des Brāhmaṇa tardifs (mais avant la rédaction des premières Upaniṣad), plusieurs tentatives de formuler une connaissance ésotérique censée permettre d'obtenir l'immortalité céleste post-mortem ; on peut supposer que cette tendance spéculative se développait à la marge des milieux sacerdotaux, mais non pas complètement en dehors d'eux, ou tout au moins non sans contact avec eux – puisque certaines des doctrines qu'elle a produites ont pu être reprises par les rédacteurs d'un ouvrage à caractère ritualiste comme le JB, dans lequel l'activité sacrificielle n'a pas vocation à être abolie par le recours au savoir ésotérique.

Le second texte du JB I contenant (en 17-18) la strophe *vicakṣaṇād ṛtavo* peut lui aussi être vu comme le résultat d'une tentative pour réemployer divers matériaux antérieurs – sans parvenir pour autant à construire une doctrine parfaitement cohérente.

III. 1. B. *La création d'un ātman solaire et la double destinée post-mortem dans le JB I, 17-18*

Cette section s'ouvre sur la description de la conception d'un nouvel être humain, mais sans qu'il y soit référence au contenu de la « doctrine des cinq feux » : rien n'est dit sur une éventuelle entité qui préexisterait au coït des parents, on apprend seulement que les *prāṇa* entrent dans la matrice avant la semence, ce qui indique qu'ils constituent deux éléments distincts, mais laisse ouverte la question (qui ne sera jamais abordée) de savoir d'où proviennent de tels souffles vitaux. Nous apprendrons dans la suite, grâce à la strophe *vicakṣaṇād ṛtavo*, que cette semence est en fait d'origine divine, mais ce point n'est pas mentionné au début du texte. Une telle description de la conception semble seulement destinée à fournir l'occasion de déclarer que l'homme (mâle) possède deux matrices dans lesquelles il peut se reproduire, l'une qui est purement humaine, celle de son épouse – susceptible de donner naissance à un fils qui est un autre lui-même[31], et l'autre qui est divine, à savoir le feu rituel *āhavanīya*, dans lequel sont versées (entre autres) les oblations de l'Agnihotra. Que le feu puisse constituer, lorsqu'on y fait l'offrande d'une substance quelconque, une matrice de laquelle va ensuite sortir une nouvelle existence, voilà une doctrine dont nous avons pu constater qu'elle est sous-jacente à la *pañcāgni-vidyā*, et que nous retrouvons ici : le JB I, 17 nous dit qu'en accomplissant l'oblation de lait de l'Agnihotra,

[31] C'est une vieille conception védique que le fils est une renaissance du père sous une autre forme. Voir AB VII, 13, 9 : « le mari entre dans l'épouse ; devenant un embryon il entre dans la mère » (*patir jāyāṃ praviśati garbho bhūtva sa mātaram*).

on « émet son propre Soi (*ātman*) dans cette matrice divine » (*devayonāv ātmānaṃ siñcati*), et que de celle-ci émerge un nouvel *ātman*, un Soi divin, qui « vient à l'être dans le Soleil là-bas » (*amuṣminn āditye saṃbhavati*). Il semble ici que cette « émission de soi » soit pensée par analogie avec ce qui se produit dans l'acte sexuel reproducteur (conçu comme la renaissance du géniteur dans sa progéniture) : elle ne fait pas se perdre, elle consiste plutôt à obtenir dès maintenant, tout en poursuivant son existence terrestre, de renaître sous une autre forme, divine, dans le Soleil – on ne sait pas si cette dernière est censée faire réellement partie du Soleil lui-même, ou seulement du *svarga loka* pris dans son ensemble (puisqu'à la fin de I, 18 Prajāpati, le Soleil et le *svarga loka* apparaîtront indifférenciés). En fait, le texte semble être traversé d'une hésitation : tant que le sacrifiant vit encore en ce bas monde, il est y dit posséder « deux *ātman* », à comprendre, semble-t-il, comme deux *nouveaux* Soi qu'il a lui-même engendrés, l'un terrestre (son fils) et l'autre céleste ; cependant la suite du passage penchera plutôt pour l'idée que l'*ātman* solaire est sa *véritable* identité, et qu'à sa mort il devra donc s'affranchir de tout lien avec son passé terrestre. L'accomplissement de l'Agnihotra selon le rite *śrauta* apparaît ici comme la condition indispensable pour accéder à l'immortalité, puisque c'est lui qui génère l'*ātman* céleste de l'homme, mais le texte précise qu'il faut *connaître* cette caractéristique de l'Agnihotra pour que le processus se produise effectivement : nous avons affaire à une occurrence de l'idée déjà présente à des époques plus anciennes, que la possession d'un certain savoir ésotérique est nécessaire pour que le rite puisse produire son effet. Néanmoins ce passage se situe à une époque où le rôle de la connaissance tend à devenir prédominant, puisqu'ici – comme dans le JB I, 45-50 – c'est grâce à cette dernière que le défunt va pouvoir parvenir à la destination suprême dans l'au-delà.

En JB I, 18, lorsque le voyage post-mortem du défunt qui connaît le vrai pouvoir de l'Agnihotra commence, son *prāṇa* s'élance le premier vers le ciel (avant l'ascension du corps) pour annoncer aux dieux la quantité d'actes bons ou mauvais effectués au cours de sa vie passée sur terre, mais ceci semble n'être rien de plus qu'une formalité complètement dépourvue de conséquences : nul jugement n'a lieu à ce moment, et la nature des actions en question ne va exercer aucune influence sur la destinée obtenue par le défunt. Le message de ce bref épisode est sans doute de faire l'éloge de la connaissance ésotérique liée à l'Agnihotra : elle protège le sacrifiant mort d'avoir à rendre des comptes à propos de la valeur de ses actes terrestres.

La description du voyage se poursuit par la scène où le défunt, une fois que son corps s'est réuni à son *prāṇa*, rencontre les saisons et doit prononcer la formule *vicakṣaṇād ṛtavo* pour s'annoncer à elles : ici, à la différence de ce qu'on trouve en JB I, 46, les saisons ne lui posent aucune question, et on n'envisage pas le cas où il ignorerait la formule salvatrice ; il n'y a donc pas à proprement parler d'examen à ce stade. Une autre spécificité de ce passage est qu'il ne suffit pas au défunt de réciter la strophe *vicakṣaṇād ṛtavo* pour parvenir à la destination suprême : il doit encore être conduit auprès de la Déité solaire, qui va l'interroger sur son identité, et il devra alors répondre en utilisant une autre formule, où il déclare ne faire qu'un avec Prajāpati ; c'est donc à ce moment précis qu'a lieu l'examen auquel est soumis le défunt. Au total, ce dernier doit donc connaître *deux* formules pour être admis à rejoindre son *ātman* céleste dans le Soleil. On est évidemment amené à se demander pourquoi il en est ainsi. D'emblée, il est clair que la strophe *vicakṣaṇād ṛtavo* ne s'accorde pas très bien avec la doctrine énoncée en I, 17 : elle reconnaît une origine divine à l'être humain, du fait qu'une semence tombée du ciel a présidé à sa naissance ; tandis que le JB I, 17 attribue un *ātman* divin, acquis au cours de la vie terrestre, au seul sacrifiant qui accomplit l'Agnihotra tout en ayant connaissance du pouvoir de ce rite. Autrement dit, dans l'un et l'autre cas, la nature

divine qu'un homme est susceptible de posséder ne provient pas de la même cause, et n'est pas obtenue au même moment. La doctrine de l'*ātman* solaire propre au JB I, 17 n'a *a priori* aucun besoin d'être redoublée par les conceptions contenues dans la formule *vicakṣaṇād ṛtavo*. Il est clair qu'ici le texte tente d'opérer une synthèse, mais la difficulté est de comprendre pourquoi la connaissance du vers, tout en étant insuffisante pour procurer le salut ultime, est néanmoins requise pour être autorisé à accéder à l'examen final. A la vérité, le problème est particulièrement ardu, et la solution que nous allons tenter de lui apporter est complexe ; elle suppose que nous fassions d'abord un détour pour approfondir le contenu de la strophe *vicakṣaṇād ṛtavo*.

En effet, une comparaison entre les deux versions de la formule, celle de I, 18 et celle de I, 50, permet de dégager certaines spécificités de la première, qui donnent d'ailleurs à penser que c'est elle qui est la plus proche de la source originelle utilisée par les rédacteurs des deux textes du JB I (c'était déjà là l'hypothèse de Bodewitz[32]). La formule se présente sous une forme plus brève en I, 18, alors qu'elle semble avoir été complétée par un appendice en I, 50. D'une version à l'autre, le terme qui désigne le père céleste de l'homme diffère, et la variation n'est sans doute pas anodine, car selon nous elle pourrait engager l'identité même de ce géniteur. Le JB I, 50 offre le texte suivant : « Je suis celui qui est produit en sus, ajouté en tant que mois supplémentaire aux douze < mois de l'année > (*dvādaśopamāsaḥ*), **par celui qui est fait de treize parties (*trayodaśena*)** ». On trouve par contre en I, 18 : « Je suis celui qui est produit en sus, ajouté en tant que treizième mois supplémentaire (*trayodaśopamāsaḥ*), **par celui qui est fait de douze parties (*dvādaśena*)** ». Autrement dit, dans cette dernière version, le « père » véritable du défunt est l'Année faite *seulement de douze mois* : au sens strict, cette désignation convient seulement à l'année lunaire (qui, rappelons-le est constituée de douze mois de vingt-huit jours). En revanche, lorsque le JB I, 50 parle du père « fait de treize parties », il s'agit des douze mois lunaires plus le mois supplémentaire, dont la réunion forme l'Année solaire, identique au Soleil « qui brûle ici » (*eṣa trayodaśo ya eṣa tapati*), comme le précise lui-même le texte à cet endroit. Ce que nous voulons suggérer ici, c'est qu'en JB I, 18, la strophe *vicakṣaṇād ṛtavo* affirme à mots couverts que l'homme a pour père l'Année *en tant qu'elle est identifiée à la Lune* – autrement dit, la référence au Soleil serait ici absente. Et du coup, la formule apparaît d'autant plus cohérente : elle affirme d'abord que la semence est rassemblée à partir du pressurage de Soma-Lune, et en conséquence elle conclut que c'est la Lune identifiée à l'Année, qui est le père véritable de l'être humain. Ceci nous incline à penser que c'est là le sens originel de la strophe : sous sa forme première elle concernait uniquement la Déité lunaire, et n'avait pas de rapport avec les spéculations à propos du Soleil.

L'identification de la Lune avec l'Année peut à première vue sembler improbable, dans la mesure où elle n'est pas fréquente dans les Brāhmaṇa tardifs, où l'Année est majoritairement considérée comme une forme du Prajāpati solaire. Mais elle n'est pas pour autant absente, et on peut en particulier la rencontrer dans un passage du KB VII, 12 dont le vocabulaire présente certaines ressemblances frappantes avec celui du JB I, 18 : « La Lune là-bas est le roi Soma, qui rayonne au loin (*vicakṣaṇa*) ; (…) quand < le sacrifiant > achète le roi Soma, il pense 'la Lune là-bas, en tant qu'elle est Soma, le roi, qui rayonne au loin, puisse-t-elle être pressée' ; (…) 'le roi Soma est l'Année', avait l'habitude de dire Kauṣītaki, et 'venant

[32] Op. cit. (1973), p. 53. Bodewitz considère même que c'est l'ensemble du passage contenant la strophe *vicakṣaṇād ṛtavo* qui a « une forme plus originale » en I, 18 qu'en I, 50 : en effet, dans le passage de I, 18 qui nous occupe ici, la formule qui comporte l'invocation « ô saisons » (au pluriel : *ṛtavaḥ*) est correctement adaptée à son contexte, dans lequel elle est prononcée pour s'annoncer *aux saisons en général* ; en revanche, dans la mise en scène plus sophistiquée de I, 50, la strophe semble avoir été réemployée de façon maladroite, puisqu'elle sert à répondre à l'*unique* saison qui interroge le défunt sur son identité.

accompagné des saisons, il approche' ; (…) l'Année a douze mois, quand < l'officiant > récite un treizième < vers >, < c'est parce qu' > il y a un treizième mois, supplémentaire et en apparence distinct, < c'est > pour obtenir celui-ci »[33]. Ce texte traite du rite d'achat de la plante Soma, destinée à être pressée lors de l'Agniṣṭoma ; il nous montre en particulier que dans l'école se réclamant de Kauṣītaki, l'identification de la Lune avec l'Année, et son association avec les saisons qui l'accompagnent était une doctrine couramment admise.

Si nous supposons une proximité entre les idées des Kauṣītakin et le JB I (comme nous l'avions déjà envisagé auparavant), nous pouvons comprendre pourquoi, dans le JB I, 18, la strophe *vicakṣaṇād ṛtavo* est adressée aux saisons (*ṛtu*), alors qu'à proprement parler son contenu ne concerne que les fonctions propres à la Déité Lune-Soma. C'est que les saisons accompagnent la Lune, et d'ailleurs c'est peut-être à cette idée que fait allusion la phrase du JB I, 18 précédant la description de l'arrivée du défunt auprès des *ṛtu* : « de celui-là (*tasya*), les saisons gardent la porte »[34] ; ici, le texte ne précise pas qui est « celui-là », et il se pourrait qu'il s'agisse en fait de la Lune (et non pas du Soleil comme le pense Bodewitz[35]). Sur ce point, il est intéressant de comparer ce passage du JB avec la Kauṣītaki Upaniṣad I, 2 (qui s'en inspire visiblement, comme nous aurons l'occasion de le montrer en détail dans le prochain chapitre) : le défunt y est interrogé *deux* fois sur son identité, et le premier examen (auquel il doit répondre par une version de la formule *vicakṣaṇād ṛtavo*) lui est imposé *par la Lune*, appelée pour la circonstance « porte du monde céleste » (*svargasya lokasya dvāra*) ». Il nous semble donc raisonnable de penser que, dans le JB I, 18, les *ṛtu* sont étroitement associés à la Lune, laquelle a une porte, dont les saisons sont précisément les gardiens. Le lien unissant la Déité lunaire et les *ṛtu* peut également s'expliquer, d'une part, par le fait que les saisons sont les parties constitutives de l'Année[36], et d'autre part, par le fait que les ancêtres (*pitṛ*) sont parfois, dans les Brāhmaṇa (et notamment le KB V, 8[37]), identifiés aux saisons – or, dans la strophe *vicakṣaṇād ṛtavo*, la Lune-Soma est dite *pitṛyāvat*, « associée aux Pères ». Bien entendu, lorsque le JB I, 18 réemploie cette formule qui associait spécifiquement les saisons à la Lune, il ne cantonne pas celles-ci dans le seul rôle d'accompagnatrices de cet astre, puisque le voyage du défunt se poursuit *sous leur direction* jusqu'auprès du Soleil : « les saisons le conduisent, elles le font traverser, il arrive auprès de celui qui brûle »[38].

Si l'interprétation précédente est exacte, nous pouvons alors expliquer pourquoi les rédacteurs du JB I, 18 ont jugé bon d'ajouter une scène où le défunt, après avoir réussi à s'annoncer correctement aux saisons à l'aide de la formule appropriée, doit encore, dans la suite, être mis à l'épreuve par le Soleil lui-même, et posséder la connaissance d'une seconde

---

[33] *tad asau vai somo rājā vicakṣaṇaś candramāḥ, (...) tad yat somaṃ rājānaṃ krīṇāti asau vai somo rājā vicakṣaṇaś candramā abhisuto 'sad iti, (...) saṃvatsaro vai somo rājeti ha smāha kauṣītakiḥ so 'bhyāgacchann ṛtubhir eva sahābhyetīti, (...) dvādaśa vai māsāḥ saṃvatsaraḥ, atha yat trayodaśīm anvāha, asti trayodaśo māsa upacaro vijñāta iva tasyāptyai.*

L'identification entre la Lune-Soma et l'Année se retrouve en TB I, 6, 8, 2 : *saṃvatsaro vai somaḥ pitṛmān* (où le Soma est dit « associé aux *pitṛ* », de même que dans la strophe *vicakṣaṇād ṛtavo* la Lune est appelée *pitṛyāvat*).

[34] *tasya haitasyartavo dvārapāḥ*

[35] Op. cit. (1973), p. 58, note 15. Bodewitz fait le rapprochement avec le passage du JB I, 46, où le pronom démonstratif au génitif *tasya* renvoie à « celui qui brille ici » (*ya eṣa tapati*), expression qui désigne habituellement le Soleil : *tasya haitasya devasyāhorātre ardhamāsā māsā ṛtavas saṃvatsaro goptā ya eṣa tapati*, « de ce dieu qui brille ici, le jour et la nuit, les demi-mois, les mois, les saisons et l'année, sont les gardiens ».

[36] Cf. par exemple TB III, 9, 9, 1 : « l'année, c'est les saisons » (*ṛtávaḥ saṃvatsaráḥ*).

[37] « Les Pères, ce sont les saisons » (*ṛtavaḥ pitaraḥ*). Cf. également, par exemple, TB I, 4, 10, 8.

[38] *enaṃ ṛtavaḥ ānayante, taṃ atyarjayante, sa haitam āgacchati tapantam.*

formule. En fait, les rédacteurs ont d'abord utilisé une source antérieure contenant une version archaïque de la strophe *vicakṣaṇād ṛtavo*, qui proclame à la face des saisons que l'être humain a pour origine la Lune-Soma identifiée à l'Année. La possession d'une telle connaissance ésotérique permet seulement de franchir la porte du ciel située au niveau de la Lune : elle est sans aucun rapport avec l'idée, énoncée en I, 17, selon laquelle l'initié ayant accompli l'Agnihotra possède un *ātman* divin dans le soleil. Il faut donc encore que le défunt qui a réussi à franchir la porte lunaire parvienne auprès de la Déité solaire, et soit capable de déclarer à celle-ci qu'il ne fait qu'un avec elle : d'où l'ajout par les rédacteurs d'un passage supplémentaire, qui commence avec : « à son arrivée, il (le Soleil) lui demande : 'qui es-tu ?' »[39] – et qui est cité, dans un autre contexte, par le Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa III, 14, 1-6[40], ce qui montre bien qu'on a affaire ici à un texte qui est susceptible d'exister à l'état séparé. En d'autres termes, la section I, 17-18 du JB synthétise au moins trois passages d'origines différentes : premièrement, l'exposé des deux matrices humaine et divine, deuxièmement, la montée vers la Lune et la proclamation de la formule *vicakṣaṇād ṛtavo*, troisièmement, l'interrogation finale par la Déité solaire avec ses résultats possibles, à quoi il faut ajouter une brève conclusion qui reprend le point de départ.

Pour être définitivement admis dans le monde céleste, le défunt ne doit prononcer, selon le JB I, 18, qu'une brève formule contenant l'énoncé de son identité avec le Soleil : « Je suis Ka (*ko' ham asmi*), tu es la lumière-solaire (*suvas tvam*) ; je suis parvenu à la lumière-solaire céleste (*svargyaṃ svar agām*) ». Comme le rappelle la suite du texte, Ka (signifiant littéralement : « qui ? ») est un nom mystique de Prajāpati, et il ne fait pas de doute que le Progéniteur est ici considéré comme identique à la Déité solaire. La formule ne prend réellement sens que si on la confronte à la question posée au défunt par le Soleil : celui-ci lui a demandé « qui (*kas*) es-tu (*tvam asi*) ? », mais cette phrase a en réalité un double sens, puisqu'elle pourrait aussi s'interpréter comme « tu es Ka », c'est-à-dire Prajāpati. La réponse du défunt initié montre qu'il a bien saisi le sens caché : il va déclarer qu'effectivement, il est bien Ka, c'est-à-dire qu'il n'est pas différent de la Déité suprême. L'ajout de « tu es la lumière-solaire (*suvar*) » nous permet de comprendre par symétrie que la formule « *ko 'ham asmi* » est bien de type affirmatif (« je suis Ka ») et ne doit pas être comprise comme une question (« qui suis-je ? »). L'identification de Prajāpati avec *suvar* prépare l'idée suivante, à savoir que le défunt a gagné de rejoindre le monde où règne la lumière solaire. Le Soleil peut alors prononcer la formule par laquelle est scellée la réunion du défunt à son véritable *ātman* présent dans la Divinité : « celui que tu es, je le suis ; celui que je suis, tu l'es ; viens »[41]. L'identification finale (« il s'approche de cette essence des actes pieux »[42]) n'est pas décrite en utilisant le terme *sāyujya*, mais il n'est pas invraisemblable de penser qu'il s'agisse ici d'une véritable fusion ; elle comporte un trait énigmatique, à savoir la dénomination de la Déité solaire au moyen du terme *sukṛta-rasa*, « essence des actes pieux » (ou plus probablement : des fruits qui leur sont attachés). On voit qu'ici le salut ultime n'est pas considéré indépendamment de toute référence aux actes rituels – comme nous l'avons déjà remarqué, nous ne sommes pas dans un contexte dans lequel le pouvoir sotériologique de la connaissance serait conçu indépendamment de son rapport avec la pratique sacrificielle.

---

[39] *taṃ hāgataṃ pṛcchati kas tvam asi iti.*

[40] selon la numérotation de l'édition d'Oertel (1896).

[41] *yaṃ tvam asi so 'ham asmi, yo 'ham asmi sa tvam asy ehi.*

[42] *sa etam eva sukṛtarasam apyeti.*

Mais que signifie exactement *sukṛta-rasa* ? Une telle désignation du Soleil pourrait vouloir dire que l'astre divin contient en lui-même une vie infinie, dont il distribue une parcelle, à titre de fruit, pour chaque acte pieux particulier – puisque la vie (au sens de la prolongation de l'existence) est essentiellement conçue comme le résultat des *sukṛta*. Il faudrait alors comprendre qu'ici le rédacteur du JB a voulu expliquer que, pour séjourner éternellement dans le monde céleste, on ne peut pas compter sur les *iṣṭāpūrta* accumulés *par ses actes personnels,* on doit plutôt s'unir au Soleil qui est lui-même, par nature, l'essence de tous les *iṣṭāpūrta,* à savoir la force de vie. L'extrême fin du passage confirme bien que le défunt initié n'a pas besoin des fruits de ses actes personnels pour séjourner dans le monde céleste, puisqu'il s'en défait intégralement : comme à la fin de I, 50, ce sont ses ancêtres qui héritent des effets de sa « bonne conduite » (*sādhukṛtyā*) ; mais à la différence de I, 50, il n'est pas fait mention de ses mauvaises actions, peut-être parce qu'en I, 16 (c'est-à-dire dans la section précédant immédiatement le JB I, 17-18), il vient d'être dit que l'accomplissement de l'Agnihotra permet à lui seul de s'affranchir des conséquences du mal qu'on a commis.

On constate qu'ici l'accomplissement d'un sacrifice tel que l'Agnihotra (accompagné du savoir ésotérique adéquat) était seulement requis dans le but de créer un *ātman* solaire pour le sacrifiant ; pour le reste, les rites apparaissent comme n'ayant plus aucune utilité pour produire une vie céleste *qui ne finira pas* (on ne propose pas ici d'accumuler des *iṣṭāpūrta* illimités), et c'est la connaissance qui seule aura ce résultat, en permettant au sacrifiant initié de se réunir après la mort à son *ātman* solaire. En fait, il semble même qu'ici, accéder à l'immortalité suppose de transcender son existence individuelle, en même temps que le *karman* accumulé par ses bonnes actions personnelles – sans qu'il s'agisse pour autant de dénoncer l'accomplissement des actes rituels ou toute autre sorte de « bonne conduite ». Le JB I, 18 (ainsi que le JB I, 50) semblent donc témoigner d'une innovation sotériologique majeure, à savoir que les actes accomplis et les effets qui en résultent doivent être abandonnés pour parvenir à la destination suprême : ceci fait un pas en direction d'un aspect de la doctrine archaïque de la renaissance telle qu'elle sera développée dans certaines Upaniṣad anciennes, où les actes rituels sont rejetés car ils sont incompatibles avec l'entrée dans la voie de l'immortalité qui mène le défunt jusqu'au Principe suprême. Cependant, il ne s'agit pas encore, dans le JB, d'affirmer que les actes rituels sont un obstacle à l'obtention de l'immortalité : rien dans le texte ne s'oppose à ce que l'initié soit un pratiquant du culte *śrauta* au cours de son existence terrestre (d'ailleurs, il lui a été absolument nécessaire d'accomplir l'Agnihotra) car grâce à la connaissance il parviendra finalement à transcender les actes personnels pour accéder à l'union salvifique avec le Soleil.

Le JB I, 18 envisage également le cas du défunt qui échoue à l'examen imposé par la Déité solaire : dans cette section, la bifurcation entre les deux destinées post-mortem n'a lieu qu'à la dernière étape du voyage dans le ciel, puisque le défunt est de toute façon supposé avoir pu accomplir sans entraves le début du parcours grâce à sa connaissance de la formule *vicakṣaṇād ṛtavo*. Interrogé par le Soleil sur son identité véritable, celui qui ignore la réponse correcte va donner son nom personnel, ou celui de sa famille ancestrale (*gotra*), qu'il a portés au cours de son existence terrestre ; autrement dit, il échoue à s'identifier à son *ātman* divin, et la Déité solaire considère alors que ce Soi qui résidait en elle, n'a désormais plus rien à y faire ; elle l'expulse et le lui rend, sous une forme dont on peut supposer qu'elle ne participe plus aux propriétés du Principe suprême : « ceci, ton *ātman* qui a été en moi, le voilà tien »[43]. Le point crucial est que les saisons se saisissent alors du défunt et chassent celui-ci vers une destination dont on ne nous dit rien si ce n'est que « le jour et la nuit prennent possession de

[43] *yas te 'yam mayy ātmābhūd eṣa te saḥ.*

son monde »[44]. Ceci veut clairement dire que le défunt va désormais résider dans un lieu qui est soumis aux effets destructeurs du temps : dans ce genre de contexte, le jour et la nuit sont les puissances temporelles à cause desquelles les *iṣṭāpūrta* s'épuisent progressivement. Il faut donc sans doute comprendre que le défunt se rend dans un monde céleste inférieur, où il pourra rester aussi longtemps que le lui permet sa réserve d'*iṣṭāpūrta*, à la suite de quoi il devra faire l'expérience de *punar-mṛtyu*.

La description de l'échec du défunt ignorant son identité avec le Soleil-Prajāpati pose ici un délicat problème. Comment est-il est possible qu'un initié, ayant d'abord réussi à être conduit jusqu'au Soleil grâce à la strophe *vicakṣaṇād ṛtavo* – dans laquelle son origine divine est proclamée, puisse ensuite se fourvoyer au point d'affirmer lors de l'examen ultime que son nom terrestre, ou celui de son clan, constituent sa véritable identité ? Quelle peut bien finalement être la valeur de cette formule, si sa connaissance est incapable d'empêcher une aussi grossière erreur ? Il est clair que le rédacteur du JB I, 18 n'attribue qu'une importance secondaire à la strophe *vicakṣaṇād ṛtavo* : elle est pour lui insuffisante, puisqu'elle fait de la Lune le père de l'homme, et ne contient pas de référence explicite à l'idée que le Soleil est l'*ātman* de l'initié ; il faut bien alors construire une mise en scène au terme de laquelle seul le défunt capable de proclamer son identité avec la Déité solaire réussira à atteindre la destination suprême. Tout se passe en fait comme si le JB I, 18 juxtaposait dans un même texte deux traditions indépendantes : l'une attribuant l'entrée dans le *svarga loka* à la connaissance de la formule *vicakṣaṇād ṛtavo*, l'autre le salut final à la capacité du défunt à s'identifier à son *ātman* solaire. C'est la seconde qui joue ici le rôle déterminant ; quant à la première, il se peut qu'elle ait joui d'une certaine autorité à l'époque où le JB I, 17-18 a été composé, et que pour cette raison le rédacteur se soit senti obligé de l'intégrer dans son exposé des deux destinées post-mortem – tout en relativisant largement sa portée.

Il ressort des analyses précédentes que, dans le JB I, 17-18 aussi bien que dans le JB I, 45-50, les rédacteurs ont réemployé une tradition antérieure qui faisait de la strophe *vicakṣaṇād ṛtavo* l'unique formule salvifique, proclamant que l'homme est issu de la Lune-Soma[45], et ouvrant au sacrifiant défunt l'accès à une existence sans fin dans le monde céleste ; mais ils l'ont en même temps jugée insuffisante, parce qu'elle n'intègre pas l'idée d'une identité de l'initié avec la Déité solaire ; ils ont alors choisi d'adjoindre à cette tradition des éléments supplémentaires qui contenaient le savoir ésotérique manquant. En I, 17, a donc été ajoutée la doctrine de la création d'un *ātman* solaire par l'Agnihotra, et en I, 18, la scène où le Soleil soumet le défunt à un examen pour vérifier qu'il s'identifie à un tel Soi divin. En I, 45-50, c'est une autre méthode qui a été adoptée : la strophe *vicakṣaṇād ṛtavo* a été modifiée[46] et complétée par un appendice, de manière à introduire l'idée que le Soleil est le véritable père de l'homme, et que l'initié est identique avec lui ; de plus, la thèse de l'origine divine de la semence humaine contenue dans la strophe *vicakṣaṇād ṛtavo* a été explicitée et mise en rapport avec le Soleil au travers de l'exposé de la *pañcāgni-vidyā*, placé en introduction à l'ensemble du passage.

L'un et l'autre texte du JB I utilisent eux-mêmes des matériaux plus anciens, qui ont dû préexister à l'état séparé. Ceci s'applique évidemment à la strophe *vicakṣaṇād ṛtavo*, mais aussi, selon toute probabilité, à la *pañcāgni-vidyā* (nous pouvons supposer que le passage contenant la « doctrine des cinq feux » a dû d'abord circuler sous une Ur-form, à propos de

[44] *tasya hāhorātre lokam āpnutaḥ.*
[45] identifiée à l'Année, selon une doctrine attestée par ailleurs dans l'école des Kauṣītakin.
[46] en remplaçant l'expression « celui qui est fait de douze parties » (= la Lune-Année) par « celui qui est fait de treize parties » (= le Soleil-Année).

laquelle nous ne savons malheureusement rien). C'est peut-être aussi le cas pour l'épisode de l'examen du défunt par le Soleil en I, 18 (qui existe aussi sous forme indépendante dans le Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa). Nous pouvons donc deviner l'existence, à la fin de l'époque des Brāhmaṇa tardifs, de diverses traditions spéculatives dont seules les traces repérables dans le JB sont parvenues jusqu'à nous. Elles ne mentionnent pas encore explicitement la renaissance, car elles sont orientées vers la recherche de l'immortalité (sous la forme, semble-t-il, de l'évitement de la « remort »). Il est donc assez probable que cette époque ait été marquée par un bouillonnement spéculatif au sein des milieux védiques – et notamment sāma-védiques, puisque le JB relève du Sāma-veda – concernant cette thématique.

Il apparaît également que la *pañcāgni-vidyā* et la formule *vicakṣaṇād ṛtavo* partagent la caractéristique commune de défendre une « doctrine de l'eau » (*water doctrine, Wasserlehre*), selon l'expression que Bodewitz a empruntée à l'indianiste autrichien Frauwallner : elles affirment en effet toutes deux que l'être humain est issu d'une descente sur terre des eaux célestes. L'une et l'autre seront réutilisées dans les premiers passages upaniṣadiques traitant de la renaissance, où elles serviront à développer l'idée que la transmigration prend la forme d'un « cycle de l'eau » (*Wasserkreislauf*), comportant la montée du défunt jusqu'au ciel sous forme de la vapeur de la fumée, et sa redescente sur terre à travers les transformations de la pluie.

On peut tenter de reconstruire une histoire de la formation de cette « doctrine de l'eau » à travers les textes pré-upaniṣadiques qui sont en notre possession, dans le sillage de Bodewitz qui a entrepris cette démarche dans les sections C et F de son article « The *pañcāgni-vidyā* and the *pitṛyāna* / *devayāna* »[47].

III. 1. C. *Vers une reconstruction de l'histoire de la « doctrine de l'eau »*

Lorsque Frauwallner, dans le tome 1 de sa *Geschichte der Indischen Philosophie I* (1953, rééditée en 2003), emploie le premier l'expression *Wasserlehre*, c'est pour développer la thèse que celle-ci a d'emblée été conçue sous la forme d'une doctrine du « cycle de l'eau » (*Kreislauf des Wassers*), pour laquelle l'eau est le fluide porteur de vie qui circule dans l'univers de manière à causer la série des renaissances humaines. Plus précisément, Frauwallner affirme qu'il se serait formé vers la fin de la période des Brāhmaṇa une conception naturaliste (« Naturphilosophische Gedanke »[48]) qui définit un cycle des transformations cosmiques de l'eau : le liquide fécondant s'échappe de la lune décroissante sous forme de pluie, devenant sur terre la sève des plantes, puis (par l'intermédiaire de la nourriture), la semence humaine qui permet de procréer une nouvelle vie ; celle-ci une fois achevée, les effluves humides s'échappant du cadavre lors de la crémation montent rejoindre

[47] In *Studies on Indology, Professor Mukunda Madhava Sharma Felicitation Volume* (1996), pp. 55-57. Cet article de Bodewitz présuppose les analyses contenues dans son ouvrage *Jaiminīya Brāhmaṇa I, 1-65* (1973), pp. 245-247.
[48] *Geschichte der Indischen Philosophie I* (2003), p. 34.

la lune, bouclant ainsi le cycle[49]. Frauwallner ajoute que cette théorie de philosophie naturelle a fusionné avec l'idée de transmigration (préalablement apparue, selon lui, au cours de la période des Brāhmaṇa)[50]. Le JB I aurait ensuite ajouté un dernier élément à cet ensemble doctrinal, en affirmant que le défunt monté dans la lune peut échapper au cycle des morts et renaissances grâce à la possession d'une connaissance libératrice – tandis que celui qui n'y a pas été initié retombe sur terre sous forme de pluie pour renaître[51].

La doctrine complète du « *Wasserkreislauf* » ainsi comprise correspond en fait aux idées développées dans la première section de la Kauṣītaki Upaniṣad. Selon Frauwallner, une théorisation de type naturaliste telle que celle qui se déploie dans la KauU, reflète une doctrine bien plus ancienne, étrangère aux conceptions des milieux sacerdotaux, et devrait donc avoir plutôt vu le jour dans des cercles de *kṣatriya*[52]. Cette doctrine aurait été récupérée *a posteriori* par les prêtres brahmanes, qui l'auraient alors adaptée à leurs modes de pensée propres, en considérant que les étapes du « cycle de l'eau » sont en fait des offrandes rituelles : ils auraient alors rédigé le texte de la *pañcāgni-vidyā* tel qu'il figure dans la Chāndogya U et la Bṛhad-āraṇyaka U[53].

Une grande partie de la reconstruction opérée par Frauwallner a été (à juste titre) réfutée par Bodewitz dans le chapitre 6 son essai « *Agnihotra* and *prāṇāgnihotra* »[54]. En réalité, dit Bodewitz, la doctrine de type naturaliste du « cycle de l'eau », dépourvue de toute référence aux offrandes sacrificielles, telle qu'elle figure dans la KauU, est un « développement plus tardif »[55], qui a été précédé par toute une série de textes où la « doctrine de l'eau » ne comprend pas encore l'idée d'un cercle transmigratoire, et où les références à des schémas sacrificiels ne sont pas absentes. Il est évident que la *pañcāgni-vidyā* n'est pas l'adaptation, opérée à l'époque upaniṣadique par la pensée sacerdotale, d'une doctrine naturaliste plus ancienne : en effet la « doctrine des cinq feux » figure déjà dans ce texte pré-upaniṣadique qu'est le JB I, 45, dans le contexte d'une section consacrée au rite de l'Agnihotra – ce dont Frauwallner semble ne pas avoir pris conscience. De plus, les textes du JB I ne développent pas du tout la doctrine que Frauwallner leur attribue, car on n'y trouve nulle mention d'un véritable « cycle de l'eau » intégrant *l'idée de la transmigration* : certes, ils nous montrent l'être humain issu des eaux célestes et remontant vers le ciel après sa mort, mais à aucun moment ils n'affirment que le défunt ignorant va retomber sur terre sous forme de pluie, pour finalement y renaître. Il n'y a aucune mention de la renaissance dans le JB I, 45, seulement d'une « remort » à propos de laquelle – comme dans l'ensemble des textes des Brāhmaṇa – on ne nous dit pas si elle sera suivie d'une nouvelle forme d'existence. L'exposé de la *pañcāgni-vidyā* qui figure en I, 45 ne suggère jamais que l'eau qui descend du ciel pour donner naissance à l'être humain proviendrait du résidu laissé par l'existence antérieure d'un défunt monté au ciel. La notion d'un cycle des morts et des renaissances est donc totalement absente de la lettre du texte du JB I, 45, et c'est seulement dans les textes upaniṣadiques ultérieurs (ChU, BāU) que la *pañcāgni-vidyā* lui sera reliée.

En conséquence, Bodewitz nous semble tout à fait fondé à affirmer que la notion d'un *Wasserkreislauf* transmigratoire n'apparaît pas avant les plus anciennes Upaniṣad et que, dans

[49] Op. cit. (2003), pp. 32-33.
[50] Op. cit. (2003), p. 34.
[51] Ibidem.
[52] Ibidem. Nous verrons dans le chapitre trois de cette troisième partie que les indianistes ont longtemps cru que le personnage transmettant cette doctrine dans la KauU est un membre de la classe royale.
[53] Op. cit. (2003), pp. 34-35.
[54] In *Jaiminīya Brāhmaṇa I, 1-65* (1973), pp. 243-245.
[55] Op. cit. (1973), p. 244.

les textes antérieurs à celles-ci, on constate seulement la présence d'une *Wasserlehre*, qui attribue la genèse de la vie humaine aux eaux célestes *sans jamais inclure la notion d'un cycle des morts et des renaissances*, et qui apparaît toujours dans un contexte faisant référence, d'une manière ou d'une autre, au sacrifice védique. Nous sommes bien ici, dès le départ, dans le cadre d'une pensée de type ritualiste, donc « sacerdotale ». Bodewitz a repéré différents textes védiques, tous liés à un contexte sacrificiel (principalement celui de celui de l'Agnihotra), qui auraient pu servir de source à l'idée que l'existence humaine provient des eaux célestes, telle qu'exposée dans le JB I, 45[56]. Le premier de ces textes (qui est peut-être le plus ancien) se situe dans la section du KB traitant de l'Agnihotra, en II, 4-5 – nous retrouvons une fois de plus la proximité entre les idées du JB I et celles du KB. Il s'agit d'un passage commençant par affirmer que l'origine de ce rite est à chercher dans la volonté des dieux, lesquels désirent amener à l'existence un être leur ressemblant pour qu'il leur procure une nourriture plaisante : « Tous les plaisirs, quels qu'ils soient, naissent de la nourriture. Les dieux dirent : comment pouvons-nous faire pour recevoir ces plaisirs < offerts > par un être semblable à nous ? Ils procédèrent à l'extraction de l'essence des eaux, celle-ci devint les plantes et les arbres. Ils procédèrent à l'extraction de l'essence des plantes et des arbres : elle devint le fruit. Ils procédèrent à l'extraction de l'essence du fruit : elle devint la semence. Ils procédèrent à l'extraction de l'essence de la semence : elle devint l'homme »[57]. Le texte se poursuit en II, 6, où il explique que les hommes, lorsqu'ils offrent l'Agnihotra en prononçant les formules requises, deviennent « faits de vérité » (*satyamaya*), c'est-à-dire semblables aux dieux (qui possèdent par nature une telle propriété), et c'est pourquoi les dieux acceptent leur offrande de nourriture – ce qui veut implicitement dire que le souhait initial des dieux est par là-même satisfait. Il y a bien dans ce passage une « doctrine de l'eau », mais qui diffère de la *pañcāgni-vidyā* du JB I, 45 en plusieurs points : elle ne contient aucune référence au Soleil ni au Soma, et elle ne présente pas le passage d'une étape à l'autre des transformations de l'eau comme une offrande versée dans un feu sacrificiel – il s'agit plutôt d'une sorte d'extraction, semblable à un processus de distillation, par lequel on fait s'évaporer vers le haut (*ūrdhvam ud UH*) l'essence (*rasa*) de chacune des substances concernées. Il faut cependant noter (ce que Bodewitz n'a pas fait) que le même passage du KB se poursuit en II, 6 par un développement dans lequel l'oblation de l'Agnihotra est présentée comme un processus de dimension cosmique (feu, soleil, jour, nuit, inspiration, expiration s'offrent constamment les uns dans les autres), si bien que l'homme qui a la connaissance de ceci effectue symboliquement l'Agnihotra, même s'il n'accomplit pas ce rite concrètement[58]. Le KB contient donc déjà ici l'idée qu'il existe des phénomènes naturels qui fonctionnent à la façon d'un acte d'offrande sacrificielle ; il est donc tentant de voir dans ce passage la source principale de la « doctrine des cinq feux », c'est-à-dire de l'Ur-version de la *pañcāgni-vidyā* qui a ensuite été réutilisée dans le JB I, 45. Dans le KB, la description de la formation de l'homme à partir des eaux n'est pas reliée à une quelconque spéculation sur la destinée post-mortem ; en ce sens il n'y a clairement pas de cycle transmigratoire au cours duquel l'homme remonterait vers les eaux célestes dont il est issu. Le contexte du passage du KB est uniquement sacrificiel. Par contre, on peut bien considérer qu'on y a affaire à une doctrine affirmant l'existence d'une circulation de liquides entre le ciel et la terre : l'eau qui provient

[56] In « The *pañcāgni-vidyā*… » (1996), pp. 55-57.

[57] *ya u vai ke cānandaḥ, annād eva te sarve jāyante, te devā abruvan, kathaṃ nv imān vayam ānandān asmādṛśasyaiva pratigṛhṇīyāmeti, te 'pām ūrdhvaṃ rasam udauhaṃs tā oṣadhayayaś ca vanaspatayaś ca samabhavann, oṣadhīnāṃ ca vanaspatīnāṃ ca ūrdhvam rasam udauhaṃs tat phalam abhavat, phalasyordhvaṃ rasam udauhaṃs tad annam abhavad, annasyordhvaṃ rasam udauhaṃs tad reto 'bhavad, retasa ūrdhvaṃ rasam udauhant sa puruṣo 'bhavat*.

[58] Nous avons eu l'occasion de commenter ce passage dans le chapitre 5 de notre première partie.

du ciel devient l'homme, lequel fait en retour monter vers les dieux les libations qu'il offre pour eux dans le feu de l'Agnihotra.

Bodewitz cite ensuite[59] un autre texte qui, selon lui, constitue un développement ultérieur des idées contenues dans le KB II, et qui contiendrait la forme la plus ancienne de la « doctrine des cinq feux » : il s'agit du ŚB XI, 6, 2, 4-10. Cette section, qui expose les spéculations attribuées au roi Janaka concernant le pouvoir de l'Agnihotra, a également été considérée par J. Sakamoto-Gotō[60] comme antérieure à la version de la *pañcāgni-vidyā* insérée dans le JB I, 45 (parce dans le ŚB le thème de la destinée post-mortem n'a pas encore été ajouté à la description des cinq feux). Janaka, qui est un *kṣatriya* à la réputation légendaire, y enseigne au brahmane Yājñavalkya la manière dont les libations de l'Agnihotra voyagent à travers l'univers tout en passant par diverses transformations, jusqu'à finalement produire la naissance d'un être humain. Sur le fond, il n'y a là aucune doctrine vraiment nouvelle, puisque dès le départ l'Agnihotra a joué le rôle d'un charme de fertilité, destiné à favoriser la procréation. Le point original de ce texte est plutôt qu'au cours de leurs pérégrinations cosmiques, les libations, originellement offertes par le sacrifiant humain, passent successivement par cinq foyers sacrificiels symboliques, d'où elles vont à chaque fois ressortir métamorphosées. Même si l'eau n'est nulle part nommément mentionnée, il s'agit bien d'une *Wasserlehre,* car les libations de l'Agnihotra sont des liquides. Nous n'avons pas affaire ici à un schéma dans lequel le point de départ des transformations successives de l'eau se trouverait dans le ciel : celui-ci est bien plutôt situé sur terre, dans le feu du *yájamāna* qui accomplit l'Agnihotra, et de là les libations vont monter jusqu'au ciel, avant d'entamer une redescente progressive. La liste des cinq foyers sacrificiels donnée dans le ŚB XI, 6, 2 présente une parenté certaine avec celle qui figure dans la *pañcāgni-vidyā* du JB I, 45 :
« En vérité ces deux libations, une fois offertes, se dirigent vers le haut ; elles pénètrent dans l'espace intermédiaire (*antárikṣa*), elles font de l'espace intermédiaire leur foyer sacrificiel, du vent leur combustible, des particules de lumière (*márīci*) leur pure libation ; elles rassasient l'air et à partir de là elles se dirigent vers le haut »[61].
« Elles pénètrent dans le ciel, elles font du ciel leur foyer sacrificiel, du Soleil leur combustible, de la Lune leur pure libation ; elles rassasient le ciel et à partir de là elles prennent le chemin du retour »[62].
« Elles pénètrent cette (terre), elles font de cette (terre) leur foyer sacrificiel, du feu leur combustible, des plantes leur pure libation ; elles rassasient cette (terre) et à partir de là elles se dirigent vers le haut »[63].
« Elles pénètrent l'homme, elles font de sa bouche leur foyer sacrificiel, de sa langue leur combustible, de la nourriture leur pure libation ; elles rassasient l'homme ; assurément l'Agnihotra devient offert pour celui qui mange la nourriture en sachant ceci ; à partir de là elles se dirigent vers le haut »[64].

---

[59] « The *pañcāgni-vidyā…* » (1996), pp. 52 et 55.
[60] « Zur Entstehung der Fünf-Feuer-Lehre des Königs Janaka », in *Akten des 27. Deutschen Orientalistentages, Norm und Abweichung* (2001), p. 157.
[61] *te vā ete / āhutī hute utkrāmataḥ, te ántarikṣam āviśatas, te antarikṣam evāhavanīyaṃ kurvāte vāyuṁ̓ samidhaṃ marīcīr eva śukrām āhutiṃ, te antarikṣaṃ tarpayatas, te tata utkrāmataḥ* (6).
[62] *te divam āviśataḥ / te divam evāhavanīyaṃ kurvāte ādityāṁ̓ samidhaṃ candramasam eva śukrām āhutiṃ, te divaṃ tarpayatas, te tata āvartete* (7).
[63] *te imām āviśataḥ / te imām evāhavanīyaṃ kurvāte agniṁ̓ samidham oṣadhīr eva śukrām āhutiṃ, te imāṃ tarpayatas, te tata utkrāmataḥ* (8).
[64] *te puruṣam āviśataḥ / tasya mukham evāhavanīyaṃ kurvāte jihvāṁ̓ samidham annam eva śukrām āhutiṃ, te puruṣaṃ tarpayataḥ, sa ya evaṃ vidvān aśnāty agnihotram evāsya hutaṃ bhavati, te tata utkrāmataḥ* (9).

« Elles pénètrent la femme, elles font de son organe génital leur foyer sacrificiel, de sa matrice porteuse le combustible (car on appelle « matrice porteuse » ce par quoi Prajāpati a porté les créatures), de la semence leur pure libation ; assurément l'Agnihotra devient offert pour celui qui s'unit sexuellement en sachant ceci ; le fils qui naît de là est 'le monde qui surgit en retour' (*loká pratyutthāyín*). C'est cela l'Agnihotra, Yājñavalkya, il n'y a rien de supérieur à cela »[65].

Nous voyons donc clairement les points de convergences et de divergence entre le ŚB et le JB au niveau de la nature des cinq feux sacrificiels symboliques : dans le JB, ce sont successivement le soleil, le tonnerre, la terre, l'homme et la femme, dans le ŚB, l'espace intermédiaire, le ciel, la terre, l'homme et la femme. En ce qui concerne la nature des oblations, dans le JB, ce sont les eaux, le Soma, la pluie, la nourriture, la semence ; dans le ŚB, ce sont les particules de lumière solaire, la lune (c'est-à-dire le Soma ?), les plantes, la nourriture, la semence. Le nombre des composantes utilisées dans la description de chacune des étapes du processus sacrificiel cosmique diffère aussi : le JB distingue le feu universel (Agni Vaiśvānara), son combustible (*samidh*), sa flamme (*arcis*), sa fumée (*dhūma*), ses étincelles (*viṣphuliṅga*), ses charbons ardents (*aṅgāra*), avant de mentionner finalement l'offrande ; de son côté le ŚB ne nomme qu'un nombre plus restreint d'éléments, à savoir le domaine d'entrée où l'acte d'offrande va avoir lieu, le foyer sacrificiel (*ahavanī́ya*), son combustible (*samídh*) et la pure libation (*śukrā́ ā́huti*). Le terme final du processus est le même, à ceci près que le ŚB est le seul à préciser que l'être humain qui naît de l'offrande de la semence dans le cinquième feu est un fils qualifié de *loká pratyutthāyín* (il faut probablement supposer que c'est le fils du sacrifiant dont les libations d'Agnihotra ont voyagé à travers tout l'univers) : Eggeling et Bodewitz traduisent *loká pratyutthāyín* par « renascent world » – monde qui renaît – mais il faut sur ce point remarquer qu'ordinairement le verbe *praty ut THĀ* ne signifie pas « renaître », mais plutôt « se lever, surgir pour aller à la rencontre de » ; on pourrait peut-être prendre, dans le contexte du passage du ŚB XI, 6, 2, le préverbe *prati* au sens de « en retour », c'est-à-dire qu'un monde (au sens d'un champ d'expérience humaine, celui du fils) naît en retour de l'accomplissement de l'Agnihotra. Bodewitz considère toutefois que le passage fait allusion à l'idée bien ancrée dans la tradition brahmanique que le père renaît à travers son fils, lequel est ainsi son second *ātmán*[66]. J. Sakamoto-Gotō défend de son côté un point de vue un peu différent : elle pense qu'il y aurait une allusion à l'idée que la naissance d'un fils garantit à son père un séjour post-mortem dans le monde céleste, puisqu'elle propose cette traduction de la phrase *sa lokaḥ pratyutthāyī* : « der ist < seine nach dem Tod > wieder zu entstehende Welt », le fils « est le monde qui doit renaître < pour lui après sa mort > »[67]. Le recours au vocabulaire de la renaissance pour traduire *loká pratyutthāyín* semble s'appuyer sur le fait que cette expression tout à fait inhabituelle a été réemployée dans le passage de la BāU VI, 2, 15 (Kāṇva) avec la variante *lokān pratyutthāyin* (où le terme *loka* est cette fois-ci un complément à l'accusatif pluriel), dans un contexte où il est question du cycle des renaissances, et avec probablement le sens de « remontant vers les mondes < supérieurs > » (après être descendu pour renaître sur terre).

La description des éléments constitutifs des « cinq feux » est globalement moins développée dans le ŚB XI, 6, 2 que dans le JB I, 45, ce qui pourrait aller dans le sens de

---

[65] *te striyam āviśataḥ / tasyā upastham evāhavanīyaṃ kurvāte dhārakāṁ̐ samidhaṃ, dhārakā ha vai nāmaiṣaitayā ha vai prajāpatiḥ prajā dhārayāṃ cakāra, reta eva śukrām āhutiṃ, te striyaṃ tarpayataḥ, sa ya evaṃ vidvān mithunam upaity agnihotram evāsya hutaṃ bhavati, yas tata putro jāyate sa lokaḥ pratyutthāyy etad agnihotraṃ yājñavalkya nātaḥ param astīti* (10).

[66] *Jaiminīya Brāhmaṇa I…* (1973). p. 246.

[67] « Zur Entstehung… » (2001), p. 160.

l'hypothèse déjà évoquée plus haut, à savoir que c'est le texte du ŚB qui serait le plus ancien, et qui aurait servi de source pour l'autre. Mais en sens inverse on pourrait remarquer que le texte du JB décrit un schéma simple et cohérent, dans lequel la descente des eaux jusqu'à l'homme est parfaitement linéaire ; en revanche, dans le schéma du ŚB, l'enchaînement des étapes est beaucoup plus complexe, puisque la libation commence par monter vers le foyer de l'*antárikṣa* puis vers celui du ciel, avant de retomber brutalement dans celui de la terre, sans s'arrêter une seconde fois au niveau intermédiaire de l'*antárikṣa* – car cela aurait évidemment été redondant. En conséquence, il nous semble *possible* d'envisager que le ŚB XI, 6, 2 soit postérieur au texte de la *pañcāgni-vidyā* du JB – du moins à l'Ur-version de celui-ci[68] – et s'en soit inspiré pour construire un processus de circulation de l'eau plus complexe. Mais il n'y a là rien de certain.

Quoi qu'il en soit sur ce point, il est clair que le texte du ŚB XI, 6, 2 doit être considéré comme l'une des sources de la doctrine de la renaissance exposée dans la ChU V, 3-10 et la BāU VI, 2[69]. En effet, comme l'a montré L. Schmithausen, la version de la *pañcāgni-vidyā* contenue dans ces deux Upaniṣad présente des écarts par rapport à celle du JB I, 45, qui sont dues – en partie au moins – à l'influence qu'a exercée sur elle le texte du ŚB XI,6[70]. De plus, le texte de la BāU VI, 2, 15-16 contient deux expressions – *punar-āvṛtti* et *lokān pratyutthāyin* – qui figurent en ŚB XI, 6, 2, 4, c'est-à-dire dans le passage servant d'introduction à la description des cinq foyers sacrificiels : le roi Janaka y présente en termes cryptiques la doctrine qu'il va exposer par la suite, en disant qu'il enseigne *útkrānti* (l'ascension), *gáti* (la destination), *pratiṣṭhā́* (le séjour), *tŕ̥pti* (la satisfaction), *púnar-ā́vr̥tti* (le mouvement de retour), et *loká pratyutthāyín* (le monde qui naît en retour), relativement aux deux libations de l'Agnihotra. Il se peut d'ailleurs que l'usage du terme *punar-āvṛtti* (ou du groupe verbal *punar āvartate*) pour désigner la renaissance, qui est attesté dans les Upaniṣad anciennes, fasse directement allusion à ce texte du ŚB[71]. A première vue, il n'est pas aisé de comprendre pourquoi un passage tel que celui-ci, qui n'est pas consacré au thème de l'existence post-mortem, mais seulement à la glorification du pouvoir de l'Agnihotra, aurait pu jouer un rôle aussi important dans la genèse des spéculations sur la renaissance. Comme l'Ur-version de la *pañcāgni-vidyā* (et la version de cette dernière figurant dans le JB, I, 45), il proclame qu'une nouvelle existence humaine a pour origine un liquide qui descend du ciel, mais il voit ce processus comme la conséquence d'un sacrifice effectué *sur terre* dans le passé. En fait, tout se passe comme si le texte du ŚB XI avait été réinterprété *a posteriori* comme un texte sur la renaissance, conçue comme le terme d'une descente sur terre faisant suite à une montée au ciel : les deux libations de l'Agnihotra auraient alors été vues comme ce qui contient déjà en puissance un futur être humain à naître, et leur ascension vers le ciel et leur retour sur terre auraient alors pu être considérés comme une métaphore ésotérique du voyage transmigratoire effectué par l'homme défunt sous forme liquide.

Dans le cadre d'un tel schéma, la « doctrine de l'eau » est alors devenue une « doctrine du cycle de l'eau » au cours duquel se succèdent morts et renaissances. Une telle réinterprétation devrait logiquement n'avoir eu lieu qu'à une époque postérieure à la rédaction du JB I, 45, où

---

[68] Par Ur-version de la *pañcāgni-vidyā*, nous entendons la source directe du texte du JB I, 45 sur les cinq feux, dont nous ignorons la forme exacte et le contexte d'apparition, mais qui ressemblerait assez étroitement à la version contenue dans le JB.

[69] numérotation de l'édition séparée de la recension Kāṇva.

[70] L. Schmithausen, « Zur Textgeschichte der *pañcāgni-vidyā* », *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 38 (1994), pp. 43-60.

[71] Nous avons vu dans le chapitre 3 de notre deuxième partie une autre origine possible pour l'expression *punar-āvṛtti*, à savoir l'AS XII, 2, 52.

la *pañcāgni-vidyā* est toujours dépourvue de rapport avec les notions de renaissance et de cycle transmigratoire.

CHAPITRE DEUX

Du Jaiminīya-Upaniṣad Brāhmaṇa aux premières Upaniṣad : les plus anciens textes mentionnant la renaissance

Le Jaiminīya-Upaniṣad Brāhmaṇa est un ouvrage qui constitue un appendice au JB et appartient au type *āraṇyaka* (c'est-à-dire qu'il contient des interprétations ésotériques du rituel, en principe faites pour être récitées en secret dans un lieu retiré comme la forêt). Il est habituellement considéré comme le plus ancien texte mentionnant explicitement la renaissance (en III, 28) : il aurait donc précédé dans le temps la ChU et le BāU[1], qui sont généralement considérées comme les premières parmi les Upaniṣad à défendre une forme de la doctrine de la renaissance. Nous ne voyons pas de raison sérieuse de remettre en question cette chronologie généralement admise.

L'indianiste japonais M. Fujii a plus particulièrement essayé de reconstruire la relation existant entre le JUB et la ChU[2] : à la base, tous deux sont des ouvrages concernés par les spéculations ésotériques à propos des *sāman*, le premier ayant été rédigé dans l'école Jaiminīya et le second dans la branche sāma-védique rivale qui est celle des Kauthuma / Rāṇāyanīya. Le JUB est principalement consacré à exposer le pouvoir propre à une forme spéciale, modifiée, du *gāyatra-sāman* (cantillé lors des laudes du sacrifice somique), qui est dite *aśarīra* (incorporelle) : elle consiste à prononcer certains de ses vers sous forme *anirukta* (indistincte), ce qui est censé lui donner le pouvoir de faire monter le sacrifiant au ciel, après que celui-ci a abandonné son corps. Fujii propose de considérer le JUB comme une véritable *upaniṣad*, car son contenu le rapproche de la ChU et de la BāU, qui comportent elles aussi du matériel de type *āraṇyaka* faisant la transition entre l'exposé du rituel et les développements purement spéculatifs. Selon Fujii, c'est sous l'influence du JUB que l'autre école sāma-védique, celle des Kauthuma / Rāṇāyanīya, se serait mise à rédiger sa propre *upaniṣad*, la Chāndogya, laquelle contient entre autres un recueil de spéculations concernant le pouvoir ésotérique des divers *sāman* (et non plus seulement du *gāyatra* comme dans le JUB). Fujii rappelle en effet que les quatre premières parties (ou *prapāṭhaka*) de la ChU contiennent plusieurs passages parallèles au JUB, et que les deux ouvrages ont pour caractéristique commune de s'ouvrir sur une section consacrée à la valeur mystique de la syllabe *oṃ* (dans le cadre de la cantillation sāma-védique). On notera toutefois que les spéculations sur les *sāman* sont localisées uniquement dans les deux premières parties de la ChU ; et que de la cinquième

[1] Voir par exemple Fujii M., « The Recovery of the Body after Death : a Prehistory of the *Devayāna* and *Piṭryāna* » in *Pūrvāparaprajñābhinandanam East and West Past and Present : Indological and other Essays in Honour of Klaus Karttunen*, B. Tikkanen, A. Butters eds., p. 106 (2011) ; ou bien Bodewitz, « The *Pañcāgni-vidyā…* » (1996), p. 56.

[2] Fujii, « On the Formation and Transmission of the Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa », in *Inside the texts…* (1997), M. Witzel ed., pp. 90-92.

à la huitième partie il n'y a plus de parallèles avec le JUB. La renaissance est mentionnée trois fois dans la ChU : en IV, 15 ; en V, 3-10 ; et dans la conclusion de l'ouvrage en VIII, 15.

Le cas de la BāU est plus complexe. Composée dans l'école du Yajur-veda Blanc et placée à la fin du ŚB, elle existe en deux versions distinctes qui correspondent aux deux recensions du ŚB (la Mādhyandina et la Kāṇva), et qui présentent seulement des variations mineures l'une par rapport à l'autre. L'ensemble de l'ouvrage peut être divisé en trois parties : les *adhyāya* (« Leçons ») I et II forment le Madhu-kāṇḍa, contenant une anthologie de spéculations de type *āraṇyaka* ; les *adhyāya* II et III sont appelés Yājñavalkya-kāṇḍa, dans la mesure où ils rassemblent des enseignements qui sont placés dans la bouche du docteur brahmanique Yājñavalkya (apparaissant ici non plus comme le maître de rituel qu'il était pour le ŚB, mais plutôt comme un théologien et un sage) ; enfin les *adhyāya* V et VI constituent le Khila-kāṇḍa ou « section supplémentaire », composé de fragments ésotériques concernant des sujets assez hétéroclites. Selon toute probabilité, les trois sections ont existé d'abord sous forme indépendante. A partir d'une analyse des *vaṃśa* (listes des maîtres et des disciples ayant successivement transmis le texte) qui figurent à la fin de chacune des trois sections, J. Bronkhorst a montré[3] que la Leçon II a dans un premier temps été ajoutée à la Leçon I pour former un texte unique, puis qu'à une étape ultérieure l'ensemble a été complété par l'adjonction de la Leçon III. Cela n'implique pas directement un ordre chronologique dans la composition des trois sections, puisqu'elles ont probablement existé depuis un certain temps à l'état séparé avant que des rédacteurs de l'école du Yajur-veda Blanc n'aient procédé à leur réunion.

Or, il se trouve que la doctrine de la renaissance apparaît à deux reprises dans la BāU : en IV, 4, 1-7 (Kāṇva = IV, 4, 1-10 Mādhyandina) et en VI, 2, 1-16 (Kāṇva = VI, 1, 1-19 Mādhyandina)[4]. Le premier de ces textes prend la forme d'un long exposé théorique à l'aide duquel Yājñavalkya instruit le roi Janaka, sans jamais faire référence au sacrifice védique, ni aux idées défendues dans le JB I à propos de la double destinée post-mortem ; d'ailleurs, il n'y est pas dit que l'homme délivré de la renaissance monte au ciel, mais plutôt qu'à sa mort il devient directement *brahman*, ce qui forme un contraste important avec les spéculations antérieures. Le second texte, qui figure dans le Khila-kāṇḍa, comporte des emprunts évidents au JB I, 45 (avec la *pañcāgni-vidyā*), et attribue à la classe des *kṣatriya* l'origine de la doctrine de la renaissance, dans le but de critiquer le pouvoir du sacrifice védique ; il se trouve que ce passage possède un parallèle assez étroit dans la ChU V, 3-10. La question se pose de savoir laquelle de ces deux mentions de la renaissance dans la BāU est la plus ancienne. Il nous semble que l'exposé attribué à Yājñavalkya développe une forme plus élaborée et plus tardive de la doctrine de la renaissance que celle contenue dans le Khila-kāṇḍa : l'absence de toute référence au sacrifice védique ou aux spéculations du JB I, et l'introduction de l'idée que l'être délivré fusionne *directement* avec *brahman* à sa mort (sans aucune ascension vers le sommet de l'univers), sont des traits caractéristiques de la notion « philosophique » de renaissance telle qu'elle sera élaborée dans les Upaniṣad postérieures à la période védique[5] [6]. A l'inverse, le texte du Khila-kāṇḍa continue à se référer aux spéculations

[3] dans son ouvrage *Greater Magadha* (2007), chapitre III. 4 – voir en particulier pp. 236-237.

[4] On donne parfois également les références dans l'édition établie par Weber du ŚB Mādhyandina : XIV, 7, 2, 1-10 et XIV, 9, 1, 1- 19.

[5] A noter aussi qu'en IV, 4, 4, le texte de la BāU affirme qu'après la mort on peut obtenir une nouvelle existence qui a la forme d'un dieu ou même de Prajāpati ou de Brahmā. Or, l'idée que les dieux, à commencer par le plus important d'entre eux, sont pris dans le cycle de la transmigration, est totalement absente des Upaniṣad anciennes (on comprend aisément son caractère scandaleux dans une perspective védique !), mais elle est par

védiques antérieures et à les utiliser partiellement, quand bien même il introduirait explicitement de sérieux éléments de rupture par rapport à elles. Nous considérerons donc dans la suite que la BāU VI, 2 et la ChU V, 3-10, auxquelles il faut sans doute ajouter le texte de la ChU IV, 15, sont les trois mentions upaniṣadiques les plus anciennes de la renaissance (la question se posera alors de savoir, des deux textes parallèles de la BāU VI, 2 et de la ChU V, 3-10, lequel de ces deux passages parallèles a précédé l'autre).

Pour commencer, nous partirons de l'idée que la forme de la doctrine de la renaissance figurant dans le JUB III, 28 est plus éloignée des conceptions classiques de cette théorie que ne l'est celle qui est développée par la BāU ou la ChU : le JUB serait ainsi le seul témoin à notre disposition dans la littérature védique d'une époque où avaient cours certaines spéculations archaïques sur la renaissance, antérieurement au moment où l'a emporté la conception défendue dans les premières Upaniṣad (laquelle aboutira ensuite à la forme classique de la doctrine). On peut supposer qu'à l'origine, il existait divers types de spéculations à propos de *punar-janman* qui ne formaient pas une doctrine unique et homogène, puisque, comme nous allons le voir, le JUB III, 28 garde la trace d'un débat opposant certaines personnes qui aspirent à renaître ici-bas, à des adversaires ritualistes pour lesquels il faut plutôt chercher à ne pas redescendre du ciel sur terre.

III. 2. A. *Faut-il désirer la renaissance ? Le dilemme du JUB III, 28*

Le troisième livre du JUB s'avère particulièrement concerné par la question de la destinée post-mortem : il rassemble diverses traditions traitant de ce thème, qu'il entrecoupe de considérations sur le pouvoir qu'a le prêtre *udgātṛ* d'envoyer le sacrifiant au ciel (et même de le protéger de *punar-mṛtyu* en III, 12) grâce à la récitation du *gāyatra-sāman*. C'est dans le livre III, en 20-28, que le JUB nous offre en particulier une description du voyage post-mortem où figure la première mention explicite de la renaissance dans un texte védique. On y montre comment un défunt initié (et qui a probablement bénéficié dans le passé des services d'un *udgātṛ* compétent) parvient à s'élever jusqu'au Soleil et à la Lune en rencontrant en cours de route diverses entités cosmiques, jusqu'à atteindre une condition finale qui est essentiellement caractérisée par une liberté complète de déplacement dans tous les mondes, incluant la possibilité d'une renaissance sur terre.

La description de l'ascension du défunt débute *in medias res* en III, 20, sans avoir été clairement annoncée ; il n'a même pas été mentionné auparavant que l'initié est mort et a été

---

contre largement attestée dans les textes bouddhistes anciens du canon Pāli. Il faut probablement voir dans le contenu de ce passage de la BāU une influence bouddhique.

[6] Bronkhorst arrive à la même conclusion dans *Greater Magadha* (p. 120), quoique pour des raisons différentes. Selon lui, l'exposé sur la renaissance attribué à Yājñavalkya est l'expression d'une réaction brahmanique aux textes upaniṣadiques, dans lesquels il était affirmé que la doctrine de la renaissance constitue un secret propre à la classe des *kṣatriya* : il s'agit alors dans la BāU IV, 4 de montrer que cette théorie est en fait connue depuis longtemps par les initiés de la classe brahmanique, puisqu'elle a été jadis enseignée par le brahmane Yājñavalkya au roi Janaka – qui passe pour le modèle même du *kṣatriya* versé en savoir ésotérique. L'explication de Bronkhorst nous semble assez plausible, bien qu'elle soit par ailleurs difficile à prouver.

rituellement incinéré. Le passage immédiatement précédent (en III, 19), vient de s'achever par un éloge du pouvoir de la syllabe *oṃ*. Celle-ci – qui dans le rituel védique, sert à exprimer l'assentiment des officiants à l'accomplissement d'un geste liturgique – est présentée comme « le triple ciel des Veda » (*vedānāṃ triviṣṭap*). Dans ce contexte précis, le JB prescrit de remplacer les *stoma-bhāga*, qui sont un ensemble spécial de formules utilisées par le prêtre *brahman* pour donner sa permission à l'accomplissement d'un acte rituel[7], par la seule syllabe *oṃ*, et explique quel bénéfice le *yajamāna* retire d'une telle procédure : « les officiants, ayant placé le sacrifiant dans cette syllabe, le font ensemble monter dans le *svarga loka* »[8]. Ce passage semble décrire une ascension au ciel qui aurait lieu au cours du sacrifice lui-même, alors que le *yajamāna* est encore en vie. Cependant, il est clair que la description de la montée qui va ensuite débuter en JUB III, 20 s'applique uniquement au cas d'une personne *qui vient de décéder*, car, comme le résume Fujii, « le voyage du défunt qui va d'entité en entité représente le processus graduel par lequel il récupère son corps, après son décès, en se faisant restituer les fonctions vitales et les éléments physiologiques qui ont été déposés dans les entités cosmiques correspondantes »[9]. Le JUB III, 20-28 fait en effet allusion à une doctrine esquissée dans l'hymne X, 16, 3 de la ṚS, selon laquelle les facultés vitales sont, à la mort, susceptibles de rejoindre diverses parties du cosmos : le JUB en opère une relecture originale, en indiquant un procédé ésotérique permettant de reconstituer un corps qui s'est dispersé dans tout l'univers. Il s'agit ici pour le défunt de connaître chacune des étapes d'une longue ascension à travers les mondes, et la formule qui doit à chaque fois être adressée à une déité bien précise.

Ainsi, après avoir prononcé des *mantra* adressés à la terre, l'homme (défunt, comme il faut le supposer) s'adresse à celle-ci en lui disant : « mon nom, mon corps, mon support : cela, qui est mien, est en toi ; restitue-moi cela »[10]. La terre, après l'avoir accueilli avec joie, lui rend ce qu'il demande. Il dit ensuite à celle-ci : « emmène-moi plus avant » (*pra mā vaha*), et elle accepte de le transporter jusqu'à l'entité cosmique suivante, auprès de laquelle un schéma analogue va se répéter, et ainsi de suite jusqu'au terme d'un long voyage qui va aboutir au Soleil et à la Lune. Ainsi, le dieu Agni restitue au défunt son énergie ascétique (*tapas*), son rayonnement (*tejas*), sa nourriture (*anna*), sa parole (*vāc*) ; le dieu Vāyu – son inspiration et son expiration (*prāṇāpana*), ainsi que l'instruction qu'il a reçue (*śruta*) ; le monde de l'atmosphère (*antarikṣa-loka*) – son espace (*ākāśa*) ; les quatre directions – son audition (*śrotra*) ; le monde du jour et de la nuit (*ahorātrayor loka*) – son impérissabilité (*akṣiti*) ; les demi-mois (*ardha-māsa*) – ses articulations mineures (*kṣudra parvan*) ; les mois (*māsa*) – ses grandes articulations (*sthūla parvan*) ; les saisons (*ṛtu*) – ses articulations majeures (*jyāyas parvan*) ; l'année (*saṃvatsara*) – son *ātman* ; les Gandharva célestes (*divya gandharva*) – son parfum (*gandha*), sa joie (*moda*), son exultation (*pramoda*) ; les Apsaras – son rire (*hāsa*), son jeu (*krīḍā*), son coït (*mithuna*) ; le ciel (*div*) – sa satisfaction (*ṭrpti*) ; les dieux (*deva*) – son immortalité (*amṛta*) ; le Soleil (*āditya*) – son énergie (*ojas*), sa force (*bala*), sa vision (*cakṣus*) ; la Lune (*candramas*) – son esprit (*manas*), sa semence (*retas*), sa descendance (*prajā*), sa re-naissance (*punaḥ-sambhūti*). L'architecture d'ensemble de cette longue succession d'étapes est à peu près claire. D'abord, le défunt passe par les deux premiers mondes – la terre et l'espace intermédiaire – où il rentre en possession de son corps et de certaines de ses facultés vitales (pas toutes cependant, car il lui manque encore l'esprit et la vue). Puis il traverse les différentes parties du temps, depuis les plus petites unités jusqu'à

[7] Voir Fujii, « The *brahman* priest (Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa 3, 15-19) », *Journal of Indian and Buddhist studies*, vol. 39, n°2 (1991), p. 1052.

[8] *etāsmin vā akṣara ṛtvijo yajamānam ādhāya svarge loke samudūhanti.*

[9] « The Recovery of the Body…» (2011), p. 106.

[10] *nāma me śarīraṃ me pratiṣṭhā me tan me tvayi tan me punar dehi.*

l'unité suprême, à savoir l'année : il se construit en quelque sorte un corps temporel, pourvu de jointures qui sont les éléments dont se compose l'année ; le voyage aurait très bien pu s'arrêter là, puisque le défunt s'est libéré de l'emprise destructrice exercée par la succession des jours et des nuits, atteignant ainsi l'impérissabilité, si bien qu'il finit par parvenir à l'année, qui est l'aspect divin et impérissable du temps, auprès duquel il récupère son *ātman* (= une existence parfaitement stable dans le temps ?). Mais le parcours doit ensuite continuer, car le défunt va ensuite s'élever jusqu'au troisième monde supérieur, celui du ciel, où il lui reste encore divers éléments à recouvrer, qui sont de nature assez hétérogène, puisqu'il s'agit aussi bien de certaines expériences subjectives (comme la joie) que de certaines facultés vitales encore manquantes (comme la vue ou l'esprit), à quoi il faut ajouter l'immortalité et la renaissance. A chaque fois, la nature de l'élément recouvré est étroitement conditionnée par les caractéristiques de l'entité divine qui le restitue au défunt : ainsi, traditionnellement, le Soleil est associé à la vision et la Lune au *manas* (depuis l'hymne X, 90 de la ṚS) ; les Apsaras sont des divinités féminines mineures qui peuplent le ciel où elles mènent une vie de perpétuel plaisir, et qui sont notoirement connues pour chercher parfois à s'unir sexuellement aux mortels, d'où l'idée qu'auprès d'elles se trouvent le rire, le jeu et le coït.

Si l'on examine la description de ce voyage en prenant plus de recul, on ne peut qu'être frappé par certains de ses aspects énigmatiques. Ainsi, on ne comprend pas pourquoi les entités temporelles ont été insérées entre l'espace intermédiaire et le monde céleste : leur présence à cet endroit entraîne diverses anomalies, comme le fait que l'impérissabilité (*akṣiti*) soit obtenue bien avant l'immortalité, ou que l'*ātman* soit récupéré bien avant le *manas*. Peut-être faut-il comprendre que l'inclusion de telles entités temporelles au sein de la liste des étapes du voyage est due à l'influence du texte du JB I, 49 – où les *prāṇa* du défunt montent vers le ciel en traversant les parties du temps : le JUB III aurait ici cherché à compléter et développer l'idée introduite par le JB. Un autre aspect, à première vue surprenant, est que la Lune semble placée plus haut que le Soleil : elle constitue l'ultime étape à atteindre, alors que le Soleil n'occupe que l'avant-dernière place. Il y a peut-être là le reflet de la tradition, dont nous avons supposé l'existence dans le chapitre précédent, selon laquelle c'est la Lune et non pas le Soleil qui donne accès à la vie céleste post-mortem. Dans le JUB III, 27, la Déité lunaire restitue au défunt sa re-naissance, *punaḥ-sambhūti*, qu'elle conservait en son sein. On comprend que la Lune est susceptible d'être spécifiquement associée à la renaissance, dans la mesure où elle passe sans cesse par une série de phases au cours desquelles elle décroît puis disparaît, avant de réapparaître et d'entamer un processus de croissance. Mais ici, il s'agit de la première mention connue de la renaissance de l'être humain, et l'homme obtient cette capacité de renaître lorsqu'il parvient au terme suprême du voyage post-mortem. Il a *déjà* obtenu l'immortalité à une étape antérieure de son ascension vers le ciel, mais – si paradoxal que cela puisse sembler à première vue – il faut comprendre qu'ici c'est pour lui un progrès supplémentaire de parvenir à la capacité de renaître dans une nouvelle forme humaine après être monté au ciel.

Et c'est précisément une telle doctrine qui va être exposée en JUB III, 28, dans le contexte d'un passage dont l'interprétation pose cependant problème. En effet, le défunt, une fois parvenu auprès de la Déité lunaire, lui demande de l' « emmener plus avant », comme s'il restait encore une étape supplémentaire à atteindre ; mais la façon dont la Lune accède alors à la demande de l'initié défunt se révèle déroutante : « 'Vers où' ? < demande la Lune >. 'Vers le monde de *brahman*' (*brahma-loka*) < dit-il > ; elle le transporte jusqu'au Soleil. Il dit au Soleil : 'emmène-moi plus avant'. 'Vers où' ? < demande le Soleil >. 'Vers le monde de *brahman*". Il le transporte jusqu'à la Lune. Ainsi il fait l'aller et retour entre ces deux divinités. Ceci est le terme : on ne peut être transporté au-delà de ceci. Et tous les mondes

dont nous avons parlé, qui sont situés devant ceci, ils sont tous obtenus, ils sont conquis. Dans tous ceux-ci, il y a capacité de se mouvoir à volonté (*kāmacāro bhavati*), pour celui qui sait ainsi »[11]. Autrement dit, le défunt rencontre une limite à son mouvement d'ascension car on ne peut aller au-delà du monde où résident la Lune et le Soleil ; au point où il en est, lorsqu'il demande à être transporté plus avant vers le monde de *brahman*, il est soit ramené de la Lune au Soleil, soit du Soleil à la Lune. Une chose est claire : le rédacteur de ce passage avait entendu parler de l'existence d'un monde suprême appelé le *brahma-loka* ; mais quelle doctrine entendait-il exactement développer à son propos ? Sur ce point, deux interprétations semblent possibles. L'une est celle de Jurewicz, pour qui « l'état qu'obtient le défunt dans son voyage post-mortem, appelé 'le monde de *brahman*', est conçu sous la forme d'un libre déplacement entre le Soleil et la Lune »[12] ; autrement dit, il faudrait comprendre que lorsque le défunt réclame, dans l'ultime étape de son parcours, à accéder au *brahma-loka*, il obtient exactement ce qu'il demande, car ce monde suprême est un champ d'expérience qui se déploie auprès des deux astres célestes. L'autre interprétation est celle de Bodewitz : « il est considéré comme impossible d'atteindre le monde de *brahman*. Le défunt est envoyé du soleil vers la lune et de la lune vers le soleil. Ce serait la chose la plus élevée qu'on puisse obtenir »[13]. Ceci implique que le défunt est tout d'abord dans l'erreur lorsqu'il demande à être transporté plus avant dans le monde de *brahman* : il ne sait pas encore que ce dernier est un lieu inaccessible, mais il ne va pas tarder à en faire l'expérience à son corps défendant.

L'interprétation de Bodewitz nous semble préférable : si le défunt, après que la Lune l'a renvoyé auprès du Soleil, réitère sa demande d'être transporté dans le *brahma-loka*, c'est qu'il considère que celle-ci n'a pas été exaucée la première fois qu'il l'a formulée. Il espère encore – bien en vain – parvenir au monde de *brahman* après un premier échec. Le passage proclamerait donc l'impossibilité d'atteindre un tel *brahma-loka*, du moins dans le cas d'un défunt qui a réussi à reconstituer le corps lui assurant une existence post-mortem bienheureuse et sans fin dans le monde du Soleil et de la Lune. Ce n'est peut-être pas tant la croyance dans l'existence d'un *brahma-loka* situé dans la partie suprême de l'univers qui est ici rejetée[14], que certaines doctrines sotériologiques contemporaines de ce texte, promettant à celui qui possède la connaissance de transcender le monde de la Lune et du Soleil ; il n'est pas impossible qu'il s'agisse déjà là d'enseignements qui prônent la délivrance vis-à-vis de la renaissance par l'accès à un *brahma-loka*, dans une perspective proto-upaniṣadique – mais bien entendu nous ne disposons d'aucun moyen de nous assurer de ceci. En tout cas, il n'est pas absurde de supposer que des spéculations sur la renaissance commençaient à circuler à cette époque, comme le montre justement la suite du texte du JUB III, 28.

En effet, nous y apprenons que, puisque le défunt qui est parvenu au terme du voyage a acquis la capacité de se rendre à son gré dans n'importe lequel des domaines cosmiques qu'il a traversés, il a tout à fait la possibilité de retourner sur terre pour y reprendre une nouvelle existence humaine : « Si jamais il souhaite 'puissé-je naître de nouveau ici-bas', il renaît dans la famille vers laquelle il porte ses pensées, qu'il s'agisse d'une famille de brahmanes ou

---

[11] III, 28 : *kim abhīti brahmaṇo lokam iti tam ādityam abhipravahati* (1), *sa ādityam āha pra mā vaheti kim abhīti brahmaṇo lokam iti tam candramasam abhipravahati sa evam ete devate anusaṃcarati* (2), *eṣo 'nto 'taḥ paraḥ pravāho nāsti, yān u kāṃś cātaḥ prāco lokān abhyavadiṣma te sarva āptā bhavanti te jitās teṣv asya sarveṣu kāmacāro bhavati ya evaṃ veda* (3).

[12] *Fire…* (2016), p. 626.

[13] «The *pañcāgni-vidyā…*» (1996), p. 56.

[14] En effet, le JB I, 334 affirme bien l'existence d'un *brahma-loka* qui est le « septième monde » situé au « sommet » (*viṣṭapa*) de l'univers : ceci montre qu'une telle croyance est susceptible d'avoir été acceptée dans les milieux Jaiminīya de la fin de la période védique.

d'une famille royale »[15]. Autrement dit, la renaissance est considérée dans ce passage comme une option qui est à la disposition du défunt ayant réussi à parvenir au but suprême (et qui, dans le contexte général du JUB, a certainement été de son vivant un *yajamāna* ayant accompli des rites somiques). Il est raisonnable de voir dans cette phrase du JUB un reflet des mentalités caractéristiques de l'environnement socioculturel dans lequel il a été composé : certains sacrifiants désiraient effectivement renaître sur terre dans une bonne famille, plutôt que de séjourner à jamais dans le ciel, ce qui suppose que la croyance dans la possibilité de la renaissance était déjà présente dans la société védique de cette époque, mais que retourner sur terre n'était pas nécessairement vu comme quelque chose de négatif dont il faudrait se délivrer – à la différence de ce qu'on trouvera dans les discours ascétiques accompagnant la doctrine classique de la renaissance. Toutefois, la démarche de ces sacrifiants que le ciel n'intéresse pas pose problème pour le rédacteur du texte, qui semble ici être confronté à un véritable dilemme, puisque le passage se poursuit ainsi : « Et quant à cela, Śāṭyāyani a dit : 'ce monde est très malade, de multiples façons. On parle et on fait des efforts ascétiques avec le désir < d'atteindre > ce < monde > de là-bas (= le ciel). Qui après avoir rejeté ce < monde > de là-bas, reviendrait ici-bas ? C'est là-bas qu'on doit être' »[16]. Autrement dit, le rédacteur a recours à une citation qui discrédite le désir de renaître sur terre plutôt que de rester dans le monde céleste ; et pour bien comprendre tout le poids d'autorité dont elle est chargée, il faut se souvenir que Śāṭyāyani est le docteur en ritualisme sāma-védique dont l'école Jaiminīya affirme suivre l'enseignement (Śāṭyāyani Brāhmaṇa est un autre nom pour le JB, ou peut-être pour l'ouvrage qui lui a servi de source immédiate). Cette déclaration est donc censée refléter le point de vue du ritualiste brahmanique par excellence, celui qui est pleinement convaincu de la valeur de sa pratique : le but suprême du sacrifice védique, et de tous les efforts qu'il comporte, est bien de monter au ciel pour y mener à jamais une vie semblable à celle des dieux – et non pas de monter au ciel avec la seule idée d'en redescendre. La citation a parfois été mal comprise : on y a vu l'expression d'un « pessimisme » (à propos de la vie terrestre)[17] qui serait caractéristique des milieux ascétiques, anti-ritualistes, qui florissaient à la fin de la période védique[18]. Même si, effectivement, une formule telle que « ce monde < terrestre > est très malade » peut avoir été influencée par la terminologie en usage dans des communautés de renonçants, il ne fait pas de doute, sur le fond, qu'un docteur du ritualisme, ayant voué sa vie et son enseignement au sacrifice védique, devait être intérieurement convaincu que la vie céleste auprès des dieux est bien la meilleure forme d'existence qui soit. D'ailleurs, la recherche de procédés pour vaincre *punar-mṛtyu*, si caractéristique des Brāhmaṇa tardifs, participe de l'idée qu'il est éminemment souhaitable de s'assurer une existence sans fin dans le *svarga loka*.

On peut donc conclure qu'en se référant à l'autorité de Śāṭyāyani, le rédacteur du JUB III, 28 cherche à prendre en compte une idée représentative de la mentalité traditionnelle des milieux sacerdotaux, et à la mettre en balance avec certaines spéculations plus « modernes » à propos de procédés permettant de s'assurer une bonne renaissance. En fait, il nous semble qu'on peut même se demander si l'appel final à Śāṭyāyani en III, 28 ne serait pas l'indice que le rédacteur souhaite finalement récuser la valeur de *l'ensemble* de la description du voyage post-mortem telle qu'elle a été exposée à partir de III, 20 : en effet l'idée que le défunt obtient

---

[15] III, 28, 4 : *sa yadi kāmayeta punar ihājāyeyeti yasmin kule 'bhidhyāyed yadi brāhmaṇakule yadi rājakule tasminn ājāyate.*

[16] III, 28, 5 : *tad u hovāca śāṭyāyanir bahuvyāhito vā ayaṃ bahuśo lokaḥ, etasya vai kāmāya nu bruvate śrāmyanti vā ka etat prāsya punar iheyād atraiva syād iti*. Nous traduisons en suivant l'interprétation proposée par Bodewitz, in « The Hindu Doctrine… » (1997), p. 593.

[17] Bodewitz, «The *pañcāgni-vidyā*...» (1996), p. 56. Voir aussi : « The Hindu Doctrine… » (1997-98), p. 593.

[18] Voir Jurewicz, op. cit.(2016), p. 628.

l'immortalité grâce à la reconstitution de son corps (telle que développée de III, 20 à III, 27) est tout à fait incompatible avec les conceptions sotériologiques contenues dans la suite du texte du JUB III, où il est affirmé à plusieurs reprises[19] que les défunts qui sont parvenus à l'immortalité sont ceux qui se sont débarrassés de leur corps (littéralement, en le « secouant ») parce que l'*udgātṛ* a cantillé pour eux l'*aśarīra-gāyatra-sāman* : « ce qui a un corps est atteint par la mort, ce qui est sans corps, c'est cela qui est immortel ; < le sacrifiant > s'est débarrassé (*adhūnot*) de ses corps à l'aide du *sāman* 'incorporel' (*aśarīra-sāman*) »[20].

On remarquera enfin que le passage du JUB III, 28 ne défend en aucune façon une « doctrine de la renaissance » du type de celle qu'on peut la trouver dans les premières Upaniṣad. Il n'est pas question ici de cycle transmigratoire, et la théorie du *karman* ne joue aucun rôle dans le processus décrit : il ne s'agit en aucun cas d'une renaissance qui serait subie par le défunt parce qu'il ne possède ni la connaissance ésotérique appropriée, ni les *iṣṭāpūrta* nécessaires pour séjourner à jamais dans les mondes supérieurs. Au contraire, le défunt détient ici toute la connaissance lui permettant d'atteindre l'immortalité, mais choisit de retourner sur terre grâce au pouvoir qu'il a conquis de se déplacer à son gré dans tous les mondes. Cet écart par rapport aux enseignements upaniṣadiques[21] a parfois été mal interprété : ainsi, Bodewitz considère que le ritualiste Śāṭyāyani de la citation du JUB III, 28 cherchait à critiquer certaines conceptions de son époque affirmant l'existence du phénomène de la renaissance, *dont il n'aurait eu en fait qu'une connaissance très imparfaite*, puisqu'il ignorait qu'en fait les partisans de cette doctrine adhéraient à la théorie du *karman* et avaient pour idéal de parvenir à la délivrance (*mokṣa)* à l'égard de la transmigration[22]. Bien entendu, l'interprétation de Bodewitz présuppose que la doctrine de la renaissance existait déjà à l'époque de Śāṭyāyani sous une forme quasi classique, et qu'elle était alors professée par certains milieux hétérodoxes : ceci n'est nullement une certitude, mais n'est pas pour autant impossible, puisque nous avons vu que le texte du JUB III, 28 semble critiquer une conception qui ferait de l'accès à un *brahma-loka* transcendant le but suprême pour un défunt, et que des adeptes de la délivrance par la seule connaissance sont susceptibles d'avoir effectivement adhéré à ce genre d'idées. Le problème majeur posé par l'interprétation de Bodewitz est qu'il est tout à fait invraisemblable que Śāṭyāyani (ou le rédacteur qui se dissimule derrière l'identité de ce docteur brahmanique) n'ait pas disposé d'informations correctes sur les idées censées avoir été professées par de tels cercles anti-ritualistes, au point de n'avoir pas su que leur objectif était de chercher à s'affranchir de la renaissance. Quant à l'idée du JUB que renaître sur terre procède d'un simple choix, elle n'est pas nécessairement due à une *ignorance* pure et simple de l'impact de loi du *karman* sur la renaissance, elle est d'abord la conséquence logique de la doctrine selon laquelle le défunt qui est parvenu au terme du voyage céleste a conquis tous les mondes qu'il a traversés, et peut donc s'y mouvoir selon son gré.

Il est préférable de prendre la citation de Śāṭyāyani au pied de la lettre, et de comprendre ainsi qu'à la fin de la période des Brāhmaṇa tardifs divers types de spéculations commençaient à circuler dans la société védique à propos de la renaissance, lesquelles

[19] en III, 30 ; III, 38 ; III, 39.

[20] III, 38, 10 : *tad yat charīravat tan mṛtyor āptam, atha yad aśarīraṃ tad amṛtam, tasyāśarīreṇa sāmnā śarīrāṇy adhūnot.*

[21] qui est peut-être, finalement, moins important qu'il ne semble à première vue. En effet, l'idée que l'homme délivré par la connaissance du *brahman* peut se déplacer à son gré dans tous les mondes figure en toutes lettres dans la ChU, en VIII, 1, 6 et VIII, 4, 3.

[22] «The Hindu Doctrine… » (1997-98), p. 593 ; voir aussi «The *pañcāgni-vidyā…*» (1996), p. 56.

n'avaient pas encore pris la forme de la théorie classique : ainsi, pour satisfaire certains sacrifiants qui aspiraient à obtenir une nouvelle vie sur terre, des ritualistes sāma-vedin avaient élaboré des procédés ésotériques censés permettre de renaître dans la famille de son choix (comme le voyage à travers les mondes décrit dans le JUB III, 20 à 28) – s'attirant par là-même les critiques des milieux sacerdotaux les plus traditionalistes, qui s'en tenaient à l'idée qu'il faut éviter à tout prix *punar-mṛtyu*. S'il existait, à l'époque même de la rédaction du JUB III, 28, des spéculations se rapprochant de la doctrine développée dans la ChU V, 3-10 et la BāU VI, 2 – et proposant donc de chercher à échapper à la renaissance (plutôt qu'à la « remort » comme dans les théories sacerdotales antérieures) – nous devons en fait supposer qu'elles ne constituaient, dans le contexte intellectuel ambiant, qu'une manière parmi d'autres d'envisager la renaissance. Le passage du JUB III, 28 est malheureusement voué à rester notre seul témoin des mutations sotériologiques qui ont dû se produire dans la période de transition entre les Brāhmaṇa tardifs et les premières Upaniṣad exposant la version archaïque de la doctrine de la renaissance.

La citation de Śāṭyāyani nous semble pouvoir également suggérer une hypothèse intéressante, qui permettrait d'expliquer pourquoi, au cours de la période des Brāhmaṇa tardifs, les textes mentionnant *punar-mṛtyu* et les moyens de lui échapper ne contenaient jamais la moindre allusion à un éventuel état qui serait censé lui faire suite, au point que l'on pourrait croire que la « remort » y est conçue comme une annihilation complète et définitive. Comme nous avons eu l'occasion de le signaler antérieurement, seul le texte de la MS I, 8, 6 nous laisse assez aisément deviner que, dès la période des Saṃhitā, on supposait de la chute du ciel (plus tard appelée *punar-mṛtyu*) était suivie d'un retour sur terre. Mais s'il est vrai que la « remort » doit être suivie d'une renaissance, pourquoi les Brāhmaṇa n'en disent-ils jamais rien ? Il faut supposer, avons-nous eu déjà l'occasion de dire, qu'un tel silence est tout à fait intentionnel. D'abord, il est clair que la spéculation sur les modalités de la renaissance est sans intérêt dans la perspective du ritualisme traditionnel, qui doit plutôt se préoccuper de découvrir des moyens pour empêcher que l'existence céleste gagnée par le sacrifice védique ne soit interrompue par une « remort ». Mais, plus profondément, on pourrait supposer que les milieux sacerdotaux des âges anciens, à l'instar du Śāṭyāyani auquel le JUB III, 28 donne la parole, cherchaient à empêcher que ne se développe l'idée que la renaissance serait préférable à la poursuite du séjour dans le *svarga loka* tel qu'il a été acquis par le sacrifice. Si la conviction des docteurs du ritualisme était qu'il n'y a rien de meilleur que de partager la vie des dieux, il ne pouvait être question pour eux d'encourager l'intérêt pour des spéculations à propos de la renaissance ; il leur fallait plutôt mettre l'accent sur le mal que constitue *punar-mṛtyu*, ce qu'ils n'ont pas manqué de faire.

La réflexion sur le phénomène de la renaissance a toutefois fini par réussir à émerger, certainement en lien avec l'essor d'une tendance au développement des constructions spéculatives ; elle pouvait mener dans deux directions possibles : soit vers la promotion de la renaissance, soit vers son rejet. C'est dans le sens du rejet que vont se construire les premières conceptions upaniṣadiques de la transmigration, probablement encouragées par des communautés ascétiques. Mais il ne faut pas oublier que, d'une certaine façon, le motif d'un affranchissement de la renaissance vient progressivement occuper la place de celui d'une victoire sur la « remort », tel qu'il avait été élaboré par le ritualisme védique : le changement ainsi opéré *prolonge* la tradition ritualiste antérieure tout autant qu'il s'en démarque (puisque, *comme elle*, il s'oppose à la recherche d'une éventuelle renaissance sur terre).

III. 2. B. Chāndogya Upaniṣad *V, 3-10 et* Bṛhad-āraṇyaka Upaniṣad *VI, 2 :*
1. les deux versions parallèles du cadre narratif et leur chronologie relative

Le texte de la ChU V, 3-10 et celui de la BāU VI, 2 se ressemblent si étroitement que l'on peut supposer que l'une des versions a servi de source à l'autre : la question se pose alors de savoir laquelle des deux est la plus ancienne. Mais, comme nous allons le voir, plusieurs indianistes ont proposé une autre hypothèse, à savoir que les deux textes seraient issus séparément d'un archétype commun. La question est même compliquée davantage par le fait qu'il existe *deux* recensions du texte de la BāU, la Mādhyandina et la Kāṇva. Dans la suite, nous citerons le texte de la BāU tel qu'il figure à la fin du ŚB XIV (Mādhyandina), parce que c'est l'édition du ŚB la plus couramment disponible (celle de Weber), mais il sera parfois nécessaire de signaler les variantes figurant dans le texte de la recension Kāṇva. En ce qui concerne la numérotation, l'usage général est cependant d'utiliser celle qui est propre à l'édition séparée (indépendante du ŚB) de cette Upaniṣad, dans la version de l'école Kāṇva.

Le texte de la ChU et son parallèle dans la BāU présentent exactement le même plan : ils sont composés de quatre parties distinctes, certaines ayant une source ayant très probablement préexisté à l'état séparé (ce que nous montrerons dans la suite). La première partie fournit le cadre narratif expliquant les circonstances dans lesquelles l'enseignement est censé avoir été donné. La deuxième partie contient le savoir ésotérique permettant d'échapper à la renaissance : elle consiste en une reprise de la *pañcāgni-vidyā*, ce qui montre clairement que le passage se situe dans le prolongement du JB I, 50 (mais il n'a en revanche aucun rapport avec le contenu du JUB III, 20-28). Le texte présente ensuite l'exposé des deux voies. Dans un premier temps, il décrit la destinée de ceux qui suivent le *devayāna*, et échappent ainsi à la renaissance ; le passage – qui figure également à l'identique dans la ChU IV, 15, 5-6 – est ici introduit par une phrase spécifiant l'identité des hommes qui sont éligibles pour le *devayāna* : ce sont les initiés à la *pañcāgni-vidyā* et aussi « ceux qui vivent dans la forêt » (*ye… ime 'raṇye*), c'est-à-dire certaines communautés ascétiques à propos desquelles nous n'apprendrons presque rien de plus. Il y a clairement là une tentative de synthèse entre deux courants de pensée différents, qui devaient avoir pour point commun, à l'époque où le texte a été pour la première fois rédigé, de rechercher la délivrance à l'égard de la renaissance. Enfin, le texte comporte une partie décrivant le *pitṛyāna* – emprunté par ceux qui vouent leur vie au sacrifice védique – ainsi qu'une obscure « troisième voie » assignée au reste des humains. La ChU V, 10, 8-10 présente, à la différence de la BāU, la particularité d'ajouter une brève conclusion à l'ensemble de ce qui précède.

Nous allons étudier successivement les quatre parties du texte en comparant les différentes versions.

La ChU V, 3 et la BāU VI, 2 sont introduites par un cadre narratif dont les grandes lignes sont identiques : le jeune brahmane Śvetaketu est interrogé par un roi du Pañcāla, Pravāhaṇa Jaivali, qui lui pose cinq questions à propos de la destinée post-mortem ; mais le jeune homme ignore toutes les réponses, et se rend compte que son père – le docteur brahmanique Āruṇi, considéré par la tradition comme un grand érudit en matière de spéculations touchant le rituel védique – ne les connaît pas davantage. Āruṇi décide alors de se rendre au palais du roi pour se faire communiquer le savoir qui lui fait défaut. Après avoir quelque peu transigé, Pravāhaṇa Jaivali finit par accepter de lui donner l'enseignement qui permet de répondre aux cinq questions posées au départ, en ajoutant qu'il s'agit là d'une connaissance que seuls les *kṣatriya* possèdent : d'emblée, le texte annonce ainsi que la doctrine de la renaissance ne fait pas partie des traditions connues des brahmanes – point sur lequel nous aurons l'occasion de revenir longuement dans la suite.

La comparaison de la façon dont les deux versions parallèles formulent le cadre narratif initial permet de constater facilement que la ChU est ici beaucoup plus concise que la BāU[23]. Ce phénomène est déjà visible dans l'énoncé des cinq questions, qui est le suivant dans la ChU : « Sais-tu où vont les créatures en quittant ce monde-ci ? (…) Sais-tu comment elles reviennent ? (…) Sais-tu comment les deux chemins – celui des dieux et celui des Pères – bifurquent ? (…) Sais-tu comment il se fait que le monde de là-bas ne se remplisse pas ? Sais-tu comment, à la cinquième oblation, les eaux deviennent pourvues d'une voix humaine ?»[24]. La dernière de ces questions fait allusion à l'offrande effectuée dans le cinquième feu cosmique de la *pañcāgni-vidyā*, d'où va naître un être humain, qui est donc la cinquième transformation des eaux divines initialement versées dans le premier feu. La version de la BāU est clairement plus développée : « Sais-tu comment les créatures, après leur décès, empruntent des chemins divergents ? (…) Sais-tu comment elles reviennent dans ce monde-ci ? (…) Sais-tu comment il se fait que le monde de là-bas ne se remplit pas, alors que de nombreuses personnes ne cessent d'y entrer ? (…) Sais-tu à l'offrande de quelle oblation les eaux, devenues pourvues d'une voix humaine, naissent et parlent ? (…) Sais-tu comment on accède à la voie des dieux ou bien à la voie des Pères, et ce qu'il faut faire pour entrer dans la voie des dieux ou bien dans la voie des Pères ? Car n'as-tu pas entendu la parole du *ṛṣi* (= ṚS X, 88,15) 'j'ai entendu qu'il y a deux chemins pour les mortels : celui des Pères et celui des dieux ; sur ceux-ci se déplace tout ce qui vit dans l'intervalle entre le Père (= le Ciel) et la Mère (= la Terre)' ? »[25]. Ici tout se passe comme si la BāU avait essayé de développer la version de la ChU, dans une double intention. D'abord, celle de rendre la formulation des questions moins cryptique (ce qu'elle devait pourtant être à l'origine, puisque le roi cherchait à poser des énigmes) : par exemple, pour la deuxième question, là où la ChU parle de « revenir » tout court, la BāU ajoute « dans ce monde-ci » ; ou bien, pour la troisième

[23] Sur ce thème, on peut consulter l'article de R. Söhnen-Thieme, « Die Einleitungsgeschichte der Belehrung des Uddālaka Āruṇi : Ein Vergleich der drei Fassungen KauṣU 1. 1, ChU 5. 3 und BṛU 6. 2. 1-8 », Studien zur Indologie und Iranistik, vol. VII (1981), pp. 177-213.

[24] V, 3, 2-3 : *vettha yad ito 'dhi prajāḥ prayantīti, (…) vettha yathā punar āvartanta iti, (…) vettha pathor devayānasya pitṛyāṇasya ca vyāvartanam iti, (…) vettha yathāsau loko na sampūryata iti, (…) vettha yathā pañcamyām āhutāv āpaḥ puruṣa-vacaso bhavantīti.*

[25] ŚB XIV, 9, 1 (= VI, 2, 2 dans l'édition séparée, Kāṇva) : 2. *vettha yathemāḥ prajāḥ prayatyo vipratipadyāntā3 iti* (…), *vettha yathemaṃ lokaṃ punar āpadyāntā3 iti* (…), *vettha yathāsau loka evaṃ bahubhiḥ punaḥ-punaḥ prayādbhir na sampūryatā3 iti* (…) 3. *vettha yatithyām āhutyāṁ hutāyām āpaḥ puruṣavāco bhūtvā samutthāya vadantī3 iti* (…), *vettha devayānasya vā pathaḥ pratipadaṃ pitṛyāṇasya vā yat kṛtvā devayānaṃ vā panthānaṃ pratipadyante pitṛyāṇaṃ vā* (…) 4. *api hi na ṛṣer vacaḥ śrutam / dve sṛtī aśṛṇavaṃ pitṝṇām ahaṃ devānām uta martyānām tābhyām idaṃ viśvam ejat sameti yad antarā pitaraṃ mātaraṃ ceti.*

question, lorsque la ChU se contente de mentionner le fait que le monde céleste ne se remplit pas, la BāU explique en quoi consiste ici le paradoxe, en ajoutant que « de nombreuses personnes ne cessent d'y entrer ». D'autre part, ce qui était la troisième question de la ChU est placé par la BāU en dernière position, comme pour mieux la mettre en valeur en la reliant à une citation de la ṚS, censée contenir la plus ancienne mention de la doctrine des deux voies – en réalité, comme nous l'avons déjà signalé dans le chapitre quatre de notre première partie, l'interprétation qui voit dans ce passage de la ṚS une allusion à la distinction entre voie des dieux et voie des Pères est tout à fait sujette à caution, quoiqu'elle s'ancre dans une tradition qui apparaît pour la première fois avec le ŚB XII, 8, 1, 21. L'important est ici que la BāU entend donner une caution ṛg-védique au contenu de la dernière question posée par le roi, la citation semblant avoir été ajoutée *a posteriori* à l'ensemble homogène formé par les cinq interrogations ; il y a certainement là une façon de montrer que le *kṣatriya* Pravāhaṇa se réfère à l'autorité de la tradition védique, qu'il connaît mieux qu'un brahmane pourtant bien instruit – alors que la ChU ne cherche pas à faire quoi que ce soit de ce genre.

De tout ceci nous gardons donc l'impression que c'est la version de la ChU qui est la plus ancienne, et celle de la BāU qui est secondaire. Cette impression se confirme si nous examinons la suite du contenu du cadre narratif du passage. Le texte de la ChU nous livre un récit extrêmement sobre et resserré – il faudrait même dire minimal – alors que la BāU construit une narration détaillée. A titre d'exemple, nous citerons les deux versions de la rencontre d'Āruṇi avec le roi. Dans la ChU, on trouve ceci : « Gautama (= Āruṇi) se rendit dans la demeure du roi. Quand il arriva, ce dernier lui offrit ses respects. Le matin venu, < Gautama > se leva pour aller à l'assemblée ; < le roi > lui dit : 'vénérable Gautama, choisis un présent qui consiste en richesse humaine'. L'autre lui répondit : 'ô roi, c'est à toi que conviennent les richesses humaines ; expose-moi seulement la doctrine (*vācam*[26]) dont tu as parlé en présence de mon garçon'. < Le roi > fut ennuyé et lui demanda de rester plus longtemps < auprès de lui >. Il lui dit : 'Ainsi que tu me l'as toi-même dit, Gautama, cette connaissance n'est jamais parvenue jusqu'aux brahmanes qui t'ont précédé ; c'est pourquoi dans tous les mondes le commandement a échu aux *kṣatriya* »[27]. Voici maintenant la version de l'histoire telle que la BāU la présente : « Gautama se rendit là où était Pravāhaṇa Jaivali. < Le roi >, après lui avoir offert un siège, lui présenta de l'eau ; il lui fit les offrandes pour la réception respectueuse d'un invité. Il dit : 'nous accordons une faveur au vénérable Gautama'. L'autre répondit : 'puisque cette faveur m'est promise, expose-moi la doctrine dont tu as parlé en présence de mon garçon'. < Le roi > dit : 'il s'agit là d'une faveur de nature divine ; demande-moi une faveur de type humain'. L'autre répondit : « il est bien connu que j'ai mon lot d'or, de vaches, de chevaux, d'esclaves féminines, de manteaux, de tuniques ; que ta seigneurie ne s'abstienne pas de nous faire le don de ce qui est grand, de ce qui est infini, de ce qui est illimité'. 'O Gautama, requiers-le suivant l'usage consacré'. 'Je viens < en disciple > auprès de toi, ô vénérable' < dit alors Gautama > : c'est seulement en prononçant cette formule que les anciens avaient l'habitude d'approcher < un maître >. < Le roi > dit à celui qui était publiquement devenu < son > disciple : 'aussi vrai que je souhaite que ni toi ni tes ancêtres ne me fassent de mal, aussi vrai cette connaissance n'a jusqu'ici jamais résidé en

[26] La phrase (et en particulier le terme *vācam*) est traduite selon la suggestion faite par R. Söhne, art. cit. (1981), p. 194.

[27] *sa ha gautamo rajño 'rdham eyāya, tasmai ha prāptāyārhanāṃ cakāra, sa ha prātaḥ sabhāga udeyāya, taṃ hovāca mānuṣasya bhagavan gautama vittasya varaṃ vṛṇīthā iti, sa hovāca tavaiva rājan mānuṣaṃ vittaṃ, yām eva kumārasyānte vācam abhāṣathāḥ tām eva me brūhīti* (6) *sa ha kṛcchrī-babhūva, taṃ ha ciraṃ vaseti ājñāpayāṃ cakāra, sahovāca yathā mā tvaṃ gautama avadaḥ tatheyaṃ na prāk tvattaḥ purā vidyā brāhmaṇān gacchati, tasmād u sarveṣu lokeṣu kṣatrasyaiva praśāsanam abhūd iti* (7)

aucun brahmane ; mais je te la dirai ; car qui pourrait t'opposer un refus quand tu parles ainsi ?' »[28].

L'extrait précédent présente un trait remarquable : bien que le récit de la BāU y soit beaucoup plus détaillé que celui de la ChU, il comporte une lacune par rapport à l'autre version, à savoir qu'il ne contient pas la phrase : « c'est pourquoi dans tous les mondes le commandement a échu aux *kṣatriya* ». Cette omission jette quelque lumière sur les intentions du rédacteur du passage de la BāU : il entend ne pas créer l'impression que le roi Pravāhaṇa Jaivali se comporte de façon arrogante face à Āruṇi en proclamant la supériorité des *kṣatriya* sur les brahmanes. A une étape antérieure du récit, la BāU avait déjà omis les paroles insultantes que, dans la ChU, le roi adresse à Śvetaketu lorsque celui-ci se révèle incapable de répondre aux cinq questions : « Comment se fait-il alors que tu te sois dit instruit ? Celui qui ignore cela, comment pourrait-il se dire instruit ? » (*atha nu kiṃ anuśiṣṭo 'vocathāḥ, yo hīmāni na vidyāt kathaṃ so'nuśiṣṭo bruvīteti*). C'est sans doute également pour faire le portrait d'un Pravāhaṇa qui est toujours extrêmement respectueux des brahmanes que la version de la BāU décrit en détail les honneurs que le roi rend à Āruṇi. Dans la même veine, le roi décrit par la BāU cherche poliment à pacifier Āruṇi, en demandant à celui-ci que ni lui, ni ses ancêtres, ne cherchent à se venger de la déclaration qu'il va faire à propos de l'ignorance des brahmanes ; il manifeste par là qu'il est embarrassé de devoir émettre cette sorte d'affirmation peu flatteuse. On remarque également dans la BāU que le roi demande à Āruṇi de se déclarer son disciple en suivant la manière ancienne, ce qui pourrait tendre à montrer que Pravāhaṇa est particulièrement attaché aux usages consacrés de la tradition védique et ne souhaite en aucun cas rompre avec eux. Globalement, il semble que les détails supplémentaires donnés par la BāU (aussi bien que les quelques omissions qu'on y trouve) tendent à atténuer tout ce que la mise en scène pourrait comporter d'agressif vis-à-vis de la tradition ; ceci trahit peut-être l'inconfort qu'éprouvait le rédacteur du passage en face d'une version antérieure, dont il trouvait le style trop incisif. Par contraste, le personnage de Pravāhaṇa dans la ChU apparaît comme celui d'un *kṣatriya* fier de son pouvoir et de son savoir, qui cherche à humilier publiquement un jeune brahmane en le prenant en flagrant délit d'ignorance, et se révèle ensuite ennuyé face à la demande du père de l'enfant, parce qu'il ne souhaite pas partager la connaissance ésotérique qui est censée faire sa supériorité.

Nous voyons ainsi se dessiner une différence importante entre la version de la ChU et celle de la BāU, qui suggère plutôt l'antériorité de la ChU – avec son caractère subversif et provocateur, que la BāU a précisément cherché à atténuer. Nous ne voyons pas ici de raison valable d'accepter la théorie de Renou, qui propose, dans le tome 1 des *Etudes védiques et pāṇinéennes*[29], de considérer que les deux versions du cadre narratif de ce passage sont des déviations par rapport à un archétype commun, que l'une (la ChU) « resserre » et que l'autre (la BāU) « développe » ou « glose », et dont toutes deux s'écartent lorsqu'elles manquent de logique ou présentent des épisodes mal articulés. Cette hypothèse revient en fait à postuler

---

[28] ŚB XIV, 9, 1 (= VI, 2, 4-7 dans l'édition séparée, Kāṇva). 7. *sa ājagama gautamo / yatra pravāhaṇasya jaivaler āsa tasmā āsanam āhāryodakam āhārayām cakārātha hāsmā arghaṃ cakāra* 8. *sa hovāca / varaṃ bhavate gautamāya dadma iti, sa hovāca pratijñato ma eṣa varo yāṃ tu kumarasyānte vācam abhāṣathās tāṃ me brūhīti* 9. *sa hovāca / daiveṣu vai gautama tad vareṣu mānuṣāṇāṃ brūhīti* 10. *sa hovāca / vijñāyate hāsti hiraṇyasyāpāttaṃ go-aśvānāṃ dāsīnāṃ pravarāṇāṃ paridhānānāṃ, mā no bhavān bahor anantasyāparyantasyābhyavadānyo bhūd iti, sa vai gautama tīrthenechāsā ity upaimy aham bhavantam iti vācā ha smaiva pūrva upayanti* 11. *sa hopāyanakīrtā uvāca / tathā nas tvaṃ gautama māparādhas tava ca pitāmahā yatheyaṃ vidyetaḥ pūrvaṃ na kasmiṃś cana brāhmaṇa uvāsa tāṃ tv ahaṃ tubhyaṃ vakṣyāmi ko hi tvaivaṃ brūvantam arhati pratyākhyātum iti.*

[29] « Remarques sur la Chāndogya Upaniṣad », in *Etudes védiques et pāṇinéennes*, tome 1 (1955), pp. 96-98.

que l'archétype d'origine est nécessairement logique et bien construit, et que les deux versions qui s'en inspirent par la suite ne peuvent que s'en écarter dans le mauvais sens (on ne sait pourquoi) : cette façon de concevoir la filiation des textes védiques oraux est pour le moins curieuse ; elle semble reposer sur une analogie discutable avec la transmission des manuscrits, au cours de laquelle les copies plus récentes ne peuvent que dévier de l'archétype d'origine en se chargeant de formes corrompues.

Un argument supplémentaire en faveur de l'antériorité de la version de la ChU peut être trouvé dans le fait que le personnage de Pravāhaṇa Jaivali est par ailleurs spécifiquement associé aux spéculations sāma-védiques. En dehors du récit qui nous occupe ici, il apparaît deux fois : en ChU I, 8, où il joue le rôle d'un *kṣatriya* qui l'emporte sur deux brahmanes au cours d'un débat portant sur un thème ésotérique (le support cosmique ultime sur lequel reposent les *sāman*) ; et en JUB I, 38, 4, sous le nom de « roi Jaivali », où il pose une énigme à un brahmane (qui, cette fois, connaît la bonne réponse). Puisque ce personnage présente une affinité particulière avec les textes du Sāma-veda, il semble naturel que le passage upaniṣadique introduisant la doctrine de la renaissance, où il figure en bonne place, ait pour origine première la ChU, plutôt que la BāU (qui, au contraire de la ChU, ne relève pas d'une école sāma-védique).

Ceci dit, la manière dont, dans ce récit, la ChU et la BāU attribuent la doctrine de la renaissance à la classe royale, pose à première vue problème. On peut, certes, assez facilement concevoir que seuls des *kṣatriya* aient pris l'initiative de développer des spéculations sur la renaissance, si l'on suppose – comme nous l'avons précédemment fait – que les rédacteurs des textes brahmaniques antérieurs à la période upaniṣadique se sont volontairement abstenus de développer ce thème. Mais comment peut-on raisonnablement soutenir qu'un brahmane correctement instruit – tel que le jeune Śvetaketu – ignorait la raison pour laquelle le monde de l'au-delà ne se remplit pas, alors que la doctrine de *punar-mṛtyu* était largement développée dans les textes des Brāhmaṇa tardifs ? Les brahmanes affirmaient l'existence d'une fin de la vie céleste bien avant que ne soient introduites les premières spéculations upaniṣadiques à propos de la renaissance. De même, peut-on raisonnablement affirmer qu'aucun brahmane ne connaissait la *pañcāgni-vidyā*, alors qu'elle figurait antérieurement dans le JB, lequel était forcément accessible aux brahmanes de l'école Jaiminīya ? Il est donc clair que ce texte cherche à accréditer une thèse qui est absurde d'un point de vue historique si on suppose qu'il prétend décrire une situation qui précède de peu le moment où il a été rédigé.

La solution de ce problème est à chercher du côté de l'idée que le rédacteur de ce passage entend situer l'histoire qu'il raconte dans des temps reculés – idéalisés dans la mémoire collective – ceux précisément où sont censés avoir vécu un certain nombre de personnages qui apparaissent de façon récurrente dans les textes de la tradition védique ancienne, et qui continuent ensuite à être mentionnés dans les Upaniṣad. Ces derniers appartiennent tous à la région centrale des Kuru-Pañcāla[30], ce qui reflète effectivement la situation socio-politique caractéristique d'une époque plus ancienne, où ces deux royaumes dominaient l'Inde du nord, y compris sur le plan culturel et religieux[31]. Ainsi Āruṇi, le père de Śvetaketu, est-il cité dès la KS, en VII, 6, VII, 8 et VII, 9. Le rédacteur upaniṣadique entend donc ici affirmer que, *dès ce lointain passé*, les *kṣatriya* des Kuru-Pañcāla étaient en possession de la doctrine de la renaissance, et il s'imagine peut-être que c'est sous l'influence de membres de la classe royale que les textes brahmaniques antérieurs ont commencé de mentionner la fin de la vie céleste.

[30] sauf Janaka, le roi du Videha, qui est une région située au nord-est de l'Inde.
[31] Voir Witzel, « Tracing… » (1989), pp. 250-251.

Dans le même ordre d'idée, il pense probablement que la *pañcāgni-vidyā* a son origine première dans des milieux *kṣatriya*, et ce qui peut éventuellement l'avoir incité à penser cela, c'est que – comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent – il existe dans le livre XI du ŚB une version alternative de la « doctrine des cinq feux » qui est placée dans la bouche du roi Janaka ; or, comme nous allons le montrer bientôt, lorsque la ChU et le BāU reprennent la *pañcāgni-vidyā*, elles utilisent certes le JB I comme source principale, mais elles en modifient certains détails sous l'influence du texte du ŚB XI, 6, 2. Ce dernier texte était donc à n'en pas douter connu du rédacteur upaniṣadique, qui savait donc par la même occasion qu'il s'agissait d'une doctrine censée être d'origine *kṣatriya*. Comme nous l'avons signalé dans le précédent chapitre, il semble que la version de la « doctrine des cinq feux » figurant dans le ŚB XI, 6, 2 ait été réinterprétée comme un texte traitant de la renaissance (ce qu'elle n'était pas à l'origine). Une fois cette réinterprétation opérée, il devenait possible de considérer que le roi Janaka détenait déjà la doctrine de la renaissance. Et Janaka était censé avoir vécu à la même époque mythique qu'Āruṇi : en effet, dans le ŚB il enseigne cette *pañcāgni-vidyā* à Yājñavalkya qui, d'après les généalogies traditionnelles du Yajur-veda Blanc, était un brahmane disciple d'Āruṇi. En fait, si le texte de la ChU V, 3 est effectivement antérieur à son parallèle dans la BāU, il constitue une sorte de reprise du motif du texte du ŚB XI, 6, 2 : Āruṇi est enseigné par Pravāhaṇa Jaivali, comme Yājñavalkya par Janaka.

Même si la prétention émise par le rédacteur de la ChU V, 3 nous apparaît dépourvue de fondement historique sérieux, nous envisagerons dans la suite qu'elle soit porteuse d'une information essentielle : à savoir qu'au début de la période upaniṣadique, certains *kṣatriya* revendiquaient la paternité de la doctrine de la renaissance. C'est justement à partir de ce moment que la référence à *punar-mṛtyu* va progressivement être remplacée par celle à *punar-janman*. Il n'est pas invraisemblable que cette mutation soit due à l'influence de spéculations développées au sein de la classe des *rājanya*.

III. 2. C. Chāndogya Upaniṣad *V, 3-10 et* Bṛhad-āraṇyaka Upaniṣad *VI, 2 :*
2. les deux versions parallèles de la pañcāgni-vidyā

La seconde partie du texte, dans ses deux versions parallèles, contient le début de l'exposé de la doctrine permettant de répondre aux cinq questions posées par le roi. On apprendra dans la suite que ce passage révèle le secret qu'il faut connaître pour échapper à la renaissance. Il reprend – avec un certain nombre de variations significatives – le contenu de la *pañcāgni-vidyā* figurant dans le JB I, 45, mais le contexte donne à celle-ci un sens nouveau : bien que la renaissance ne soit pas plus explicitement mentionnée ici qu'elle ne l'est dans le texte du JB, la descente des eaux célestes successivement offertes dans les cinq feux cosmiques est implicitement considérée comme la retombée sur terre, sous forme subtile, du sacrifiant dont le séjour au ciel est parvenu à son terme. Au sens strict, ce passage ne permet de répondre qu'à une seule des questions posées par le roi, à savoir celle qui concerne l'oblation au terme de laquelle les eaux parlent avec une voix humaine : seule la suite, qui expliquera en détail la distinction entre la voie des dieux et la voie des Pères, fournira les éléments nécessaires pour répondre aux quatre autres questions. Mais quiconque a déjà été initié à la doctrine nouvelle

peut d'emblée comprendre que la *pañcāgni-vidyā* décrit ici le processus de renaissance qui clôt le *pitṛyāna*. Naturellement, à la différence de ce qu'on trouve dans le JB, cette *pañcāgni-vidyā* upaniṣadique n'a plus aucun lien avec l'accomplissement effectif du rite de l'Agnihotra : au contraire, la suite soulignera que le sacrifice védique conduit seulement à la voie des Pères, et proposera donc de suivre une autre voie pour échapper à la renaissance. Pour autant, on notera que le rédacteur, en choisissant de se référer à la doctrine des cinq feux, indique qu'il adhère encore à un cadre de pensée dans lequel l'offrande rituelle est considérée comme l'essence même du fonctionnement cosmique : en ce sens, sa démarche spéculative n'a pas complètement renoncé au paradigme sacrificiel qui est à la base de la culture védique.

En comparant les deux versions upaniṣadiques de la *pañcāgni-vidyā* – celle de la ChU et celle de la BāU dans la recension Mādhyandina – avec leur source dans le JB I, 45, nous nous apercevons qu'elles se ressemblent étroitement, et s'accordent souvent entre elles lorsqu'elles divergent avec le texte du JB (nous laissons pour l'instant de côté le cas de la version Kāṇva de la BāU, qui tend parfois à s'éloigner davantage de la ChU). C'est ce qu'on peut aisément constater à propos du premier feu – celui qui sert d'origine à l'ensemble du processus de descente et de transformation – où la divergence par rapport au JB est particulièrement sensible. La version du JB I, 45 était la suivante : « Celui qui brille ici (*ya eṣa tapati* : le Soleil), c'est Agni Vaiśvānara. Son combustible est la nuit ; sa flamme (*jyotis*) est le jour ; sa fumée, les rayons du soleil ; ses étincelles, les étoiles ; ses charbons ardents, la lune. Dans ce même Agni Vaiśvānara les dieux versent en oblation jour après jour (*ahar-ahar*) l'immortalité, < c'est-à-dire > les eaux < divines > (*amṛtam apaḥ*). De cette oblation offerte (*tasyā āhuter hutāyai*), le roi Soma vient à l'existence »[32]. La version de la ChU, de son côté, devient : « Un feu (*agni*), c'est ce qu'est le monde de là-haut (*asau loka*), ô Gautama : son combustible est le Soleil (*āditya*) ; sa fumée est les rayons du soleil ; sa flamme (*arcis*), le jour ; ses charbons ardents, la lune ; ses étincelles, les étoiles. Dans ce même feu les dieux versent en oblation la foi (*śraddhā*) ; de cette oblation le roi Soma vient à l'existence »[33]. Les mêmes écarts par rapport au JB se retrouvent dans la BāU Mādhyandina, qui est ici identique à la version de la ChU, à d'infimes variations près[34]. On voit qu'ici la ChU et la BāU suppriment la référence à la divinité cosmique Agni Vaiśvānara, pour mentionner seulement *agni*, qui dans le contexte semble plutôt désigner seulement « un feu » ; elles ajoutent par contre une adresse à « Gautama », qui est un patronyme d'Uddalāka Āruṇi, ce qui montre que cette version de la *pañcāgni-vidyā* a bien été rédigée pour s'adapter au cadre narratif qui la précède ; nous retrouverons ces deux mêmes modifications dans l'exposé des quatre autres feux, ainsi que le remplacement du terme *jyotis* du JB par *arcis* pour désigner la « flamme », laquelle est ici l'un des éléments constitutifs de chaque foyer sacrificiel. Au début de la *pañcāgni-vidyā*, le changement le plus important apporté par la ChU et la BāU est assurément celui de la nature même du premier feu : dans le JB, c'était le Soleil (appelé pour la circonstance « celui qui brille ici », *ya eṣa tapati*), dans la ChU et la BāU, c'est plutôt le monde céleste pris dans son entier, *asau loka*. La ChU et la BāU ont ensuite déplacé le Soleil (désigné du nom d'*āditya*), pour lui faire jouer le rôle du « combustible » (*samidh*), en lieu et

---

[32] *eṣa vā agnir vaiśvānaro ya eṣa tapati, tasya rātris samid ahar jyotī raśmayo dhūmo nakṣatrāṇi viṣphuliṅgāś candramā aṅgārāḥ, tasminn etasminn agnau vaiśvānare 'har-ahar devā amṛtam apo juhvati, tasyā āhuter hutāyai somo rājā saṃbhavati.*

[33] ChU V, 4 : *asau vāva loko gautamāgniḥ, tasyāditya eva samit, raśmayo dhūmaḥ, ahar arciḥ candramā aṅgārāḥ, nakṣatrāṇi visphuliṅgāḥ, tasminn etasminn agnau devāḥ śraddhāṃ juhvati, tasyā āhuteḥ somo rājā saṃbhavati.*

[34] ŚB XIV, 9, 1, 12 (M) (correspond à BāU VI, 2, 9 Kāṇva) : *asau vai loko 'gnir gautama / tasyāditya eva samid raśmayo dhūmo 'har arciś candramā aṅgaro nakṣatrāṇi viṣphuliṅgās tasminn etasminn agnau devāḥ śraddhāṃ juhvati tasyā āhuteḥ somo rājā saṃbhavati.*

place de la « nuit » (*rātri*) figurant dans le JB[35]. Un autre changement particulièrement remarquable est que l'offrande jetée par les dieux dans le feu céleste n'est plus « l'immortalité sous la forme des eaux » (*amṛtam āpaḥ*) du JB, mais seulement « la foi » (*śraddhā*) : certes, il existe dans la tradition védique un lien extrêmement étroit entre les eaux et la *śraddhā* (comme nous l'avons mentionné dans le chapitre cinq de notre première partie), mais il semble qu'ici il faille comprendre, comme le suggère Bodewitz, que dans la ChU et la BāU offrir la *śraddhā* consiste à faire mentalement l'oblation de quelque chose qui n'est pas présent sous une forme concrète[36] ; ou plutôt la *śraddhā* constitue-t-elle la forme subtile et primordiale des eaux.

L. Schmithausen a montré en 1994[37] que c'est sous l'influence du texte du ŚB XI, 6, 2 que dans les deux Upaniṣad la nature du premier foyer sacrificiel a été modifiée par rapport à ce qu'elle était dans le JB (voir schéma page suivante) : le remplacement de « celui qui brille ici » (du JB) par « le monde de là-haut » (*asau loka*) est dû au fait que, dans le ŚB, le foyer sacrificiel le plus élevé d'un point de vue cosmologique est appelé *div*, « le ciel », ce qui est strictement synonyme de *asau loka* ; de plus dans le ŚB, le « combustible » de ce foyer est *āditya*, « le Soleil », ce que nous retrouvons à l'identique dans la ChU et la BāU, à la place de *rātri* du JB. Les autres cas – assez fréquents – où la ChU et la BāU Mādhyandina s'accordent pour s'écarter du JB ne peuvent être expliqués par l'influence du ŚB (par exemple, en ce qui concerne la nature du deuxième foyer sacrificiel, lorsqu'elles remplacent le « tonnerre » (*stanayitnu*) du JB par le « nuage de pluie » (*parjanya*)). On constate toutefois que la ChU a adopté le « vent » (*vāyu*) comme combustible du deuxième feu sous l'influence du ŚB en lieu et place du « ciel » (*div*) du JB – sans être suivie sur ce point par la BāU, dont la leçon est ici l' « année » (*saṃvatsara*).

Le rapport des deux versions upaniṣadiques au JB I, 45 est toutefois plus complexe que l'analyse précédente ne le laisse supposer : il existe en effet un petit nombre de cas où l'une des deux versions upaniṣadiques diverge par rapport à l'autre, de manière à s'accorder plutôt avec le texte du JB I, 45. Parfois, c'est la ChU qui contient la même leçon que le JB, à la différence de la BāU : par exemple, le troisième foyer sacrificiel est la « terre » (*pṛthivī*) dans la ChU comme dans le JB, alors que la BāU l'appelle « ce monde-ci » (*ayaṃ lokaḥ*) – la dénomination change, même si sur le fond le sens reste le même ; ou bien, le quatrième foyer sacrificiel (qui est l'homme mâle) a pour combustible la « voix » (*vāc*) dans la ChU et dans le JB, mais la « bouche ouverte » (*vyātta*) dans la BāU, qui a transféré la « voix » au niveau de la « flamme » de ce foyer. Dans d'autres cas, c'est la BāU qui suit la leçon du JB, et la ChU qui s'en écarte : ainsi, la BāU considère le « vent » (*vāyu*), comme la « fumée » du troisième foyer sacrificiel, à l'instar du JB, alors que la ChU le remplace par l' « espace » (*ākāśa*) ; et le résultat de l'offrande dans le cinquième foyer sacrificiel est selon la BāU, comme dans le JB, l'apparition d'un « homme » (*puruṣa*), alors que dans la ChU c'est celle d'un « embryon » (*garbha*).

L'exemple le plus remarquable de cet étrange phénomène se situe sans conteste dans la conclusion de l'enseignement de la *pañcāgni-vidyā*. La ChU V, 9 comporte une phrase de clôture qui est étroitement parallèle à un passage de la fin du JB I, 45 : « ainsi à la cinquième

[35] La « nuit » a été transférée par la ChU et la BāU au niveau de la « flamme » du troisième foyer sacrificiel, à la place du « feu » (terrestre), *agni*, du JB.

[36] « Agnihotra and prāṇāgnihotra », in *Jaiminīya Brāhmaṇa I*… (1973), p. 242, note 15.

[37] dans son article « Zur Textgeschichte der *pañcāgni-vidyā* », Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens, 38 (1994), p. 52.

Schéma comparé des différentes versions de la « doctrine des cinq feux »

d'après L. Schmithausen, *Zur Textgeschichte der* pañcāgnividyā (1994), p. 51.

		‘feu sacrificiel’	*samidh-* ‘combustible’	*jyotis/arcis** ‘flamme’	*dhūma-** ‘fumée’	*visphuliṅgās*** ‘étincelles’	*aṅgārās*** ‘charbons ardents’	‘oblation’	résultat
1	JB	ya eṣa tapati	rātri-	ahar	raśmayas	nakṣatrāṇi	candramās	amṛtam āpas	somo r.
	ChU	asau lokas	āditya-	ahar	raśmayas	nakṣatrāṇi	candramās	śraddhā	somo r.
	BĀUM	asáu lokás	ādityá-	áhar	raśmáyas	nákṣatrāṇi	candrámās	śraddhā́	sómo r.
	BĀUK	asau lokas	āditya-	ahar	raśmayas	avāntaradiśas	diśas	śraddhā	somo r.
	ŚB***	(a/b) dív-	ādityá-					candrámās	
2	JB	stanayitnu-	div-	vidyut	abhrāṇi	hlād<u>nayas	aśani-	somo rājā	vṛṣṭi-
	ChU	parjanya-	vāyu-	vidyut	abhra-	hrādunayas	aśani-	somo rājā	varṣa-
	BĀUM	parjánya-	saṁvatsará-	vidyút	abhrā́ṇi	hrādúnayas	aśáni-	sóma-	vṛ́ṣṭi-
	BĀUK	parjanya-	saṁvatsara-	vidyut	abhrāṇi	hrādunayas	aśani-	somo rājā	vṛṣṭi-
	ŚB***	(a/b)antárikṣa-	vāyú-					márīcayas	
3	JB	pṛthivī	antarikṣa-	agni-	vāyu-	marīcayas	diśas	vṛṣṭi-	anna-
	ChU	pṛthivī	saṁvatsara-	rātri-	ākāśa-	avāntaradiśas	diśas	varṣa-	anna-
	BĀUM	ayáṃ lokás	pṛthiví	rā́tri-	vāyú-	avāntaradíśas	díśas	vṛ́ṣṭi-	ánna-
	BĀUK	ayaṃ lokas	pṛthivī	rātri-	agni-	nakṣatrāṇi	candramās	vṛṣṭi-	anna-
	ŚB***	(a/b) iyám	agní-					óṣadhayas	
4	JB	puruṣa-	vāc-	cakṣus	prāṇa-	manas	śrotram	anna-	retas
	ChU	puruṣa-	vāc-	jihvā	prāṇa-	śrotram	cakṣus	anna-	retas
	BĀUM	púruṣa-	vyā́tta-	vā́k	prāṇá-	śrótram	cákṣus	ánna-	rétas
	BĀUK	puruṣa-	vyātta-	vāk	prāṇa-	śrotram	cakṣus	anna-	retas
	ŚB***	(a) púruṣa-	jihvā́					ánna-	
		(b) múkha-							
5	JB	strī	upastham	yoni-	iṣyā	abhinandas	saṃsparśas	retas	puruṣa-
	ChU	yoṣā	upasthas	yoni-	yad upamantrayate	abhinandās	yad antaḥ karoti	retas	garbha-
	BĀUM	yóṣā	upásthas	yóni-	lomā́ni	abhinándās	yád antáḥ karoti	rétas	púruṣa-
	BĀUK	yóṣā	upasthas	yoni-	lomāni	abhinandās	yad antaḥ karoti	retas	puruṣa-
	ŚB***	(a) strī́	dhā́rakā					rétas	putrá-
		(b) upástha-							

* L'ordre dans ChU / BāU est inversé.

** L'ordre dans ChU / BāU est inversé.

*** L'ordre est 2-1-3-4-5 – le domaine d'arrivée (a) et le feu sacrificiel (b) sont différenciés ; *jyotis* etc. jusqu'à *aṅgārās* sont absents.

oblation les eaux deviennent pourvues d'une voix humaine »[38]. Dans sa description du premier foyer sacrificiel, la ChU avait pourtant remplacé l'offrande des « eaux » (telle que figurant dans le JB) par celle la « foi » – et voici qu'elle semble faire retour au texte du JB, en affirmant que la substance qui se transforme au cours des cinq offrandes sacrificielles, jusqu'à produire la naissance d'un homme, est bien celle des eaux ; ceci est en fait nécessaire pour montrer comment la *pañcāgni-vidyā* permet de répondre à la question du roi concernant la cinquième oblation. Cette phrase conclusive rapprochant la ChU du JB est par contre totalement absente de la version de la BāU. Inversement, la version de la « doctrine des cinq feux » qui est contenue dans la BāU s'achève par une description du bûcher funéraire (lequel apparaît ainsi comme un sixième foyer sacrificiel), étroitement apparentée à celle qui figure dans le texte du JB I, 46, mais complètement absente de la version de la ChU : « son feu est seulement le feu < du bûcher > ; son combustible, c'est le combustible < du bûcher > ; sa fumée, la fumée < du bûcher > ; sa flamme, la flamme < du bûcher > ; ses charbons, les charbons < du bûcher > ; ses étincelles, les étincelles < du bûcher > ; dans ce même feu les dieux offrent l'homme ; de cette oblation vient à l'existence un homme de couleur resplendissante »[39]. Ici l'originalité de la BāU par rapport au JB I, 46 consiste uniquement à supprimer la référence à Agni Vaiśvānara, et à préciser que l'être qui naît du feu funéraire possède un corps subtil fait de lumière. En revanche la ChU ne cherche pas à considérer la crémation comme une partie intégrante du processus sacrificiel décrit dans la *pañcāgni-vidyā*, et ne la présente pas comme ce qui produit pour le défunt une nouvelle naissance : il semble qu'elle n'attache pas d'importance particulière à l'accomplissement de ce rite[40]. En revanche, la BāU défend un point de vue plus conservateur, qui rejoint celui du JB I.

Il est évidemment très intrigant de constater que tantôt l'une, tantôt l'autre des deux versions upaniṣadiques préfère revenir au texte du JB, alors que par ailleurs elles s'accordent entre elles à s'en écarter sur d'assez nombreux points. Pour expliquer cette situation, Schmithausen a fait l'hypothèse que ChU et BāU auraient pour source un archétype commun, qui diffèrerait partiellement du JB[41]. C'est au niveau de la rédaction de cet archétype que se serait exercée l'influence du ŚB XI. Lorsque les deux Upaniṣad présentent une leçon identique mais différente de celle du JB, c'est que celle-ci aurait déjà été présente dans l'archétype, et qu'elles ne feraient alors que la reproduire. En revanche, lorsque l'une des Upaniṣad s'écarte du JB et que l'autre conserve la leçon du JB, c'est que l'archétype aurait été conforme au texte du JB, et que l'un des deux rédacteurs upaniṣadiques aurait eu une raison

---

[38] *iti tu pañcamyām āhutāv āpaḥ puruṣa-vacaso bhavanti*. Dans le JB I, 45, la phrase est : « à la cinquième création les eaux divines parlent avec une voix humaine » (*pañcamyāṃ visṛṣṭyāṃ divyā āpaḥ puruṣavāco vadanti*) ; autrement dit, on trouve *visṛṣṭi* (« création ») et non *āhuti* (« oblation ») dans le texte du JB, mais il est clair qu'ici la « cinquième création » résulte de l'offrande de la cinquième oblation.

[39] ŚB XIV, 9, 1, 17 (M) (correspond à BāU VI, 2, 14 Kāṇva) : *tasyāgnir evāgnir bhavati / samit samid dhūmo dhūmo 'rcir arcir āṅgārā āṅgārā viṣphuliṅgā viṣphuliṅgās tasminn etasminn agnau devāḥ puruṣaṃ juhvati tasyā āhuteḥ puruṣo bhāsvaravarṇaḥ sambhavati*. Dans le JB I, 46, la phrase est : « Agni Vaiśvānara est précisément son feu < funéraire > ; son combustible, ce sont les herbes et les arbres ; sa flamme, c'est seulement la flamme < du bûcher > ; sa fumée, seulement la fumée < du bûcher > ; ses étincelles, seulement les étincelles < du bûcher > ; ses charbons, seulement les charbons < du bûcher >. Dans ce même Agni Vaiśvānara, les dieux offrent l'homme jour après jour. De cette oblation offerte, l'homme vient à l'existence < en se rendant > vers le monde de l'au-delà » (*tasyāgnir evāgnir vaiśvānaraḥ, tasyauṣadhayaś ca vanaspatayaś ca samit, jyotir eva jyotiḥ, dhūma eva dhūmaḥ, viṣphuliṅgā eva viṣphuliṅgāḥ, aṅgārā evāṅgārāḥ, tasminn etasminn agnau vaiśvānare 'har-ahar devāḥ puruṣaṃ juhvati, tasyā āhuter hutāyai puruṣo 'muṃ lokaṃ saṃbhavati*).

[40] En IV, 15, 5, qui est un autre texte mentionnant la renaissance, la ChU adopte même la thèse radicale, selon laquelle la crémation n'est pas indispensable pour avoir accès au *devayāna*.

[41] Art. cit. (1994), p. 47.

particulière de s'en écarter. Cette hypothèse, à la fois simple et précise, permet de tenter une reconstitution de l'archétype, ce que dans son article Schmithausen fait au moins partiellement. Mais nous remarquerons qu'on peut tout à fait expliquer la situation d'une autre manière (que Schmithausen, de son côté, ne trouve apparemment pas vraisemblable, et cherche précisément à éviter en proposant sa théorie d'un archétype commun) : la plus ancienne des deux versions upaniṣadiques aurait dans un premier temps été rédigée, sur la base du texte du JB I, 45-46 et en tenant compte du ŚB XI, avec un certain nombre d'écarts par rapport au JB. La seconde version upaniṣadique aurait vu le jour à un stade ultérieur, son rédacteur prenant pour point de départ la première version, mais connaissant par ailleurs le texte du JB I (et peut-être aussi celui ŚB XI), et préférant revenir sur certains points au texte du JB. Bien entendu, la question qui se pose alors est celle de savoir laquelle des deux versions upaniṣadiques a été rédigée en premier. Il n'existe qu'un seul indice suggérant une réponse, et encore n'est-il pas complètement probant : la ChU se montre plus proche du ŚB XI que la BāU à propos d'un élément précis, à savoir le combustible du deuxième foyer sacrificiel, qui est *vāyu* (le vent) dans la ChU exactement comme c'est le cas dans le ŚB, alors que le JB porte à la place *div* (le ciel) et la BāU *saṃvatsara* (l'année) ; or, on peut supposer que la version primitive, étant celle qui a pris l'initiative de modifier le schéma du JB en s'inspirant du ŚB XI, est aussi celle qui va présenter la plus grande proximité avec ce dernier texte – ce qui amènerait alors à considérer que c'est la ChU qui possède la version la plus ancienne[42].

Il nous reste à dire un mot sur les traits propres à la version Kāṇva de la BāU. Elle s'éloigne davantage de la ChU que la version Mādhyandina, et tout porte à croire que cet écart est dû à des modifications secondaires, dont la plus significative est sans aucun doute le changement de la place assignée aux étoiles (*nakṣatrāṇi*) et à la Lune (*candramās*) : alors que dans la BāU Mādhyandina (comme dans la ChU et le JB) celles-ci figuraient au niveau du *premier* foyer sacrificiel, celui du monde céleste, où elles jouaient respectivement le rôle des étincelles et celui des charbons, dans la Kāṇva elles ont été déplacées au niveau du *troisième* foyer, celui de la terre, où elles occupent la même fonction. Il peut sembler à première vue illogique d'associer la Lune et les étoiles à la terre plutôt qu'au ciel, mais on peut tout de même avancer une explication à cet étrange état de fait : il s'agirait, pour la version Kāṇva, d'ajuster la *pañcāgni-vidyā* au schéma cosmologique développé dans le livre XII du ŚB (K) (qui correspond au livre X de la recension Mādhyandina tel que nous l'avons étudié dans notre première partie), à savoir que l'univers se divise en deux parties, celle qui se situe au-dessus du Soleil, et l'autre qui est au-dessous et qui est soumise au pouvoir de la mort : assurément, si l'on adhère à une telle représentation, on ne saurait placer la Lune au niveau du

[42] Cependant, cette hypothèse présente des conséquences assez complexes. Dans le JB, *vāyu* était la « fumée » du troisième feu ; la ChU ayant déplacé *vāyu* au niveau du combustible du deuxième feu, elle est obligée d'introduire un élément entièrement nouveau, *ākāśa* (l'espace), pour occuper la place vacante de la fumée du troisième feu. La BāU, de son côté, n'a pas déplacé *vāyu* au niveau du combustible du deuxième feu, et le conserve à la place qu'il occupait dans le JB. Si vraiment la ChU est la version la plus ancienne, il faut considérer que la BāU a refusé de la suivre dans le nouveau rôle qu'elle attribuait à *vāyu* et a fait retour à la version du JB. Un tel phénomène de retour de la seconde version upaniṣadique au texte du JB se produit à plusieurs autres reprises. Mais c'est précisément pour éviter de supposer l'existence de phénomènes de ce genre que Schmithausen a proposé de considérer que les deux versions upaniṣadiques dérivaient d'un archétype commun distinct du JB ! Dans le cas de *vāyu*, Schmithausen avance que c'est la ChU (avec *vāyu* combustible du deuxième feu) qui est conforme à la leçon de l'archétype (parce que l'archétype reprend selon lui le ŚB XI) – ce qui a pour conséquence, comme nous venons de le montrer, que la BāU fait retour au JB lorsqu'elle place *vāyu* au niveau de la fumée du troisième feu : la théorie de Schmithausen aboutit ainsi à ce qu'elle cherchait à éviter et échoue ainsi à produire le résultat escompté.

premier foyer sacrificiel, où se trouve le Soleil ; elle se situe nécessairement plus bas, et appartient en ce sens à la même région que la terre, d'où la réunion de la Lune et de la terre comme composantes du troisième foyer sacrificiel. Le cas des étoiles est moins clair, car il n'est pas tout à fait évident qu'elles occupent une place inférieure à celle du Soleil – mais c'était peut-être là l'opinion du rédacteur de la version Kāṇva. Cette « normalisation » du schéma cosmologique de la *pañcāgni-vidyā* entraîne dans son sillage des conséquences indésirables, car comme nous le verrons dans la suite, la descente du *pitṛyāna* débute à partir de la Lune, et si l'on veut que la « doctrine des cinq feux » constitue une description de *l'ensemble* du processus par lequel le sacrifiant défunt redescend sur terre, il faudrait que la Lune se trouve au niveau du premier foyer sacrificiel, et non pas du troisième[43] : cela n'a donc plus guère de sens de faire débuter le mouvement de redescente au niveau du troisième feu seulement.

III. 2. D. Chāndogya Upaniṣad *V, 3-10 et* Bṛhad-āraṇyaka Upaniṣad *VI, 2 :* *3. les deux versions parallèles du* devayāna

La suite du texte (ChU V, 10, 1-2 et BāU VI, 2, 15 = ŚB XIV, 9, 1, 18 (M)) entame l'exposé de la doctrine des deux voies, en commençant par le *devayāna*. La description de la « voie des dieux » et celle de la « voie des Pères » forment bien évidemment un tout d'un point de vue rédactionnel. On constate toutefois que le passage concernant le *devayāna* se retrouve ailleurs dans la ChU, en IV, 15, 5, formulé en des termes quasiment identiques ; à cet endroit le *pitṛyāna* n'est pas mentionné, mais il y a une allusion claire au phénomène de la renaissance, puisque la description de la « voie des dieux » s'y clôt par l'affirmation suivante, faite à propos des défunts initiés à la doctrine de l'*ātman* : « ils ne reviennent pas à la condition humaine » (*imaṃ mānavam āvartaṃ nāvartante*). Il est raisonnable de supposer que la ChU V, 10, 1-2 et la ChU IV, 15, 5 citent une source commune qui leur a préexisté à l'état séparé.

L'exposé du *devayāna* est introduit dans la ChU V, 10, 1 par une formule de transition qui est d'une importance capitale, puisqu'en expliquant qui est éligible pour accéder à la « voie des dieux », elle nomme deux catégories d'individus bien différents, ce qui laisse entendre que ce texte pris dans son ensemble constitue une synthèse entre deux courants de pensée distincts. Le premier groupe, sans surprise, est constitué de « ceux qui savent ceci » (ChU : *tad ya ittham viduḥ* ; BāU : *te ya evam etad viduḥ*), à savoir les initiés à la *pañcāgni-vidyā* telle qu'elle vient d'être énoncée ; le second groupe est plus mystérieux, car il se compose de « ceux qui vivent dans la forêt » (ChU : *ye ceme 'raṇye* ; BāU : *ye cāmī araṇye*), dont la doctrine nous est alors présentée dans une formule brève et cryptique, à la traduction incertaine, et qui de plus n'est pas la même dans la ChU et dans la BāU.

[43] Autrement dit, si la descente du défunt vers la terre commence à partir de la Lune, et que cet astre se situe au niveau du troisième feu, alors les deux premiers foyers sacrificiels de la *pañcāgni-vidyā* deviennent tout à fait superflus.

La ChU nous dit ici que ces habitants de la forêt (c'est-à-dire en fait de l'espace sauvage extérieur aux villages ou agglomérations de plus grande taille) sont *ye…śraddhā tapa ity upāsate*. La traduction du verbe *upās-* (*upa AS*) dans les textes upaniṣadiques est un problème récurrent : habituellement, le sens est « vénérer, respecter », mais, comme le signale Renou, le verbe peut véhiculer « l'idée d'un savoir dégageant une équivalence, consistant en une corrélation ou une identité »[44] – la particule *iti* sert alors ici à indiquer quel est le contenu mis en équivalence dans un tel savoir. Ainsi, d'après Renou, la formule de la ChU voudrait dire, prise littéralement, « ceux qui mettent en équivalence *śraddhā* et *tapas* », c'est-à-dire plus ou moins « ceux dont la *śraddhā* est faite de *tapas* » – Renou prenant ici *śraddhā* au sens de « pratique religieuse »[45], et le *tapas* désignant naturellement, dans ce contexte, l'austérité ou l'ascèse. On notera toutefois qu'il est un peu étrange de traduire ainsi *śraddhā*, car habituellement le terme signifie plutôt la foi, la croyance ou la confiance (et dans les Brāhmaṇa, il s'agit tout spécialement de la confiance dans le pouvoir du sacrifice védique). A ce type d'interprétation du texte se rattache la traduction proposée en 1998 par Olivelle : « the people who venerate thus : 'austerity is faith' »[46] – nous pourrions peut-être ainsi rendre le texte de l'Upaniṣad en français par « les gens qui respectent ceci : l'ascèse est la foi », ou bien « qui vénèrent l'ascèse comme équivalente à la foi »[47]. Mais Bodewitz a contesté cette interprétation de la formule de la ChU : selon lui, *śraddhā* et *tapas* ne sont pas ici identifiés, il s'agit plutôt d'une énumération, et le verbe *upās-* veut dire ici « to be engaged in, attached to » (« s'engager dans » ou « s'attacher à »)[48] ; la phrase ne voudrait donc pas dire que pour ces habitants de la forêt, l'ascèse est la valeur suprême, mais plutôt que ceux-ci se sont simultanément attachés à *deux* buts, à savoir la foi et l'ascèse. La tradition brahmanique ultérieure semble plutôt avoir interprété la formule de la ChU dans le sens d'une énumération, puisque celle-ci est citée de façon approximative dans un texte upaniṣadique plus tardif, celui de la Muṇḍaka U, en réunissant *tapas* et *śraddhā* dans un composé au duel, *tapaḥ-śraddhe* (« l'ascèse et la foi »)[49].

Quoi qu'il en soit, la discussion ne nous éclaire pas véritablement sur la nature de la doctrine professée par les habitants de la forêt. Le rôle qu'ils assignent au *tapas* nous laisse penser que le texte de la ChU veut parler d'une communauté ascétique retirée du monde, mais la référence qui y est faite à la « *śraddhā* » ne contient aucune précision sur *ce en quoi ils croyaient*. Il y a un seul élément de leur foi que nous pouvons aisément deviner : ils adhéraient à la doctrine de la renaissance et poursuivaient leur ascèse à l'écart du monde dans le but de se libérer de la transmigration ; d'autre part, ils n'accomplissaient pas les rites

---

[44] *Etudes védiques et pāṇinéennes* I (1956), p. 98.
[45] Ibidem.
[46] *The early Upaniṣads* (1998), p. 237.
[47] Moins défendable grammaticalement est la traduction proposée par Köhler (in *Śraddhā in der Vedischen und Altbuddhistichen Literature* (1973), p. 55) : « die Hingabe ist (unsere) Askese », « la *śraddhā* est (notre) ascèse ». Dans ce contexte, la *śraddhā* désignerait pour Köhler une forme d'adhésion mentale du type de la méditation, ce qui n'est pas impossible, comme nous le remarquerons bientôt ; autrement dit, les tenants de cette doctrine feraient de la méditation sur le *brahman* leur valeur suprême, et la considéreraient comme une forme d'ascèse.
[48] « Agnihotra and prāṇāgnihotra », in *Jaiminīya Brāhmaṇa I*... (1973), p. 253. Bodewitz étaie sa critique sur le fait que la suite du texte (dans le passage consacré au *pitṛyāna*) contient une formule de structure analogue, pour laquelle la traduction par une identification serait difficilement acceptable (*ya ime grāma iṣṭāpūrtaṃ dattam upāsate*) : on ne peut pas dire que le don profane (*datta*) est identique aux *iṣṭāpūrta*. Bodewitz semble en fait viser ici la traduction de Senart « ceux qui au village pensent que l'aumône vaut tous les sacrifices et les œuvres » (p. 67 de son édition de la ChU), qui est clairement un contre-sens : le passage ne cherche pas à valoriser l'aumône de façon spécifique pour faire d'elle le but principal – au contraire, les habitants du village sont ceux qui pratiquent le sacrifice védique.
[49] MuU I, 2, 11 : *tapaḥ-śraddhe ye hy upavasanty araṇye*.

védiques *śrauta* à la façon des brahmanes qui vivent dans les villages (ces derniers seront voués, dans la suite du texte, à entrer dans le *pitṛyāna*), et n'adhéraient pas à l'idée que le sacrifice védique traditionnel puisse procurer une destinée échappant à la transmigration. Ce passage nous permet donc de comprendre qu'il existait à l'époque de sa rédaction des renonçants professant une forme ou une autre de doctrine de la renaissance (il est suffisamment clair que ce n'est pas l'auteur du texte de la ChU V, 3-10 qui a été le premier à spéculer sur ce thème !). Nous pourrions alors nous demander s'il s'agit d'ascètes ayant des croyances se rattachant à la tradition védique, ou bien au contraire d'anachorètes aux idées tout à fait hétérodoxes – par exemple des proto-jaïns, antérieurs à la réforme opérée par Mahāvīra. Il est en effet bien connu qu'un peu plus tard, à l'époque d'Aśoka, on opposait couramment ces deux types d'ascètes, en dénommant les premiers « *brāhmaṇa* » et les seconds (bouddhistes, jaïns, etc…) « *śramaṇa* »[50] ; il ne fait pas de doute qu'une telle dichotomie existait déjà à une date antérieure, au moins légèrement pré-bouddhique (le terme *śramaṇa* ayant toutefois d'abord été employé pour désigner des anachorètes d'origine brahmanique, comme l'a montré Olivelle)[51]. Les textes védiques anciens, majoritairement orientés vers le rituel, ne nous donnent que très peu de renseignements sur l'ascétisme brahmanique primitif, mais son existence est attestée dès certains hymnes de la ṚS (notamment en X, 136, où est décrit un individu énigmatique appelé *múni* (« silencieux » ?) et *keśín* (« chevelu »), qui hante les lieux sauvages, plongé dans un état de transe, et qui est susceptible de constituer une sorte de prototype védique de l'ermite ascétique)[52]. Le rédacteur de la ChU V, 10, 1 ne précise nullement s'il fait allusion à des ascètes qui se réclament au moins indirectement de la tradition védique, ou à d'autres, hétérodoxes.

On pourrait tout au plus proposer deux arguments suggérant l'appartenance de ces anachorètes à une mouvance brahmanique. Premièrement, dans le canon Pāli, le corpus sacré du bouddhisme ancien, on trouve un texte, l'Agañña Sutta du Dīgha Nikāya III[53], qui oppose le mode de vie des *brāhmaṇa* – qui habitent de façon sédentaire des huttes de feuilles *dans la forêt* – et celui des *śramaṇa* non brahmaniques – qui vagabondent sans jamais s'établir dans une demeure ; il faudrait alors considérer les ascètes *forestiers* dont parle la ChU comme des renonçants brahmaniques ; mais l'argument tiré du rapprochement entre les deux textes reste fragile, car le canon Pāli a été composé à une date assez tardive (probablement à partir du 3ème siècle avant notre ère), il est donc largement postérieur à la ChU V, 10[54]. Le second argument est tiré du fait que la référence à la *śraddhā* et au *tapas* associés l'un à l'autre n'est pas absente de la littérature védique tardive, puisqu'on la rencontre dans un texte du Taittirīya Āraṇyaka II, 7, 1[55] qui met en scène deux groupes distincts de *ṛ́ṣi* : « Les ceinturés de vent (*vā́taraśana*) étaient des *ṛ́ṣi* śramanes[56] pleins de continence. Les *ṛ́ṣi* vinrent à eux, en

[50] Voir par exemple Olivelle, *The Āśrama System* (1993), p. 11.
[51] Op. cit. (1993), pp. 12-13.
[52] Ibidem. A date plus récente, G. U. Thite a proposé l'hypothèse que les *vrā́tya*, ces mystérieux personnages marginaux qui sont mentionnés dans les textes védiques à partir de l'AS, et dont l'identité exacte fait l'objet d'un débat dans l'indianisme, représenteraient en fait la forme primordiale de l'ascète brahmanique : voir « Vrātya, the Ur-monk in the Veda », in *Ātharvaṇa*, A. Ghosh ed., pp. 98-102 (2002). On notera également qu'une Upaniṣad ancienne, la Taittirīya, fait allusion en I, 9 à un maître brahmanique dont la pratique déclarée consistait uniquement en *tapas*, « austérités », à la différence du rédacteur du passage de cette Upaniṣad, qui insiste sur l'importance de la récitation du Veda.
[53] Ce texte, avec la référence complète du passage, est cité par Bronkhorst dans *The Two Sources of Indian Asceticism* (1993), pp. 76-78.
[54] Voir Witzel, « Tracing… » (1989), pp. 244-245.
[55] ainsi que dans d'autres textes védiques : ŚB XII, 1, 3, 23 ; ŚB XIV, 1, 1, 4 ; JB III, 117 ; JUB IV, 25, 1.
[56] Ce passage montre clairement qu'à l'origine, le terme *śramaṇá* s'appliquait à des ascètes brahmaniques. Les *śramaṇá* sont ceux qui sont voués au *śráma* ou effort ascétique. Il est à noter que l'emploi du terme *śráma* est

solliciteurs. Les ceinturés de vent allèrent se cacher. Ils entrèrent, les uns à la suite des autres, dans les < formules > *kūśmā́ṇda*. Les *ṛ́ṣi* les y retrouvèrent, grâce à leur foi (*śraddhā́*) et grâce à leur ferveur ascétique (*tápas*) »[57] (traduction Ch. Malamoud[58]). Ce passage met d'abord en scène une première catégorie de *ṛ́ṣi*, les *vā́taraśana* ou « ceinturés de vent », ce terme ayant déjà été utilisé dans l'hymne X, 136 de la ṚS pour qualifier les *múni* solitaires. Ailleurs dans le TĀ, les *vā́taraśana* sont considérés comme l'une des classes de voyants primordiaux qui ont fondé la tradition brahmanique lors de la création du monde[59]. Dans le passage de TĀ II, 7, ils sont porteurs d'un savoir permettant de se purifier de ses fautes, qu'une classe de *ṛ́ṣi* inférieurs (dont l'identité n'est pas précisée par le texte) désire posséder. Les *vā́taraśana* ne se laissent pas approcher, mais les autres *ṛ́ṣi* finissent par découvrir « grâce à leur *śraddhā́* et à leur *tápas* » le lieu où ils se cachent – à savoir dans certains *mantra* secrets. Il se pourrait qu'ici, dans le contexte, la *śraddhā́* soit quelque chose comme une concentration mentale sur la formule mantrique où se sont cachés les *vā́taraśana*. On peut donc se demander si, lorsqu'elle est associée au *tapas* dans le texte de la ChU, la « foi » ne désignerait pas en fait un effort de concentration sur une idée (ou une formule) à laquelle on adhère. Dans la Muṇḍaka U, qui reprendra l'association entre *tapas* et *śraddhā* pour caractériser le mode d'existence d'un groupe ascétique rejetant le sacrifice védique, on prescrit aussi largement de pratiquer la méditation sur la syllabe *oṃ*.

La version de la BāU formule différemment le contenu de la règle de vie observée par ceux qui séjournent dans la forêt : *śraddhāṃ satyam upāsate*, ils « vénèrent la vérité (*satyá*) comme équivalente à la foi (*śraddhā́*) », ou bien ils « s'attachent à la vérité et à la foi ». Toute référence au *tápas* a été éliminée, et nous verrons dans la suite que le *tápas* est compté par la BāU au nombre des pratiques propres à ceux qui accomplissent des sacrifices dans les villages (et sont en conséquence voués au *pitryā́na*). Il n'y a donc pas lieu de considérer que le texte de la BāU parle ici de groupes *ascétiques* qui se seraient retirés dans la forêt. En conséquence, il se pourrait que les individus auxquels ce passage fait allusion soient plutôt ceux qui se placent régulièrement à l'écart du village pour réciter des formules ésotériques qui ne doivent pas être entendues des oreilles profanes – peut-être des doctrines de type upaniṣadique, qui constitueraient précisément ce qui est ici qualifié de « vérité ». Même pour procéder à la simple récitation des textes védiques les plus traditionnels comme les Saṃhitā, il faut, selon un ouvrage comme le TĀ, que le brahmane s'éloigne du village : une telle pratique est alors nommée *brahma-yajñá*, sacrifice offert au *bráhman* – ici conçu comme le texte du Veda, ou consistant dans ce *bráhman* (qui est alors sa seule matière oblatoire) ; selon le TĀ II, 14, 3, cette récitation védique permet d'échapper à *punar-mṛtyú* et d'obtenir *sā́yujya* avec le *bráhman*. Le TĀ II entend ainsi remplacer le sacrifice traditionnel par « un rite au-delà de tous les rites qu'est la méditation sur le *brahman*, entendu comme le Veda ou l'essence du Veda » (Ch. Malamoud). Selon Malamoud, le brahmanisme, confronté au développement de l'idée que la délivrance (à l'égard de la « remort » ou de la renaissance ?) passe par l'ascétisme forestier, a essayé de trouver un compromis qui permette de sauvegarder l'organisation sociale traditionnelle, en prescrivant au brahmane ayant sa demeure au village,

---

ancien : il apparaît dans l'expression *tápasā śrámeṇa*, que l'on rencontre dès l'AS (IV, 35, 2 ; XI, 5, 4 ; XII, 5, 1), et qui figure également dans l'AB, le TB, le JB et le ŚB.

[57] *vā́taraśanā ha vā́ ṛ́ṣayaḥ śramaṇā́ ūrdhvamanthinó babhūvus tā́n ṛ́ṣayo 'rthám āyaṁs té nilā́yam acaraṁs té 'nu praviśuḥ kūśmāṇḍā́ni tā́ṁs téṣv ánv avindañ chraddháyā tápasā ca.*

[58] *Le svādhyāya, récitation personnelle du Veda* (1977), p. 122.

[59] Pour une analyse détaillée du passage du TĀ sur les *vātaraśana*, voir Olivelle, *The Āśrama System* (1993), pp. 12-14.

la pratique quotidienne du *brahma-yajñá* dans la forêt[60]. Il est possible que notre passage de la BāU entende se placer dans le sillage de cette conception. Toutefois, il faut encore supposer que les adeptes de la récitation forestière auxquels il fait allusion, sont d'une manière ou d'une autre initiés à la doctrine de la renaissance – et nous ne saurons pas comment ils l'ont été.

Il est difficile de déterminer si la proposition relative « ceux qui dans la forêt sont attachés à l'ascèse et à la foi », introduisant l'exposé du *devayāna* dans la ChU V, 10, 1, figurait déjà dans la source concernant les deux voies que citent apparemment la ChU V, 10 (et la BāU VI, 2) : en effet, la ChU IV, 15, 5, cite *également* cette même source et pourtant ne contient pas la même formule d'introduction. Il est possible (mais à la vérité nous n'en savons rien) que la source commune aux trois textes ait mentionné uniquement « ceux qui savent » pour désigner ceux qui sont éligibles à la voie des dieux. En revanche, fait indéniablement partie de cette source la suite (commune à la ChU IV, 15, 5, à la ChU V, 10, 1-2 et à la BāU VI, 2, 15) qui énumère les étapes successives par lesquelles passent tout au long de leur voyage post-mortem les défunts qui sont destinés à ne pas renaître. Le texte de la ChU et celui de la BāU sont ici à peu près identiques en ce qui concerne les quatre premières étapes du parcours. Les voici, dans la version de la ChU : « ceux-là vont dans la flamme (*arcis*), de la flamme ils vont dans le jour (*ahar*), du jour dans la quinzaine de la lune croissante, de la quinzaine de la lune croissante dans les six mois où < le Soleil > se dirige vers le nord »[61]. L'origine première d'une telle doctrine est de toute évidence le texte du JB I, 49, auquel a été apportée une modification importante, qui a été remarquée depuis longtemps[62] : la liste d'étapes originellement présente dans le texte du JB a été scindée en deux moitiés, dont l'une a été attribuée au *devayāna* et l'autre au *pitṛyāna*. Le JB contenait un ensemble exhaustif d'éléments temporels, tantôt clairs, et tantôt sombres ; à partir du point de départ qui est la fumée (*dhūma*) du bûcher, il développait l'énumération : nuit, jour, quinzaine de la lune décroissante, quinzaine de la lune croissante, mois. En revanche le *devayāna* upaniṣadique ne conserve que les éléments clairs (auquel il assigne la flamme pour point de départ), les éléments sombres étant renvoyés au *pitṛyāna* dont ils formeront les constituants propres ; de plus ChU et BāU subdivisent les « mois » mentionnés dans le JB I en deux éléments, à savoir les six mois de l'année où le Soleil va vers le nord (et où la durée du jour s'allonge), qui appartiennent au *devayāna*, et ceux de l'autre moitié de l'année, où le Soleil va vers le sud (et où les jours raccourcissent), qui font partie du *pitṛyāna*. Cette modification a été sans nul doute motivée par l'idée selon laquelle le Soleil va chez les Pères lorsqu'il se dirige vers le sud et chez les dieux lorsqu'il remonte vers le nord : on la rencontre dans le texte du ŚB II, 1, 3, 1, et elle s'est probablement répandue au cours de la période védique tardive. On peut d'ailleurs imaginer que c'est en généralisant cette distinction entre deux moitiés de l'année que l'on aurait pu en venir à une construire une opposition entre parties claires et parties sombres du temps, mise en relation avec la dichotomie *devayāna* / *pitṛyāna*. Puisque la ChU V, 10, 1-2 semble ici citer une source qui lui a préexisté, il faut donc supposer que c'est le rédacteur de cette source (par ailleurs inconnue) qui a pris l'initiative de procéder à un tel

---

[60] *Le svādhyāya…*. (1977), pp. 5-6. En réalité, le TĀ permet l'accomplissement du *brahma-yajñá* dans le village (II, 12, 1), et c'est seulement lorsque la récitation est faite à voix haute le midi qu'elle doit avoir lieu dans la forêt (II, 13, 1). Mais il est généralement admis par ailleurs que certains textes ésotériques, justement appelés « forestiers » (*āraṇyaka*), devaient être systématiquement récités à l'écart du village. Un certain nombre d'Upaniṣad anciennes ont été incluses dans des Āraṇyaka de ce type.

[61] *te 'rciṣam abhisaṃbhavanti, arciṣo'haḥ, ahna āpūryamāṇa-pakṣam, āpūryamāṇa-pakṣād yān ṣaḍ udaṅṅ eti māsāṁs tān.*

[62] Voir par exemple Bodewitz, *Jaiminīya Brāhmaṇa I…* (1973), p. 121.

remaniement de la doctrine développée dans le JB I, 49 à propos des étapes qui mènent le défunt au ciel.

Dans le JB I, 49, la liste des éléments du temps par lesquels passe le défunt à l'issue de la crémation, s'arrête avec les « mois », et c'est alors que les saisons vont le soumettre à un examen. Mais dans la ChU et la BāU le motif de l'examen disparaît, puisque la discrimination entre les défunts ignorants et ceux qui possèdent la connaissance adéquate a déjà eu lieu au niveau du bûcher funéraire, les premiers s'engageant automatiquement dans le *pitṛyāna*, les seconds dans le *devayāna*. Pour nos deux Upaniṣad, le voyage post-mortem se poursuit au-delà des mois, au travers d'un certain nombre d'étapes supplémentaires qui ne figuraient pas dans le texte du JB ; leur liste n'est pas identique dans la ChU et la BāU. Ainsi, la suite du *devayāna* est décrite par la ChU en ces termes : « des mois < ils vont > dans l'année, de l'année dans le Soleil (*āditya*), du Soleil dans la Lune (*candramās*), de la Lune dans l'éclair (*vidyut*) »[63]. En revanche, dans la BāU, la liste des étapes comprend seulement, dans l'ordre, le monde des dieux (*devaloká*), le Soleil (*ādityá*) et la région de l'éclair (*váidyut*). On voit que la BāU omet la Lune, probablement parce que celle-ci est parfois associée aux ancêtres, et qu'elle joue un rôle central dans le *pitṛyāna* : comme nous le verrons dans la suite, dans la BāU la Lune figure exclusivement dans la voie des Pères, alors que dans la ChU, elle figure *à la fois* dans le *devayāna* et le *pitṛyāna* – autrement dit, les deux voies se croisent au niveau de l'astre lunaire. Il y a probablement là un dernier reste, dans la ChU, de l'ancienne doctrine selon laquelle un interrogatoire de tous les défunts, ignorants comme initiés, se déroule à proximité de la Lune – la version de la ChU aurait ainsi conservé une trace du rôle éminent assigné à l'astre lunaire, lequel constitue un trait archaïque (dont nous avons précédemment mentionné l'existence dans notre chapitre consacré au JB I). De son côté la BāU a modifié la description de la ChU pour la rendre plus cohérente : pour elle, les deux voies doivent rester constamment séparées, et le séjour dans la Lune est une caractéristique propre au *pitṛyā́na* (qui n'a donc pas sa place dans le *devayā́na*).

Enfin arrive l'étape finale, qui n'est pas tout à fait la même dans les deux versions upaniṣadiques, même si celles-ci sont de toute évidence parallèles. La ChU est la plus concise : « Alors une personne qui n'est pas humaine (*amānava*), les conduit au *brahman* : telle est la voie des dieux »[64]. Il est remarquable qu'ici le défunt initié soit dit accéder au *brahman* lui-même, et non pas à un monde suprême, comme va le faire au contraire la BāU, qui offre un propos plus développé, mentionnant *les* « mondes de *bráhman* » : « une personne faite de pensée (*mānasá*), venue dans les régions de l'éclair, les conduit dans les mondes du *bráhman* (*brahma-lokā́ḥ*) ; ils séjournent dans les mondes de *bráhman*, plus loin que ce qui est lointain. Pour eux pas de retour ici-bas »[65]. Il semblerait que la BāU envisage ici une pluralité de mondes suprêmes, qui seraient tous plus ou moins lieux de résidence pour le *bráhman*, et dont il faut alors tout de même signaler la transcendance en disant qu'ils sont situés « plus loin que ce qui est lointain » – alors que la ChU voit peut-être plutôt le *brahman* comme un principe auquel il s'agit de s'unir, et qui est trop abstrait pour se voir attribuer un domaine cosmologique particulier : en ce sens, la ChU semble adhérer à une métaphysique du *brahman*, typiquement upaniṣadique, qui ne figure pas dans le texte de la BāU ; on notera qu'elle n'utilise pas pour ce faire le terme *sāyujya* (pas plus d'ailleurs que ne le faisait le JB I, 18 à propos du défunt qui rejoint son *ātman* dans le Soleil), mais l'idée est, semble-t-il, tout

---

[63] V, 10, 2 : *māsebhyaḥ saṃvatsaram, saṃvatsarād ādityam, ādityāc candramasam, candramaso vidyutam.*

[64] *tat puruṣo 'mānavaḥ, sa enān brahma gamayati, eṣa devayānaḥ panthā iti.*

[65] ŚB XIV, 9, 1, 18 (M) (correspond à BāU VI, 2, 15 Kāṇva) : *tān vaidyutān puruṣo mānasa etya brahmalokān gamayati te teṣu brahmalokeṣu parāḥ paravato vasanti teṣām iha na punarāvṛttir asti.*

de même là. Enfin, les deux versions, chacune à leur manière, relient la description précédente à la thématique de l'évitement de la renaissance : la ChU, en disant explicitement que c'est la « voie des dieux » qui vient d'être exposée, et cette précision est ici rigoureusement indispensable, car rien dans la description précédente ne mentionnait explicitement les « dieux » ; la BāU, de son côté, n'a pas réellement besoin de donner une telle précision, puisqu'elle a mentionné antérieurement que l'itinéraire passait à travers le *devaloká* ou « monde des dieux », mais elle entend spécifier que les mondes de *bráhman* sont ceux d'où il n'y a pas de « retour » (*púnar-ā́vṛtti*), ce terme constituant la dénomination archaïque de la « renaissance ».

Naturellement, l'innovation principale qui apparaît dans cette description upaniṣadique consiste dans le fait de relier la notion de *devayā́na* à la problématique de l'évitement de la renaissance : nous avons vu dans notre seconde partie que la « voie des dieux » était à l'origine le chemin par lequel les offrandes sacrificielles montent jusqu'aux dieux ; c'est seulement dans les couches tardives de l'AS, de la KS et de la TS, que le terme été réinterprété pour désigner le chemin par lequel le sacrifiant défunt monte auprès des dieux dans le *svarga loka*, en suivant les oblations qu'il a faites de son vivant : certains de ces textes des Saṃhitā font le lien entre le fait d'aller auprès des dieux, et celui de bénéficier d'une nourriture qui ne s'épuise pas, ce qui signifie évidemment que l'existence céleste se poursuivra sans fin – mais bien entendu ceci n'était pas alors mis *explicitement* en rapport avec une absence de renaissance. Le terme de *devayā́na* semble avoir quasiment disparu dans les textes des Brāhmaṇa tardifs qui sont parvenus jusqu'à nous (sauf dans le JB[66] et le ŚB), quand bien même s'y développe le thème de la victoire sur *punar-mṛtyú* (laquelle n'est alors pas présentée comme le résultat du parcours d'un *devayā́na*). C'est seulement dans les Upaniṣad anciennes que la mention d'une « voie des dieux » resurgit en lien avec l'évitement de la renaissance. Il est toutefois dans la logique des choses que la spéculation concernant le « non-retour » sur terre ait pu réutiliser le vieux terme atharvanique de *devayā́na*.

Ce qui est moins facile, c'est de comprendre comment s'est formée la notion upaniṣadique d'un *pitṛyāna* opposée à celle d'un *devayāna* conduisant à l'immortalité. Nous avons vu que les textes de l'AS, de la KS et de la TS qui conçoivent la « voie des dieux » comme un itinéraire post-mortem, ne l'opposent pas en général explicitement à une « voie des Pères » : certes, il existe des passages des Saṃhitā du Yajur-veda Noir qui mentionnent des variantes du sacrifice permettant d'aller après la mort dans le monde des Pères plutôt que dans celui des dieux, mais jamais ils ne décrivent cette situation en parlant d'une dichotomie entre un *pitṛyā́na* et un *devayā́na*. En revanche, dans l'AS XII, 2, le *pitṛyā́na*, par lequel les morts montent auprès de Yama et des ancêtres, est bien opposé à un *devayā́na*, mais ce dernier est alors seulement conçu comme le chemin emprunté par les offrandes, et non pas par les défunts. Ainsi, la distinction entre « voie des dieux » et « voie des Pères » telle qu'elle existe dans ce dernier passage de l'AS a dû subir plusieurs mutations pour qu'elle puisse aboutir à sa forme upaniṣadique : d'une part, il a fallu que l'on y introduise l'idée que les défunts peuvent monter au ciel par le *devayā́na*, et d'autre part, que l'on se représente les ancêtres comme associés d'une manière ou d'une autre avec la renaissance. Nous savons (sans bien pouvoir l'expliquer) qu'à l'époque des Brāhmaṇa tardifs on en vient à concevoir les *pitṛ́* comme mortels (voir le ŚB II, 1, 3) ; mais surtout, leur association avec la Lune est attestée, par exemple dans la strophe *vicakṣaṇād rtavo* du JB I, où l'astre lunaire représente la source à partir de laquelle est obtenue la semence qui va tomber du ciel sur terre ; à partir du moment où l'on se représente cette descente de la semence comme produisant la renaissance, la Lune –

[66] Voir par exemple JB II, 42 et II, 278.

et par voie de conséquence les ancêtres – en viennent tout naturellement à être associés à l'idée de renaissance. Quel que soit le rôle joué par les Brāhmaṇa tardifs dans cette évolution – et plus particulièrement par les spéculations sāma-védiques de cette époque – il nous semble probable que la réactivation de la dichotomie entre « voie des dieux » et « voie des Pères » suppose la présence d'une relation quelconque avec les idées des milieux atharvaniques.

III. 2. E. Chāndogya Upaniṣad *V, 3-10 et* Bṛhad-āraṇyaka Upaniṣad *VI, 2 :* *4. les deux versions parallèles du* pitṛyāna

La comparaison des deux versions upaniṣadiques du *pitṛyāna* se révèle, dans un premier temps tout au moins, bien déconcertante. Elles divergent assez notablement l'une de l'autre et la version de la ChU est beaucoup plus développée que celle de la BāU, notamment parce que la ChU comprend un passage traitant de la façon dont la renaissance est gouvernée par la loi du *karman*, qui est complètement absent de la BāU. On pourrait d'abord avoir l'impression qu'ici la ChU a retravaillé la version plus ancienne de la BāU (l'étendue des divergences rendant par ailleurs invraisemblable l'existence d'un archétype commun). La comparaison de détail des deux versions permettra de dissiper en grande partie cette impression première, mais il demeurera que l'écart entre les deux versions conserve un certain nombre de traits surprenants.

Les divergences apparaissent dès le début de l'exposé du *pitṛyāna*, mais ce n'est pas encore à ce stade que le texte de la ChU apparaît plus développé. La ChU commence en ces termes, construisant une opposition presque terme à terme avec les éléments de la description du *devayāna* : « Quant à ceux qui dans le village (*grāma*) vénèrent le don sous la forme du sacrifice offert aux dieux (*iṣṭa*) et des honoraires versés aux prêtres (*pūrta*) (ou bien : qui se vouent au don (profane), au sacrifice offert aux dieux et à la rémunération des prêtres), ceux-là vont dans la fumée < du bûcher >, de la fumée dans la nuit, de la nuit dans la dernière quinzaine du mois lunaire, de la dernière quinzaine du mois lunaire dans les six mois où le Soleil se dirige vers le sud : ceux-là n'atteignent pas l'année »[67]. Bien entendu, il s'agit ici de construire un contraste entre l'engagement spirituel des ascètes et celui des brahmanes qui observent les pratiques traditionnelles – probablement de type *śrauta* – dans leur milieu de vie caractéristique qui est une communauté villageoise. De son côté, la BāU comporte quelques variantes par rapport au texte de la ChU. Elle ne mentionne pas le village (en tant qu'opposé à la forêt), mais insiste sur l'objectif propre aux brahmanes traditionnels, à savoir « conquérir un monde » – dont l'identité n'est pas au départ précisée, car contrairement à ce que de tels brahmanes s'imaginent sans doute, ce n'est pas le *svarga loka* ou monde des dieux qu'ils vont obtenir : « Quant à ceux qui conquièrent un monde par le sacrifice, le don, l'austérité, ceux-là vont dans la fumée < du bûcher >, de la fumée dans la nuit, de la nuit dans la quinzaine de la lune décroissante, de la quinzaine de la lune décroissante dans les six mois où le soleil se

[67] *atha ya ime grāma iṣṭāpūrte dattam ity upāsate, te dhūmam abhisambhavanti, dhūmād rātrim, rātrer aparapakṣam, aparapakṣād yān ṣaḍ dakṣiṇaiti māsāṃs tān, naite saṃvatsaram abhiprāpnuvanti.*

dirige vers le sud »[68]. Nous constatons au début de ce passage l'absence complète de formule en *ye… upāsate* – présente dans l'exposé symétrique du *devayā́na* de la BāU (et figurant aussi dans la ChU, à la fois pour le *devayāna* et le *pitṛyāna*) : au lieu des deux termes complétant le verbe *upās-*, nous en avons trois qui, à l'instrumental désignent les moyens par lesquels les brahmanes traditionnels « conquièrent un monde », à savoir *yajñá* (le sacrifice), *dāná* (le don) et *tápas* (l'austérité)[69], autrement dit la BāU associe spécifiquement le *tápas* ascétique à la pratique du sacrifice védique et donc au *pitṛyā́na*, alors que dans la ChU il était au contraire l'apanage des habitants de la forêt qui ont accès au *devayāna*. Il est possible que la BāU dévalorise le *tápas* parce que d'une certaine façon il relève encore de l'*action*, alors que seules la connaissance et la contemplation de la vérité permettent de s'engager sur le chemin de la délivrance à l'égard de la renaissance.

Comme nous l'avons dit précédemment, le texte de la ChU V, 10, 1-4 et celui de la BāU VI, 2, 15-16 citent vraisemblablement une source commune, et il est probable que celle-ci décrivait déjà en son temps, après les étapes du *devayāna*, celles du *pitṛyāna*, mais il est douteux qu'elle ait introduit sa description en caractérisant *de façon précise* l'identité des individus voués à parcourir la « voie des Pères » : il se peut très bien qu'à la différence de ce qu'on trouve dans la ChU et la BāU, elle se soit contentée de signaler au départ que ceux qui suivent ce chemin sont ceux qui ne détiennent pas la connaissance salvifique, sans développer pour autant dans ce contexte une critique explicite du sacrifice védique[70] – autrement dit, la dévalorisation de la pratique rituelle par laquelle s'ouvre, dans la ChU et la BāU, l'exposé du *pitṛyāna*, pourrait très bien constituer une innovation ajoutée par nos deux textes upaniṣadiques (qui ne la formulent d'ailleurs pas en utilisant l'une et l'autre les mêmes termes). Par contre, on peut raisonnablement supposer que la ChU et la BāU ont étroitement suivi cette source commune en ce qui concerne la description de la partie *ascendante* de la « voie des Pères » ; l'énumération des étapes sombres est à peu près identique dans les deux Upaniṣad. Après les six mois où le Soleil se dirige vers le sud, la BāU ne contient pas la phrase « ceux-là n'atteignent pas l'année » (en effet, dans la ChU celle-ci sert à construire un contraste avec le *devayāna* qui permet au contraire d'atteindre l'année – mais la BāU n'a pas fait figurer l'année à l'intérieur de la « voie des dieux »). Puis les deux versions mentionnent les étapes suivantes qui sont le monde des Pères et enfin la Lune. Curieusement, les défunts semblent ne pas s'arrêter dans le *pitṛ-loka* ; on se serait attendu à ce qu'ils y séjournent un certain temps (pour jouir du fruit de leurs sacrifices), avant de rejoindre la Lune pour entamer le processus de redescente sur terre ; mais rien de tel n'est mentionné dans les deux textes. La ChU ajoute un détail qui ne figure pas dans la BāU, à savoir que les défunts doivent franchir un « espace » entre le monde des Pères et la Lune : « des mois < ils vont > dans le monde des Pères, du monde des Pères dans l'espace (*ākāśa*), de l'espace dans la Lune »[71]. L'introduction, dans un tel contexte, d'une étape dénommée *ākāśa* a de quoi surprendre, car

---

[68] ŚB XIV, 9, 1, 19 (M) (correspond à BāU VI, 2, 16 Kāṇva) : *atha ye yajñena dānena / tapasā lokaṃ jayanti te dhūmam abhisambhavanti dhūmād rātriṁ rātrer apakṣīyamāṇapakṣam apakṣīyamāṇapakṣād yān ṣaṇ māsān dakṣiṇāditya eti.*

[69] Les trois termes à l'instrumental forment à n'en pas douter une énumération. Ceci nous indique peut-être que le texte upaniṣadique comprenait les compléments du verbe *upās-*, dans le passage symétrique, comme formant une énumération, et non pas une mise en équivalence (ce qui irait dans le sens de l'interprétation de Bodewitz, contre celle de Renou).

[70] Ce doute s'appuie sur le fait que la *première* partie de cette source (celle qui décrivait le *devayāna*) est citée ailleurs par la ChU (en IV, 15), sans comporter la même introduction que dans la ChU V, 10, 1 et la BāU VI, 2, 15 à propos de l'identité des individus qui sont autorisés à emprunter cette « voie des dieux ». S'il n'est pas certain que la source commune à ces trois passages ait comporté une semblable introduction au *devayāna*, cela vaut *mutatis mutandis* en ce qui concerne l'introduction au *pitṛyāna*.

[71] V, 10 : *māsebhyaḥ pitṛlokam, pitṛlokād ākāśam, ākāśāc ca candramasam.*

on ne comprend pas d'abord quelle est au juste sa nécessité ici, et ce d'autant moins que dans la version de la *pañcāgni-vidyā* figurant dans la ChU V, 4-9, l' « espace » apparaissait en tant que jouant le rôle de la « fumée » pour le troisième feu qui est la terre (laquelle reçoit la pluie en offrande) : au lieu de quoi l'« espace » intervenant dans la description du *pitṛyāna* se situe à proximité de la Lune et doit être parcouru à un moment du voyage où la pluie ne s'est même pas encore formée. En réalité, nous verrons dans la suite que l'*ākāśa* est aussi la première étape du voyage de redescente : il s'agit ici pour la ChU de décrire l'existence d'une symétrie entre la fin de la partie ascendante du *pitṛyāna* et le début de la partie descendante, comme nous allons le voir bientôt.

C'est dans la suite de la description de la « voie des Pères » que les deux versions en viennent à s'écarter le plus notablement l'une de l'autre. L'exposé de la ChU devient alors nettement plus développé que son parallèle dans la BāU (spécialement celui de la recension Mādhyandina). Voici le texte de la ChU : « de l'espace < les défunts vont > dans la Lune : c'est elle qui est le roi Soma, la nourriture des dieux – les dieux la consomment. Après avoir séjourné à cet endroit aussi longtemps qu'il y a un résidu (*sampāta*), ils reviennent, par le même chemin qu'à l'aller, jusqu'à l'espace, et de l'espace au vent. Après que le vent s'est formé, il devient[72] fumée ; après que la fumée s'est formée, elle devient nuée orageuse. Après que la nuée orageuse s'est formée, elle devient nuage de pluie ; après que le nuage de pluie s'est formé, la pluie tombe. Ils naissent ici-bas sous forme de riz et d'orge, de plantes et d'arbres, de sésame et de pois – desquels il est vraiment très difficile de sortir. Chaque fois que quelqu'un mange la nourriture (végétale), et déverse sa semence < lors du coït >, on revient ainsi à l'existence »[73]. On peut se demander ce que signifie l'affirmation que le défunt demeure dans la Lune tant qu'il existe un « résidu », *sampāta*. Les exégètes ont souvent supposé que ce terme pourrait désigner le reste de *karman* que les défunts n'ont pas encore épuisé, étant donné que la suite du texte de la ChU va effectivement mentionner la loi du *karman* ; mais il semble plus approprié de suivre ici l'interprétation proposée par Olivelle[74], qui permet de donner au texte un sens plus cohérent : puisque, comme il vient d'être dit, la Lune est la nourriture des dieux (c'est-à-dire qu'elle décroît périodiquement au fur et à mesure qu'ils l'absorbent), le « résidu » serait ici la partie restante de l'astre lunaire, celle qui n'a pas encore été consommée ; autrement dit, les défunts ne pourraient plus continuer à demeurer dans la Lune quand celle-ci a disparu, une fois que son contenu a été intégralement consommé par les dieux. On notera que, si cette interprétation du terme *sampāta* est correcte, à aucun moment le texte ne veut dire que le séjour du défunt dans la Lune prend fin lorsque le moment est venu pour lui de subir *punar-mṛtyu* une fois ses *iṣṭāpūrta* épuisés : le texte de la ChU semble ne pas reprendre à son compte ce type de vocabulaire, et attribue plutôt l'expulsion du défunt au phénomène de décroissance cyclique de l'astre lunaire.

Commence alors la redescente vers la terre. Les défunts « reviennent » ou « retournent » (*nivartante*) par le même chemin qu'à l'aller : mais en fait, la seule partie du voyage qui est réellement identique est celle qui consiste à traverser de nouveau l'*ākāśa* ; au-delà de celui-ci, il ne sera pas question pour eux de parcourir de nouveau les éléments sombres du temps,

---

[72] Le texte offre à partir d'ici une série d'occurrences de *bhavati* (« il devient », « se transforme en »), au singulier, alors qu'on attendrait le pluriel (pour exprimer que les défunts deviennent fumée, etc).

[73] V, 10 : *ākāśāc ca candramasam, eṣa somo rājā tad devānām annam, taṃ devā bhakṣayanti* (4). *tasmin yāvat sampātam uṣitvāthaitam evādhvānaṃ punar nivartante yathetam, ākāśam, ākāśād vāyum, vāyur bhūtvā dhūmo bhavati, dhūmo bhūtvābhraṃ bhavati (5), abhraṃ bhūtvā megho bhavati, megho bhūtvā pravarṣati, ta iha vrīhiyavā oṣadhivanaspatayas tilamāṣā iti jāyante, ato vai khalu durniṣprapa(ta)taram, yo yo hy annam atti, yo retaḥ siñcati, tad bhūya eva bhavati.*

[74] *The Early Upaniṣads* (1998), p. 555.

comme ils l'ont fait à l'aller ; ils vont plutôt passer au travers d'une série de phénomènes physiques qui se transforment les uns dans les autres. Ceci nous indique qu'à ce point de l'exposé la ChU cesse de citer la même source (inspirée du JB I, 49) que précédemment, et introduit à la place une version de la « doctrine de l'eau » : ainsi les défunts entrent successivement dans le vent (*vāyu*), la fumée (*dhūma*), la nuée orageuse (*abhra*), le nuage de pluie (*megha*), et enfin se déversent avec la pluie. L'idée développée ici par la ChU reste assez obscure : faut-il comprendre que les défunts *deviennent* vraiment vent, nuage et pluie, ou seulement qu'ils se servent de ces phénomènes naturels comme de véhicules pour opérer leur descente ? Et qu'y a-t-il de stable en eux, qui soit de nature à perdurer à travers toutes ces transformations ? Subsistent-ils sous la forme d'un ensemble de *prāṇa* (ou facultés vitales), qui garantisse leur nature vivante ? Rien de tout cela n'est explicité dans le passage, et surtout on remarque l'absence – ici comme dans le reste du texte de la ChU V, 10 – de toute mention d'un *ātman* stable ; en fait, cette notion d'*ātman* semble étrangère à la « doctrine de l'eau » dans toutes ses différentes versions.

La liste des phénomènes naturels par lesquels passent ici les défunts au cours de leur redescente sur terre présente une similarité avec certains éléments contenus dans la *pañcāgni-vidyā* (qui expose aussi une forme de « doctrine de l'eau ») : un certain nombre de termes de cette liste se retrouvent dans la description du deuxième foyer sacrificiel de la *pañcāgni-vidyā*, dont *vāyu* est le combustible et *abhra* est la fumée, et dans lequel les dieux versent le Soma, pour faire naître de cette offrande la pluie. La suite de la descente décrite en V, 10, avec l'entrée dans les végétaux terrestres puis le passage dans la semence, évoque également la *pañcāgni-vidyā*. On pourrait donc, au moins à première vue, affirmer avec Halbfass, que « la partie descendante de la 'voie des Pères' coïncide en gros avec la séquence des cinq feux »[75]. Cependant, il faut également remarquer que la description de la descente du *pitṛyāna* se démarque notablement de l'exposé de la « doctrine des cinq feux » dans la mesure où elle fait totalement abstraction du schéma sacrificiel qui sert de toile de fond à cette dernière, et où elle construit à la place un exposé de type fondamentalement naturaliste énumérant les étapes de la transformation d'un phénomène dans un autre : ce qui n'était à l'origine qu'un vent subtil se densifie progressivement jusqu'à devenir eau de pluie, puis organisme végétal solide. Le rôle assigné à l'*ākāśa* (espace) au tout début de la descente pourrait même s'expliquer par l'idée que la série des transformations doit partir d'un élément plus subtil encore que le vent. C'est à ce même souci d'étudier le processus de la redescente avec un regard « rationnel » qu'il faut sans doute attribuer l'étonnante précision à propos du caractère « difficile » de la sortie hors des végétaux : effectivement, nombre des plantes dans lesquelles le défunt peut tomber risquent de ne jamais être ingérées par un être humain, qui plus est de sexe masculin ! Bien entendu, il s'agit également de souligner qu'aucun de ceux qui suivent la voie des Pères ne peut être effectivement assuré de renaître rapidement, dans le but de souligner l'imperfection propre à une telle destinée post-mortem. Il est probable que la description de la phase descendante du *pitṛyāna* possède une source de type « naturaliste » qui est différente de la *pañcāgni-vidyā* du JB (réinterprétée comme la description du retour vers la renaissance), et qui ne fait pas appel à l'idée d'un processus de nature sacrificielle, quoiqu'elle partage l'idée que c'est par l'intermédiaire de la pluie et de la semence que les défunts venant de la Lune reviennent naître sur terre[76]. Cette source incluait probablement une description de la montée

[75] *Tradition and Reflection* (1991), p. 324.

[76] Un passage naturaliste de ce type se trouve également dans la Kauṣītaki Upaniṣad I, 2. Il est probable que circulaient plusieurs versions des spéculations décrivant le voyage de la Lune vers la terre, dont nous n'avons pas conservé le texte, et qui sont toutes susceptibles d'avoir servi de source aux textes upaniṣadiques que nous connaissons.

vers la Lune comportant les mêmes étapes que la redescente[77], mais la ChU a suivi un tout autre schéma (en partie inspiré du JB I, 49) pour construire sa version de la partie ascendante du *pitṛyāna* (tout en continuant à affirmer, comme le fait sa source « naturaliste », que le chemin du retour est le même que celui de l'aller !).

Autrement dit, pour exposer la montée des défunts à travers les étapes sombres jusqu'au *pitṛ-loka*, le rédacteur du texte de la ChU V, 10 aurait d'abord utilisé une première source, inspirée du JB, ; cette même source comportait aussi la description de la montée par le *devayāna* à travers les étapes claires (comme nous l'avons déjà signalé, nous la retrouvons citée en ChU IV, 15, 5 en ce qui concerne la partie *devayāna*). Puis le rédacteur aurait utilisé une source différente, de type naturaliste, pour exposer la descente vers la terre des défunts voués à la renaissance. On est évidemment amené à se demander pourquoi il n'a pas choisi de suivre jusqu'au bout la source inspirée du JB I, 49 et la réponse qui est ici probable est que celle-ci ne se référait pas à la « doctrine de l'eau » pour décrire le retour sur terre – or, le rédacteur avait absolument besoin que la *Wasserlehre* soit présente à cet endroit de son exposé, afin que la *pañcāgni-vidyā* précédemment citée dans son texte puisse être réinterprétée comme se rapportant à la partie descendante du *pitṛyāna*. La source « naturaliste », par contre, présentait suffisamment de ressemblances avec la « doctrine des cinq feux » pour convenir à son projet.

La version de la BāU (Mādhyandina) est ici plus condensée que celle de la ChU : « des mois < les défunts vont > dans le monde des Pères, du monde des Pères dans la Lune ; quand ils ont atteint la Lune, ils deviennent nourriture. Là, les dieux s'en nourrissent, de la même façon qu' < ils consomment > le roi Soma < en lui disant > : « croîs ! décroîs ! » Quand c'est terminé, < les défunts > entrent dans cet espace précis (*evākāśa*), de l'espace dans le vent, du vent dans la pluie, de la pluie dans la terre. Après avoir atteint la terre ils deviennent nourriture végétale. Ainsi ils suivent un cycle »[78]. A la différence de la ChU, la BāU ne situe pas un *ākāśa* entre le monde des Pères et la Lune ; cependant, la façon dont l'*ākāśa* inaugure ici le processus de descente (*imam evākāśam abhiniṣpadyante* : « ils entrent dans cet espace précis ») semble faire allusion à une mention antérieure, ce qui est l'indice qu'ici la BāU a suivi le texte de la ChU (ou bien la source utilisée par ce dernier)[79]. Le point le plus remarquable est que la BāU présente une version extrêmement courte des étapes de la descente vers la terre : à la différence de la ChU, elle ne semble pas chercher à construire des similitudes précises avec le contenu de la *pañcāgni-vidyā*, puisqu'elle ne mentionne ni les nuées d'orage, ni la fumée, ni même le rôle de la semence humaine.

---

[77] On pourrait ainsi expliquer pourquoi la ChU fait référence à l'*ākāśa* comme étape précédant et suivant l'arrivée dans la Lune – alors que rien ne le justifie dans le schéma de la *pañcāgni-vidyā* qui est le sien : elle n'aurait fait en cela que suivre sa source, dans laquelle intervenait déjà l'espace à la dernière étape du voyage ascendant (probablement en tant qu'il est le plus subtil des éléments). Il est curieux de constater que ce rôle charnière attribué à l'*ākāśa* dans le mouvement de montée et redescente du défunt (passant par diverses métamorphoses en cours de route) fait en quelque sorte écho à la doctrine attribuée à Pravāhaṇa Jaivali en ChU I, 9, 1 : « toutes les créatures procèdent de l'*ākāśa* (*ākāśād eva samutpadayante*) et retournent (*praty astaṃ yanti*) à l'*ākāśa* ». Faut-il en conclure que la source naturaliste citée (en partie) par la ChU V, 10, 5-6 était elle aussi attribuée à Pravāhaṇa – ce qui aurait pu ensuite motiver le rôle donné à Pravāhaṇa dans le cadre narratif introduisant l'exposé de la ChU V, 3-10 sur la doctrine de la renaissance ?

[78] ŚB XIV, 9, 1, 19 (M) (correspond à BāU VI, 2, 16 Kāṇva) : *māsebhyaḥ pitṛlokaṃ pitṛlokāc candraṃ te candraṃ prāpyānnam bhavanti tāṃs tatra devā yathā somaṁ rājānam āpyāyasvāpakṣīyasvety evaṃ enāṃs tatra bhakṣayanti teṣāṃ yadā tat paryavaity athemam evākāśam abhiniṣpadyanta ākāśād vāyum vāyor vṛṣṭir vṛṣṭeḥ pṛthivīṃ te pṛthivīṃ prāpyānnaṃ bhavanti te evam evānuparivartante.*

[79] Renou, *Etudes védiques…I* (1980), p. 99.

Il est d'ailleurs clair que la BāU (M) aurait eu plus de difficultés que la ChU à se référer ici à la « doctrine des cinq feux », en raison d'une particularité propre à sa version de la description des foyers sacrificiels : en effet, dans la *pañcāgni-vidyā* de la ChU, *vāyu* (le vent), est un élément constitutif du deuxième foyer, celui de *parjanya* (le nuage de pluie), ce qui permet alors au rédacteur de l'intégrer dans la liste des transformations qui mènent à la genèse de la pluie au cours de la descente du *pitṛyāna*[80]; mais dans la *pañcāgni-vidyā* de la BāU (M), *vāyú* figure au niveau du *troisième* foyer sacrificiel, *ayáṃ lokáḥ* (ce monde-ci, c'est-à-dire la terre) : il entre en jeu seulement *après* la formation de la pluie, et ne peut donc être liée à la formation de celle-ci. La BāU (M) choisit alors de ne pas suivre la version de la « doctrine des cinq feux » qui lui est propre, et place *vāyú* au *début* de description de la descente de la « voie des Pères », ce qui lui permet de développer une théorie naturaliste assez simple, où le vent s'insère dans une série d'étapes correspondant à la liste traditionnelle des éléments (à laquelle on aurait toutefois soustrait le feu) – espace (*ākāśá*), air (*vāyú* est le nom généralement donné à l'élément air en sanskrit), eau (représentée par la pluie), et enfin terre. Autrement dit, le défunt, au cours de ses transformations, passerait progressivement d'un état subtil à un état grossier.

L'écart de la BāU Mādhyandina par rapport à la *pañcāgni-vidyā* est encore plus flagrant en ce qui concerne la description de la fin du *pitṛyā́na* : en effet, celle-ci se termine au moment où les défunts, ayant atteint la terre, deviennent nourriture végétale, et le texte omet de mentionner ensuite qu'un tel aliment doit être introduit dans l'homme pour devenir semence, puis enfin que cette dernière est déversée dans la femme, où elle produit la renaissance. Il n'y a ainsi aucune allusion aux deux derniers foyers sacrificiels de la doctrine des cinq feux. Le phénomène de la renaissance n'est même pas explicitement nommé ! Cela ne veut pas dire pour autant qu'ici la BāU rejette la doctrine de la renaissance : le texte passe abruptement de la transformation des défunts en nourriture, à leur entrée dans un processus de retour circulaire (*evam evānuparivartante*) qui est, à n'en pas douter, le cycle des morts et des renaissances que parcourent sans fin les êtres humains qualifiés pour parcourir la « voie des Pères ». Une telle omission de la description du processus de la renaissance reste à expliquer ; la source « naturaliste » utilisée par la BāU n'en est pas forcément responsable. En fait, ici, tout se passe comme si le rédacteur de la BāU Mādhyandina *ne voulait pas* décrire l'entrée dans une nouvelle matrice. Il faut évidemment se demander quelle pourrait être la raison de cette attitude. Nous verrons bientôt qu'il est assez probable qu'il rejette la façon dont la ChU envisage le retour dans une matrice.

Pour l'instant, nous venons de voir que la ChU et la BāU (M)[81] réemploient, pour la description de la descente du *pitryāna*, le matériau d'une source développant une théorie naturaliste, qui est probablement la même pour les deux Upaniṣad. Cependant les rapports exacts entre les trois textes ne sont pas faciles à comprendre. On pourrait proposer l'hypothèse suivante, qui a certes le défaut d'être assez complexe, mais qui possède un pouvoir explicatif certain. Dans un premier temps, la ChU aurait utilisé une source préexistante, dont le contenu d'inspiration naturaliste décrivait la redescente des défunts au moyen de leur transformation d'élément en élément (comme ce que nous retrouvons dans la BāU) ; néanmoins, le rédacteur de la ChU, soucieux de cohérence interne, aurait retravaillé cette source, pour la rendre plus conforme au contenu de sa version de la *pañcāgni-vidyā* (notamment en ce qui concerne le deuxième foyer) ; dans un second temps, le rédacteur de la BāU, renonçant aux rapprochements avec la « doctrine des cinq feux » opérés par la ChU, aurait préféré faire

[80] Rappelons que dans la version de la ChU, le deuxième foyer a pour combustible le vent et pour fumée la nuée orageuse (*abhra*) ; du Soma qui y est offert va naître la pluie.
[81] Ceci s'applique également à la BāU Kāṇva.

retour au texte premier de la source que la ChU a utilisée (en la modifiant) pour construire sa description de la descente du *pitṛyāna* ; il aurait de plus gommé tout ce qui pourrait concerner le processus de la renaissance lui-même. La version de la ChU apparaît alors comme un texte éminemment synthétique, qui essaie de rassembler des matériaux d'origines diverses, en essayant de les harmoniser au mieux.

Le texte de la ChU se poursuit par un développement capital, qui est totalement absent de la version de la BāU (M), et qui contient la plus ancienne *explication* de la loi du *karman* qui nous soit parvenue en contexte brahmanique ; elle inclut la possibilité d'une renaissance dans une espèce animale ou dans une famille hors-caste, et le point crucial ici est qu'elle intervient à la fin de l'exposé du *pitṛyāna*, autrement dit qu'elle s'applique à des individus qui ont suivi le mode de vie traditionnel de la culture brahmanique en accomplissant des actes pieux – sacrifices et dons aux officiants – mais ne sont pas pour autant à l'abri d'une mauvaise renaissance ; nul doute qu'une semblable conception pouvait paraître assez scandaleuse aux yeux de l'orthodoxie brahmanique : « ceux qui ici-bas ont une conduite plaisante ont la perspective d'entrer dans une matrice plaisante – celle d'un brahmane, d'un *kṣatriya* ou d'un *vaiśya* ; quant à ceux qui ont ici-bas une conduite repoussante, ils ont la perspective d'entrer dans une matrice repoussante, celle d'un chien, d'un porc, ou d'un humain hors-caste »[82]. Cette théorisation du *karman*, qui prend uniquement en compte la nature *qualitative* globale des actes accomplis, est assez différente de celle qui était sous-jacente aux spéculations sur l'épuisement des *iṣṭāpūrta*, où l'aspect quantitatif était extrêmement important. Nous sommes ici en face d'une doctrine en partie nouvelle : on n'y mentionne plus le fait que les actes pieux ont des effets qui permettent de *séjourner* un certain temps au ciel (d'ailleurs, étrangement, l'exposé du *pitṛyāna* ne mentionne pas une période où le sacrifiant s'arrêterait dans son parcours pour mener une vie céleste agréable gagnée grâce à ses *iṣṭāpūrta*) ; ainsi les actions accomplies dans cette vie-ci semblent avant tout porter leur fruit dans la renaissance sur terre qui la suivra. Malgré tout, il demeure implicitement admis dans l'ensemble du passage concernant le *pitṛyāna* que l'ascension du sacrifiant dans le ciel est le résultat de sa participation aux rites védiques. On notera également que la valorisation qui est attachée ici à l'appartenance aux trois classes supérieures dont la société védique est constituée, ainsi que la répugnance pour les individus hors-caste, semble garantir que le rédacteur de ce passage n'appartenait pas à un groupe hétérodoxe pour qui le système des classes hiérarchisées (*varṇa*) n'avait ni pertinence ni valeur ; en ceci il semble donc avoir été bien inséré dans le contexte de la société védique de son époque.

La suite du texte de la ChU défend implicitement l'idée que, par-delà la critique des fruits du sacrifice védique, il est meilleur d'accomplir les actes pieux traditionnels que de ne pas le faire, à défaut de posséder la connaissance salvifique ou de rejoindre les ascètes forestiers : car c'est précisément cela qui permettra d'échapper à la troisième « voie » qu'en V, 10, 8 le texte va présenter *in extremis*. La ChU introduit en effet un élément qui n'avait pas été annoncé au début – ce qui rend d'ailleurs problématique la cohérence de ce passage avec le cadre narratif qui a introduit l'ensemble de l'exposé doctrinal – à savoir qu'il existe en fait *trois* destinées post-mortem, et non pas deux : « Mais elles ne vont sur aucun de ces deux chemins, les viles (*kṣudra*) créatures qui reviennent indéfiniment, < soumises à la règle > : 'nais ! meurs !'. C'est là le troisième état (*tṛtīya sthāna*) »[83]. L'interprétation du terme *kṣudra*

[82] *tad ya iha ramaṇīyacaraṇāḥ, abhyāśo ha yat te ramaṇīyāṃ yonim āpadyeran brāhmaṇayoniṃ vā kṣatriyayoniṃ vā vaiśyayoniṃ vā, atha ya iha kapūyāṃ yonim āpadyeran, śvayoniṃ vā sūkarayoniṃ vā caṇḍālayoniṃ vā.*

[83] *atha etayoḥ pathor na katareṇa cana tānīmāni kṣudrāṇy asakṛdāvartīni bhūtāni yanti, jāyasva mriyasvety etat tṛtīyaṃ sthānam.*

pose ici problème : normalement, dans la langue védique ancienne, cet adjectif veut dire « minuscule », « de petite taille », si bien que la tradition indienne a en général considéré qu'il désigne ici des insectes, voués à mourir et à renaître sans cesse. Mais une telle interprétation est tout à fait intenable, car le texte précise bien qu'il s'agit des créatures qui n'empruntent ni le *devayāna* ni le *pitṛyāna*, ce qui est susceptible de s'appliquer tout aussi bien à la majorité des humains et aux animaux supérieurs. En fait, il semble probable que le texte veuille ici distinguer trois catégories d'êtres humains, en qualifiant la pire d'entre elles – dépourvue de connaissance et d'œuvres pieuses – de *kṣudra*, ce terme pouvant aussi désigner au sens figuré ce qui est « vil » ou « bas » : ceux-là ne monteront jamais vers les mondes supérieurs et devront sans cesse renaître sur terre. Le texte n'explique pas pourquoi la loi du *karman* devrait entraîner une aussi funeste conséquence, et d'ailleurs le *karman* n'est pas mentionné dans le passage concernant le « troisième état ».

Rien de parallèle ne correspond dans la BāU (M et K) au développement que la ChU consacre au *karman*. Celui-ci ne figurait peut-être pas dans la source « naturaliste » utilisée par la ChU (et la BāU), mais rien n'oblige à considérer qu'il constitue un ajout tardif, postérieur à la rédaction des deux versions de la BāU. Il est très possible qu'il ait été ajouté par le rédacteur qui a arrangé les trois sources pour composer le texte de la ChU V, 3-10. Il ne constitue en aucune façon une pièce rapportée, mal intégrée dans l'ensemble doctrinal du texte, comme le pense Bronkhorst[84]. En réalité, le passage sur le *karman* sert à expliquer pourquoi certains sacrifiants vont renaître dans des matrices défavorables, y compris animales, et d'autres non, alors que tous ont pourtant accompli des actes pieux dans leur vie passée. Et le phénomène de dissimilitude des matrices est lui-même une conséquence logique de la conception de la descente du *pitṛyāna* : en effet, si les défunts deviennent nourriture végétale, il est inévitable qu'ils soient mangés par différentes espèces animales ou catégories d'humains, ce qui les amènera ensuite à naître dans les divers types de matrice leur correspondant. En fait, ce qui est étonnant, c'est que dans un texte comme celui de la *pañcāgni-vidyā*, une telle conséquence semble être restée inaperçue, puisque seule la naissance dans l'espèce humaine y est envisagée. Mais le texte de la ChU V, 10, 6-7 va jusqu'au bout de l'analyse des implications de sa théorie, et la référence à la loi du *karman* lui est nécessaire pour éviter que la dissimilarité dans le sort des divers sacrifiants n'apparaisse comme une injustice cosmique : si les sacrifiants ont tous obtenu de monter au ciel, c'est à cause des effets de leurs actes rituels (comme il est depuis longtemps admis dans la culture védique) ; s'ils en retombent dans des situations différentes, cela doit être également en raison de leurs actes précédents (non-rituels cette fois-ci).

Il reste à expliquer pourquoi le paragraphe sur le *karman* est absent des deux versions de la BāU – ce qui veut dire que *l'existence d'une renaissance possible dans des matrices défavorables y est passée sous silence*. Si l'on considère que les rédacteurs des deux versions de la BāU, connaissaient la version de la ChU, on peut supposer qu'ils ont choisi de ne pas reprendre ce passage sur la théorie du *karman* parce qu'ils n'adhéraient pas à l'idée qu'un sacrifiant défunt ayant suivi le *pitṛyāna* puisse renaître sous la forme d'un animal ou d'un humain hors-caste. On pourrait d'ailleurs peut-être trouver dans la recension Kāṇva de la BāU, une trace *explicite* d'un semblable rejet de la théorie développée par la ChU ; la version Kāṇva (qui, nous l'avons dit, semble secondaire) diverge en effet de la Mādhyandina en ce qui concerne la fin de la descente du *pitṛyāna*, en ceci qu'*elle rétablit une allusion aux deux derniers foyers sacrificiels de la doctrine des cinq feux* (qui étaient omis dans la BāU (M)) [85] :

[84] *Greater Magadha* (2007), p. 122.

[85] Cette réapparition des deux derniers foyers de la *pañcāgni-vidyā* est d'autant plus remarquable que, dans la version Kāṇva, la « doctrine des cinq feux » n'a plus de rapport clair avec la partie descendante de la « voie des

« < les défunts > sont à nouveau offerts dans le feu qu'est l'homme et ils naissent alors dans le feu qu'est la femme. Remontant (*pratyutthāyin*) vers les mondes < supérieurs >, ils suivent ainsi un même cycle »[86]. Ce passage pourrait avoir pour fonction de préciser que ceux qui empruntent le *pitṛyāna* reviennent *nécessairement* sous forme humaine, à l'exclusion de toute renaissance animale, et même qu'ils reprennent chair au sein d'une famille appartenant aux trois classes supérieures, où ils pourront à nouveau accomplir des rites sacrificiels et monter au ciel pour ainsi perpétuer indéfiniment le cycle à l'identique. Il s'agirait alors d'une opposition frontale avec la théorie développée dans la ChU. On note ici la présence du syntagme *lokān pratyutthāyin*, qui pourrait constituer une allusion à la version de la *pañcāgni-vidyā* exposée dans le ŚB XI, 6 (laquelle contenait l'expression *loka pratyutthayin* pour désigner le résultat ultime de l'offrande de l'Agnihotra, à savoir la naissance d'un fils) : on peut envisager que le rédacteur de la BāU Kāṇva, en faisant une telle allusion, ait voulu invoquer l'autorité du texte du ŚB (lequel contient un enseignement attribué au *kṣatriya* Janaka) pour justifier l'idée que l'accomplissement du sacrifice védique procure nécessairement une renaissance *humaine* permettant de s'élever à nouveau vers les mondes supérieurs.

La BāU (Mādhyandina et Kāṇva) expose *in fine* sa propre version du « troisième état » (*tṛtīya sthāna*) mentionné dans la ChU, en la formulant de manière beaucoup plus claire que dans cette dernière : « mais ceux qui ne connaissent pas ces deux voies, ils deviennent des vers, des insectes, ou ce qu'il y a ici d'êtres qui mordent »[87]. Ici, il est évident que ce sont les *êtres humains* qui n'ont ni connaissance ésotérique ni œuvres pieuses qui sont condamnés au « troisième état » : ils devront renaître sous une forme animale méprisable – mais on ne saura pas s'ils entrent alors dans un cycle voué à se répéter indéfiniment. Le passage de la BāU s'achève, dans les deux recensions, avec cette description plutôt menaçante. Mais il est remarquable – et passablement problématique – que la version de la ChU fasse suivre d'une conclusion générale son exposé du « troisième état ».

En effet, la ChU introduit d'abord une première phrase de conclusion : « c'est ainsi que le monde de là-bas ne se remplit pas »[88], qui se termine par *iti* : cette particule indique qu'on a affaire à une citation, et de fait il est clair qu'ici il le texte répète les termes de la quatrième question posée par le roi Pravāhaṇa Jaivali au jeune Śvetaketu ; plus précisément, la phrase indique que l'exposé précédent vient de fournir la réponse à l'interrogation initiale. Assurément, un tel retour au cadre narratif de départ a pour but d'assurer la cohésion de l'ensemble du passage. Le problème est pourtant que cette phrase n'est pas ici à sa place : normalement, elle aurait dû figurer à la fin de l'exposé du *pitṛyāna* – lequel explique justement comment les hommes qui vont dans le « monde de là-bas », le ciel, ne font en réalité qu'y passer temporairement. Au lieu de cela, la phrase est placée à la fin de l'exposé du « troisième état », qui ne concerne en aucune façon le voyage au ciel : ceci constitue une anomalie patente. Par ailleurs, la présence même d'un *tṛtīya sthāna* ne semble pas cohérente avec le contenu du cadre narratif de départ, qui mentionne seulement deux destinées post-

---

Pères » : comme nous l'avons dit précédemment, en situant la Lune au niveau du troisième foyer sacrificiel, le texte de la recension Kāṇva implique que le défunt qui monte jusqu'à la Lune ne s'élèvera jamais jusqu'aux deux premiers foyers – ce qui revient à les priver de toute utilité (ils ne constituent plus des étapes de la descente vers la terre).

[86] VI, 2, 16 (Kāṇva) : *te punaḥ puruṣāgnau hūyante tato yoṣāgnau jāyante, lokān pratyutthāyinas ta evaṃ evānuparivartante.*

[87] ŚB XIV, 9, 1, 19 (M) (correspond à BāU VI, 2, 16 Kāṇva) : *atha ya etau panthānau na vidus te kīṭāḥ pataṅgā yad idaṃ dandaśūkam.*

[88] *tenāsau loko na saṃpūryata iti.*

mortem et non pas trois. Pour résoudre ce double problème, on pourrait supposer l'existence d'un état plus ancien du texte où le « troisième état » n'aurait pas figuré ; la phrase : « c'est ainsi que le monde de là-bas ne se remplit pas » aurait servi de clôture à l'exposé de la « voie des Pères » propre à la ChU.

La ChU comporte une seconde phrase de conclusion de l'ensemble du passage, à savoir une injonction : « que l'on se protège donc ! » (*tasmāj jugupseta*), qui est suivie d'une assez longue explication précisant d'abord de quoi il importe de se protéger (il s'agit d'une liste d'actions mauvaises qui – on le devine – produisent un mauvais *karman*), et exposant ensuite quel est le moyen de se libérer de telles fautes, à savoir la connaissance de la « doctrine des cinq feux ». L'ensemble, qui joue la fonction (stéréotypée dans la littérature religieuse brahmanique) d'un éloge de la doctrine précédente, constitue probablement une addition tardive, datant de la période où les différents textes dont est constituée la ChU ont été colligés. On constate en effet que le rédacteur de cet appendice ne conforme pas ses propos au contenu même de la doctrine dont il est censé faire l'éloge ! Ainsi, il affirme que l'initié à la *pañcāgni-vidyā* est *pūtaḥ punyalokaḥ*, « purifié et pourvu d'un monde méritoire » (c'est-à-dire d'un *loka* céleste), alors que l'exposé du *devayāna* de la ChU déclarait que l'initié parvient au *brahman* lui-même, et non à un quelconque « monde ».

III. 2. F. Chāndogya Upaniṣad *V, 3-10 et* Bṛhad-āraṇyaka Upaniṣad *VI, 2 :* *5. Synthèse finale*

Si les analyses précédentes sont exactes, elles impliquent que la ChU V, 3-10 constitue la version upaniṣadique la plus ancienne exposant la doctrine de la renaissance, et aussi celle qui introduit les idées les plus novatrices – peut-être faudrait-il dire les plus révolutionnaires. L'enseignement qu'elle transmet est placé dans la bouche d'un *kṣatriya* qui clame de façon quelque peu arrogante la supériorité de sa classe sociale en matière de connaissance ésotérique et n'hésite pas à humilier un jeune brahmane ; mais ce personnage, Pravāhaṇa Jaivali, est considéré par la tradition (JUB, ChU) comme un expert en spéculation sāma-védique (ayant vécu dans une antiquité légendaire), et de fait l'enseignement qu'il est censé donner ici constitue une synthèse de plusieurs sources qui semblent à dominante sāma-védique. Les éléments novateurs qui figurent dans cette doctrine ne sont pourtant pas présents tels quels dans les ouvrages brahmaniques du Sāma-veda comme le JB ou le JUB : ceci nous invite à envisager l'idée que le rédacteur du texte figurant dans la ChU V, 3-10 ait lui-même été un *rājanya* (ou tout au moins un porte-parole des idées de certains membres de la classe royale) – puisque le texte lui-même revendique l'origine *kṣatriya* de la doctrine de la renaissance.

Toutefois, en contrepoint de ceci, il faut remarquer que dans la ChU IV, 15, 5 on trouve un autre texte qui contient un exposé des étapes du *devayāna* (identique à celui de la ChU V, 10, 1-2) et une mention de la renaissance (« ceux qui parcourent ce < chemin > ne retournent

pas à la condition humaine »[89]), mais dans un contexte qui ne fait nullement référence aux *kṣatriya*. Ce passage, tout entier centré sur le pouvoir libérateur de la connaissance de l'*ātman*, ne contient aucune critique du sacrifice ; il ne comporte pas de description précise du phénomène de la renaissance, ce qui constitue peut-être une caractéristique des plus anciens enseignements brahmaniques sur ce thème. En conséquence, il ne contient pas non plus de développement sur le lien entre les actes passés et la renaissance qu'ils provoquent, mais il serait erroné de croire que son rédacteur ne connaissait pas la loi du *karman* : en effet, ce passage a été introduit, à la fin de IV, 14, par l'affirmation que la connaissance de l'*ātman* délivre des conséquences de l'action mauvaise (*pāpam karman*). La seule idée qui importe visiblement ici au rédacteur est que la loi du *karman* ne s'applique plus à l'initié qui détient la connaissance ; il n'a alors pas jugé utile de décrire le *pitṛyāna*, ni l'influence des actes passés sur la renaissance subséquente. Nous n'avons aucun moyen de savoir lequel des deux textes de la ChU, celui de V, 3-10 ou celui de IV, 15, est antérieur à l'autre ; en fait, tous deux doivent plus ou moins dater de la même époque ; et puisqu'ils citent une source commune (malheureusement perdue) qui les a précédés et qui a subi l'influence du JB I, 49, il est tout à fait *possible* que celle-ci soit un texte d'origine purement brahmanique (au sens de sans rapport avec les *kṣatriya*).

Le point le plus important dans la ChU V, 3-10 est sans nul doute que la notion même de renaissance (le plus souvent désignée comme le fait de « revenir » ou de « retourner » (*ā VṚT*, ou *ni VṚT*)), vient y occuper le rôle central qui était autrefois celui de *punar-mṛtyu*, la « remort », dans les spéculations antérieures sur la fin de l'existence céleste. D'ailleurs, la redescente du ciel sur terre ne pourrait que difficilement y être conçue comme une « remort », puisque l'accès à une existence post-mortem au sortir du bûcher n'est plus présenté comme une nouvelle naissance introduisant à une vie divine. Dans le même ordre d'idées, la loi du *karman* n'est plus utilisée, comme elle l'était implicitement dans les Brāhmaṇa, pour déterminer la durée du séjour céleste (et d'ailleurs, pour ceux qui suivent le *pitṛyāna*, il n'y a plus de « séjour » dans un monde céleste à proprement parler) ; elle sert plutôt à déterminer la nature de la renaissance terrestre qui doit échoir en partage aux défunts qui retombent du ciel. Les différents types de renaissance sont décrits, y compris ceux dans une espèce animale. Enfin la pratique du sacrifice est dévalorisée au profit de l'initiation aux doctrines ésotériques, et du mode d'existence propre aux communautés ascétiques : le culte védique traditionnel, non seulement ne permet pas d'échapper au retour sur terre, mais ne protège pas ceux qui ont accumulé du mauvais *karman* contre une renaissance dans une matrice animale. Il faut sans doute supposer des contacts entre le rédacteur du texte (possiblement un *kṣatriya*) et certains cercles ascétiques qui rejetaient la pratique des rites védiques, mais dont nous ignorons totalement l'identité. Dans la ChU V, 10 la tendance à la dévalorisation du sacrifice n'est toutefois pas poussée jusqu'à l'extrême, puisque l'engagement dans le *pitṛyāna* permet tout au moins de ne pas se retrouver prisonnier du « troisième état », celui des êtres qui se réincarnent sans cesse sur terre sans jamais monter vers le ciel, et que le texte qualifie de *kṣudra* ou « vils ».

Le texte de la BāU (Mādhyandina), de son côté, reprend les innovations de la version de la ChU tout en affaiblissant considérablement leur portée. Dès la mise en place du cadre narratif, le roi qui détient la doctrine de la renaissance apparaît comme beaucoup plus respectueux des brahmanes que dans la ChU, et ne proclame pas de façon arrogante la supériorité de la classe royale. Il cite un passage de la ṚS censé contenir déjà la doctrine des « deux voies », pour montrer que son enseignement était déjà mentionné *sous forme cachée* dans le texte fondateur

[89] *etena pratipadyamānā imaṃ mānavam āvartaṃ nāvartante*. Rappelons que le « retour » (*āvarta*) est le nom brahmanique le plus archaïque pour désigner la renaissance.

de la tradition brahmanique. Il ne valorise pas le mode de vie des communautés ascétiques contre celui des brahmanes traditionnels qui vivent dans les villages, et d'ailleurs le *tápas* ne lui semble pas, en tant que tel, mener à la délivrance du cycle des renaissances, probablement parce qu'il relève encore de l'action : seule la connaissance permet de s'engager sur le *devayā́na* et d'atteindre le *brahma-loká* ; en conséquence, on doit se retirer dans la forêt pour y contempler les doctrines ésotériques, ce qui pourrait éventuellement prendre une forme orthodoxe dans la tradition brahmanique, à savoir la récitation secrète que le TĀ appelle le *brahma-yajñá* (sauf que pour la BāU, il n'y a plus de sens à voir ici un *yajñá* ou acte sacrificiel). Le point qui est sans doute le plus remarquable est que la BāU ne reprend pas les spéculations de la ChU concernant la loi du *karman* : le rédacteur de la BāU a supprimé celles-ci, probablement parce qu'il rejette complètement la possibilité qu'un défunt ayant dans le passé pratiqué les rites védiques puisse renaître sous forme animale (la transformation en animaux de nature inférieure est réservée à ceux qui n'empruntent aucune des deux voies). En tout cas, la BāU soutient clairement la thèse selon laquelle les hommes qui sont engagés dans le *pitṛyā́na* suivent un cycle (*anuparivartante*), montant au ciel grâce au sacrifice et redescendant sur terre pour reproduire le même schéma (la version Kāṇva, quant à elle, mentionne explicitement que la renaissance se fait dans une matrice humaine). Dans l'ensemble, les rédacteurs de la BāU apparaissent soucieux de présenter la doctrine de la renaissance sous une forme qui soit la moins polémique possible vis-à-vis de la tradition brahmanique antérieure ; cela ne les empêche pas de la concevoir dans toute sa radicalité, puisqu'ils acceptent pleinement l'idée que seule la connaissance permet de se libérer de la renaissance.

Nous avons jusqu'à présent adopté la thèse majoritairement défendue dans l'indianisme, selon laquelle la ChU et la BāU sont les plus anciennes Upaniṣad mentionnant la doctrine de la renaissance. Cependant, il existe une troisième Upaniṣad, la Kauṣītaki, dont le début présente d'importantes ressemblances – tant au niveau du cadre narratif que de la doctrine enseignée – avec les fragments de la ChU et de la BāU que nous venons d'étudier. Il convient donc d'analyser le rapport qu'entretient la KauU avec les deux autres textes parallèles.

III. 2. G. *La* Kauṣītaki Upaniṣad *I, 1-2 : une réaction brahmanique contre la revendication de la doctrine de la renaissance par les* kṣatriya *?*

La Kauṣītaki Upaniṣad est incluse dans le Kauṣītaki Āraṇyaka, encore appelé Śāṅkhāyana Āraṇyaka, qui est le traité de doctrines ésotériques appartenant à l'une des deux écoles principales du Ṛg-veda. L'indianisme occidental – Keith, Deussen, Ruben, Renou[90] entre autres – a été unanime à considérer que la KauU I, 1-2 est postérieure à la ChU V, 3-10 et à la BāU VI, 2 et leur emprunte une grande partie de son matériau, jusqu'à ce que R. Söhnen-Thieme, dans un article paru en 1981[91], défende de manière très détaillée la thèse opposée,

[90] *Kauṣītaki Upaniṣad*, publiée et traduite par L. Renou (1978), p. 4.

[91] « Die Einleitungsgeschichte der Belehrung des Uddālaka Āruṇi : Ein Vergleich der drei Fassungen Kauṣ 1. 1, ChU 5. 3 und BṛU 6. 2. 1-8 », *Studien zur Indologie und Iranistik*, vol. VII (1981).

présentant le texte de la KauU comme la source et le modèle du récit dans lequel le roi Pravāhaṇa Jaivali délivre son enseignement au brahmane Uddālaka Āruṇi. Bodewitz, dans sa traduction de la KauU parue en 2002[92], s'abstient de prendre partie dans le débat, jugeant qu'il n'existe pas d'arguments décisifs pour trancher entre les deux positions qui s'affrontent. Cette controverse n'est pas d'importance secondaire car, comme nous allons essayer de le montrer dans la suite, elle met en jeu le rôle du texte de la KauU au sein de l'histoire du développement de la doctrine upaniṣadique de la renaissance.

La scène inaugurale de la KauU nous présente le jeune Śvetaketu soumis à un questionnement sur un sujet ésotérique auquel il s'avère incapable de répondre. Mais le nom du personnage qui interroge le jeune brahmane n'est pas le même que dans la ChU et la BāU : il s'appelle ici Citra Gāṅgyāyani ; de plus, un élément narratif nouveau figure dans le texte de la KauU, à savoir que ce Citra organise un sacrifice védique : « Citra Gāṅgyāyani, projetant de faire un sacrifice, choisit Āruṇi < comme officiant > ; ce dernier envoya son fils Śvetaketu < à sa place > en lui disant : 'officie < pour lui >' »[93]. Jusqu'à Bodewitz, les indianistes ayant commenté ce passage avaient considéré que Citra Gāṅgyāyani est un *kṣatriya*, comme le Pravāhaṇa Jaivali des deux autres Upaniṣad ; et pourtant, il n'y a rien dans le texte de la Kauṣītaki qui vienne étayer cette interprétation. En fait, comme le remarque Bodewitz[94], le nom de ce personnage apparaît ailleurs (en JB II, 3), dans un contexte qui laisse penser qu'il s'agit d'un brahmane plutôt que d'un *kṣatriya*[95]. En effet, le passage du JB II, 3 cite deux avis opposés, celui de Citra Gāṅgyāyani et celui de Śāṭyāyani, à propos de savoir s'il faut chanter les *sāman* des *pṛṣṭha-stotra* tous les mois, ou seulement une fois par an, au cours de l'accomplissement de ce *sattra* s'étendant sur une année entière qu'est le Gavāmayana. Les deux personnages cités dans ce passage du JB y apparaissent donc comme des maîtres en rituel, spécialisés dans le Sāma-veda, et concernés par les sessions somiques de longue durée, auxquels les *kṣatriya* ne participent que fort peu. Dans ces conditions, il ne fait guère de doute qu'en mettant en scène Citra Gāṅgyāyani, la KauU veut signifier que la doctrine de la renaissance a été d'abord transmise par des brahmanes appartenant à une école du Sāma-veda (probablement celle des Jaiminīya).

Citra Gāṅgyāyani va alors interroger le jeune Śvetaketu en lui posant une question ésotérique, peut-être parce qu'il juge qu'Āruṇi s'est comporté de façon insultante en ne répondant pas à son invitation et en envoyant un débutant à sa place[96]. Le texte de la question figurant dans la narration de la KauU est particulièrement obscur, et semble poser des problèmes de compréhension presque insolubles. Il n'existe aucun consensus sur la traduction de ce passage, qui est peut-être d'ailleurs légèrement corrompu. Nous ne ferons pas ici la liste des différentes traductions proposées[97], mais il nous semble qu'une traduction correcte devrait à la fois ne pas être trop claire (car il est certain que c'est par volonté d'ésotérisme que le texte de la KauU est ici obscur : il faut que seuls les initiés comprennent) et avoir malgré tout quelque rapport avec le contenu de l'enseignement sur la renaissance dispensé par Citra dans

---

[92] *Kauṣītaki Upaniṣad, translation and commentary with an appendix Śāṅkhāyana Āraṇyaka IX-XI*.

[93] *citro ha vai gāṅgyāyanir yakṣyamāna āruṇiṃ vavre sa ha putraṃ śvetaketuṃ prajighāya yājayeti.*

[94] note 1, p. 9 de sa traduction de 2002.

[95] Il existe deux recensions du texte de la KauU dans les manuscrits qui nous sont parvenus. L'une d'entre elles comporte le nom Gārgyāyaṇi à la place de Gāṅgyāyani. Mais les Gārgya sont de toute façon une vieille famille de brahmanes, maîtres en rituel védique. Cette lecture alternative nous amène donc, elle aussi, à voir le personnage interrogeant Śvetaketu comme un brahmane.

[96] C'est du moins l'interprétation proposée par Söhnen (art. cit. (1981), p. 183), et il est sûr que le comportement initial d'Āruṇi dans cette histoire a quelque chose d'inconvenant.

[97] Voir Söhnen (art. cit., 1981, notes pp.181-182), et Bodewitz, « Citra's questions in KauṣU 1, 1 », *Indo-Iranian Journal*, 44 (2001), in *Vedic Cosmology and Ethics : Selected Studies* (2019), pp. 210-213.

la suite. L'une des difficultés du passage est la traduction du terme *saṃvṛtam*, qui semble désigner une « clôture », à comprendre probablement comme un nom abstrait plutôt que comme une barrière concrète. La traduction que nous proposons ici s'inspire de celle de Renou, excepté pour le début de la phrase[98] : « Fils de Gautama, y a-t-il une clôture (*saṃvṛtam*) dans le monde où tu vas me placer, ou bien y a-t-il tel ou tel chemin < sortant > de ce monde < où >[99] tu vas me placer ? »[100]. Le monde où l'officiant envoie post-mortem le sacrifiant est certainement un monde céleste, et il s'agit alors de savoir si c'est un lieu clos sur lui-même, de telle sorte qu'on ne puisse en sortir, et qu'il soit ainsi possible d'y séjourner indéfiniment longtemps – ou bien si un tel monde constitue seulement une sorte de carrefour d'où partent plusieurs chemins, ce qui fait bien entendu allusion aux deux destinations post-mortem qui (comme l'exposera la suite de la KauU) divergent seulement au sortir de la Lune.

L'incapacité de Śvetaketu à répondre à la question de Citra est ensuite décrite fort sobrement : « Il < lui > dit : 'je ne sais pas, je vais demander à mon maître'. Il alla trouver son père et l'interrogea : 'voici ce qu'il m'a demandé, que dois-je < lui > répondre ?' »[101]. La fin du récit est centrée sur la description de la réaction d'Āruṇi, laquelle va *in fine* susciter de l'admiration chez Citra lui-même, et rendre ce dernier disposé à délivrer l'enseignement concernant la renaissance : « < Āruṇi > dit : 'Moi non plus je ne sais pas cela. Après avoir accompli notre récitation privée du Veda, c'est seulement en public (*sadasy eva*) que nous recevons ce que d'autres nous donnent[102]. Viens, nous allons nous < y > rendre tous les deux'. Il s'approcha de Citra Gāṅgyāyani, une bûche à la main, en lui disant 'puissé-je m'approcher de toi en disciple'. < L'autre > lui dit : 'tu es digne < de recevoir > la science sacrée (*brahman*), ô Gautama, toi qui n'as pas fait preuve d'orgueil[103] : viens, je te < la > ferai comprendre »[104]. Autrement dit, ce récit met en scène la façon dont un brahmane traditionnel, ayant une éminente réputation comme c'est le cas d'Āruṇi, accepte de reconnaître son ignorance concernant la doctrine de la renaissance, et se montre aussitôt désireux de l'apprendre en devenant le disciple d'un Sāma-vedin (de classe brahmanique) qui détient l'enseignement nouveau. Dans le dénouement de cet épisode, Āruṇi apparaît véritablement comme le modèle du parfait brahmane, dont le rédacteur veut peut-être encourager à suivre l'exemple : Āruṇi place avant toute autre chose l'accomplissement de son devoir traditionnel, à savoir la récitation privée du Veda qu'il doit effectuer quotidiennement, mais cela ne l'empêche pas d'être ouvert aux doctrines nouvelles, dût-il, pour y avoir accès, se soumettre sans honte à un brahmane Sāma-vedin, qui détient une connaissance sacrée plus développée que la sienne. On peut lire en filigrane de cette histoire, l'affirmation de la supériorité des

---

[98] (1978), p. 14. Nous ne reprenons pas la « (route) barrée » proposée par Renou, la première moitié de la question ne comportant aucun indice de l'idée qu'il s'agit déjà ici d'une route (l'*adhvan* ou « chemin » intervient seulement dans la deuxième moitié de la question).

[99] Le défaut de cette traduction est qu'il faut suppléer un *yasmin* devant le second *dhāsyasi* du texte qui nous est parvenu.

[100] *gautamāsya putrāsti saṃvṛtaṃ loke yasmin mā dhāsyasy anyatamo vādhvā tasya mā loke dhāsyasīti.*

[101] *sa hovāca nāham etad veda, hantācāryaṃ pṛcchānīti / sa ha pitaram āsādya papracchetīti māprākṣit, kathaṃ pratibravāṇīti.*

[102] *Sadas* désigne habituellement un endroit de l'aire sacrificielle où les officiants ont leur siège. Mais ici il est douteux que la rencontre entre Citra et Āruṇi ait lieu dans un tel *sadas*. En fait, le terme *sadasi* peut vouloir dire : « en public ». Autrement dit, c'est sous les yeux de témoins, qu'Āruṇi va devoir se déclarer le disciple de Citra, ce qui est évidemment humiliant pour un brahmane ayant par ailleurs une éminente réputation.

[103] Variante : *yo mām upāgāḥ,* « toi qui es allé vers moi en disciple ».

[104] *sa hovācāham apy etan na veda, sadasy eva vayaṃ svādhyāyam adhītya harāmahe yan naḥ pare dadati, ehy ubhau gamiṣyāva iti / sa ha samitpāṇis citraṃ gāṅgyāyaniṃ praticakrama upāyānīti taṃ hovāca, brahmārgho'si gautama yo na mānam upāgāḥ, ehi vy eva tvā jñapayiṣyāmīti.*

Sāma-vedin en matière de connaissance ésotérique, et ce trait est d'autant plus remarquable que la KauU est un texte qui relève d'une école du Ṛg-veda : en ce sens, le rédacteur du texte se place lui-même dans la position du brahmane qui se veut le disciple des doctrines sāma-védiques. Ce n'est d'ailleurs pas que les Sāma-vedin apparaissent ici comme des contestataires de la tradition, puisque Citra se dispose à accomplir un sacrifice : son adhésion à la doctrine de la renaissance ne le détourne pas de l'accomplissement du rituel védique, à la différence de ce qu'on trouve dans les textes parallèles de la ChU et de la BāU, qui développent une opposition entre voie de la pratique rituelle et voie de la connaissance initiatique. Au final, l'ensemble du passage de la KauU tourne à la glorification de la classe brahmanique : celle-ci est à la fois stable dans ses bases traditionnelles, et porteuse d'idées nouvelles concernant la doctrine de la renaissance.

Nous pouvons maintenant commencer à examiner la question de savoir quel est le rapport chronologique entre les textes parallèles de la ChU, de la BāU et de la KauU. Faut-il accepter les arguments de Söhnen en faveur de l'antériorité de la KauU ? Selon Söhne, la version du cadre narratif figurant dans la KauU est plus claire et plus simple que celle de la ChU et de la BāU, surtout dans les dialogues : il serait alors peu vraisemblable que la KauU ait simplifié des versions antérieurement existantes, et donc plus probable que ce soient la ChU et la BāU qui aient développé la KauU, leur source. A ceci, on peut répondre que la version de la ChU est elle-même assez concise, et n'est que légèrement plus développée que celle de la KauU ; il est tout de même vrai que la ChU contient un certain nombre de détails supplémentaires, mais ils sont indissolublement liés au contenu de la situation narrative, à savoir que Śvetaketu et son père entrent en interaction avec un roi qui cherche à prouver sa supériorité sur les brahmanes ; si la version de la KauU est un peu plus simple, c'est du fait de l'absence d'un tel personnage *kṣatriya*. Cela n'implique donc pas qu'elle soit plus ancienne que les deux autres ; cela indique seulement que l'intention qui dans la KauU a présidé à la composition du récit est toute différente de celle qui inspire les versions de la ChU et de la BāU. De ceci, Söhnen n'a pas pu se rendre compte, car, comme tous les exégètes antérieurs à Bodewitz, elle commet l'erreur de croire que le Citra Gāṅgyāyani de la KauU est un roi qui dispense un enseignement à un brahmane.

De même, Söhnen constate que le personnage de Śvetaketu joue un rôle très effacé dans la KauU, mais gagne en individualité psychologique dans la ChU et la BāU, ce qui amène ces dernières à commencer leur récit par la rencontre du jeune garçon avec le roi, et à donner un développement au dialogue entre ces deux personnages. Il est indéniablement exact que Śvetaketu n'a aucune épaisseur psychologique dans la KauU et ne participe qu'à de très courts dialogues ; on ne sait même pas, au final, s'il a accepté d'accompagner son père jusqu'auprès de Citra[105]. Mais ceci s'explique fort bien si l'on considère que, d'un bout à l'autre, la version de la KauU ne s'intéresse que très peu à Śvetaketu, parce qu'elle est plutôt centrée sur le personnage d'Āruṇi, et cherche à mettre en valeur l'extrême dévotion de celui-ci à l'égard de l'acquisition de la science sacrée – dévotion dont Citra lui-même va *in fine* faire l'éloge : dès qu'il prend conscience de son ignorance, Āruṇi n'hésite pas un instant à se faire humblement disciple pour obtenir la connaissance ésotérique qui lui fait défaut. La ChU

[105] Le texte de la KauU ne mentionne plus Śvetaketu après que son père l'a invité à aller avec lui auprès de Citra. Olivelle, dans les notes p. 582 de sa traduction de la KauU (in *The Early Upaniṣads* (1998)), croit pouvoir en déduire que Śvetaketu a, par orgueil, refusé de suivre Āruṇi jusque chez Citra : en réalité, le texte est totalement silencieux sur ce point, car il ne cherche pas à mettre en scène la psychologie de Śvetaketu.

ne partage visiblement pas la même intention narrative, et donne une grande importance au personnage du roi Pravāhaṇa Jaivali, dont elle entend mettre en scène la supériorité au travers de ses interactions avec Śvetaketu, puis avec Āruṇi. Une telle différence entre la KauU et la ChU ne signifie pas que la première soit nécessairement antérieure à la seconde.

Il faut concéder à Söhnen que l'interrogation de Śvetaketu est plus développée dans la ChU V, 3 et la BāU VI, 2 que dans la KauU : dans les deux premières, il y a un catalogue de cinq questions, alors que dans la dernière, figure seulement une (double) énigme. Mais rien n'oblige à interpréter cette situation en considérant qu'ici la ChU a élargi des matériaux initialement contenus dans la KauU. En fait, ici encore on peut très bien expliquer la différence entre les deux versions en supposant que les intentions ayant présidé à la composition des questions ne sont pas les mêmes dans la ChU et dans la KauU. Il aurait été par exemple improbable que, dans la KauU, Citra demande à Śvetaketu s'il sait dans quel lieu on va après la mort : poser une telle question aurait sous-entendu que les brahmanes de jadis étaient d'une *totale* ignorance à propos de la survie post-mortem, ce qui aurait donné d'eux une image peu flatteuse, incompatible avec l'intention qu'a la KauU de présenter les brahmanes sous un jour favorable. La troisième question de la ChU concernant la distinction entre la voie des Pères et la voie des dieux aurait été elle aussi quelque peu déplacée dans la KauU, étant donné que dans la suite de ce texte (comme nous allons le voir bientôt), le terme de *pitṛyāna* n'apparaît pas, et qu'il n'est à aucun moment dit que la voie empruntée par ceux qui retournent du ciel sur terre traverse un *pitṛ-loka*. Quant à la cinquième question de la ChU V, 3, concernant la façon dont « les eaux parlent avec une voix humaine lors de la cinquième oblation », elle fait allusion au contenu de la *pañcāgni-vidyā* – or, la KauU n'inclut pas cette dernière dans son enseignement sur la doctrine de la renaissance, et la remplace par la formule *vicakṣaṇād ṛtavo*. Si le nombre de questions dans la KauU est plus restreint que dans la ChU, cela ne veut pas dire que la KauU est plus ancienne, mais qu'elle a choisi de formuler l'interrogation de Śvetaketu d'une manière qui est adaptée à l'enseignement qu'elle transmettra dans la suite. Il semble également qu'elle ait fortement mis l'accent sur le caractère ésotérique de la question qu'elle pose, en les exprimant à l'aide de termes particulièrement obscurs, dont l'interprétation immédiate pose problème.

En fait, il est très difficile de défendre l'idée qu'un texte comme celui de la KauU I, 1 – dans lequel un brahmane enseigne autre brahmane – ait pu servir de modèle et de source au passage de la ChU qui proclame de façon éclatante la supériorité des *kṣatriya* sur les brahmanes en matière de connaissance ésotérique. En revanche, si l'on suppose que la KauU a suivi la ChU dans le temps, on peut envisager que la rédaction de la KauU constitue une réaction de certains brahmanes à la dévalorisation de leur *varṇa* opérée dans la ChU : il s'agirait donc pour eux de rejeter l'idée que la doctrine de la renaissance a été introduite dans les temps anciens par des *kṣatriya*, en attribuant plutôt celle-ci à un ritualiste appartenant à une école sāma-védique, et en insistant sur la facilité avec laquelle certains brahmanes traditionnels ont ensuite été prompts à l'adopter. En proposant cette hypothèse, nous n'en tirons toutefois en aucune manière la conclusion que le texte de la KauU I, 1-2 serait *beaucoup* plus tardif que la version de la ChU (et même de la BāU). Bodewitz a certainement raison quand il affirme[106] que les trois versions appartiennent plus ou moins à la même période. Car le texte de l'enseignement donné par Citra dans la KauU possède de toute évidence certains traits archaïques.

D'abord, il conserve un lien étroit avec les spéculations du JB I, même si ce ne sont pas les mêmes que celles qui ont été utilisées dans les versions parallèles de la ChU et de la BāU.

[106] in *Kauṣītaki Upaniṣad*… (2002) p. 4.

A la différence de ces dernières, la KauU ne reprend pas le contenu de la *pañcāgni-vidyā* du JB I, 45, mais elle s'inspire d'assez près du passage du JB I, 18, dans lequel le défunt subit un double examen dans le ciel, dont l'issue va décider de sa destinée post-mortem. Alors que dans le JB I, 18, ce sont les saisons qui interrogent d'abord le défunt, c'est ici la Lune qui va jouer ce rôle en I, 2 (mais nous avions déjà eu l'occasion, à propos de notre analyse de ce passage du JB, de nous demander si dans ce contexte les saisons n'étaient pas associées à la Lune). Comme dans le JB I, 18, le défunt qui connaît la bonne réponse (à savoir la formule *vicakṣaṇād ṛtavo*) va être autorisé à s'élever au-delà de la Lune jusqu'au Principe suprême – qui est ici le *brahman* et non plus le Soleil-Prajāpati du JB. Il devra finalement subir un deuxième et ultime interrogatoire (en I, 5-7), au cours duquel il doit proclamer son identité avec le Principe suprême pour s'unir à lui : le schéma est ici analogue à celui du JB I, 18, mais il est plus développé que dans sa source (cependant, nous verrons dans la suite que le texte du voyage vers le *brahman* et du second interrogatoire semble être un ajout plus tardif au passage de la KauU I, 1-2).

Examinons plus précisément le passage de la KauU qui contient en I, 1-2 l'enseignement de la doctrine de la renaissance. Il commence par un exposé assez synthétique des deux destinées post-mortem – qui à cette occasion ne sont d'ailleurs pas explicitement appelées des « voies », et encore bien moins un *pitṛyāna* et un *devayāna* : « Ceux qui quittent ce monde-ci, c'est jusqu'à la Lune qu'ils vont : grâce à leurs souffles la Lune gonfle pendant la première quinzaine (= celle de la lune croissante), et pendant la dernière quinzaine (= celle de la lune décroissante) elle les fait renaître. La Lune, c'est la porte du monde céleste (*svarga loka*) : celui qui < lui > répond < correctement >, elle le laisse passer ; mais celui qui ne répond pas < correctement >, il devient pluie, et elle le fait pleuvoir sur terre ; il renaît ici dans diverses conditions – soit sous la forme d'un ver, d'un insecte, d'un poisson, d'un oiseau, d'un lion, d'un sanglier, d'un rhinocéros, d'un tigre, d'un être humain, ou d'un autre animal[107] – en fonction de ses actes (*yathākarma*), en fonction de son savoir (*yathāvidyam*) »[108]. Nous constatons ici, dans le texte de la KauU, qu'est absente l'innovation introduite par la ChU, à savoir la séparation entre les deux types de défunts opérée dès la sortie du bûcher funéraire, et l'énumération d'une série d'étapes, claires pour les uns, obscures pour les autres, par lesquelles ils devraient passer pour se rendre dans l'autre monde. Au contraire, pour la KauU les défunts se rendent d'abord tous, sans distinction, jusqu'au lieu céleste où ils seront interrogés, et au sortir duquel leurs destinations divergeront. Il est également remarquable que l'on ne retrouve pas dans la KauU l'idée que les deux voies empruntées par les défunts correspondent à deux modes de vie différents sur terre, l'un centré sur la connaissance, l'autre sur les actes pieux : à la différence de la ChU (et de la BāU), la KauU ne soutient nullement que ceux qui se vouent à la pratique du rituel védique devront renaître, ni que ceux qui détiennent la connaissance initiatique choisissent de se tenir à l'écart du sacrifice védique. Visiblement, la KauU ne souscrit pas à cette doctrine défendue par les deux autres Upaniṣad, ce qui est confirmé par le fait qu'au début du récit initial, Citra – qui est l'initié par excellence – est mis en scène en train de s'apprêter à accomplir un sacrifice.

Si la description du voyage post-mortem précédant la renaissance est beaucoup plus brève dans la KauU que dans la ChU, c'est donc en partie en raison de divergences doctrinales assez

[107] La liste des animaux diffère quelque peu selon les manuscrits.

[108] *ye vai ke cāsmāl lokāt prayanti candramasam eva sarve gacchanti, teṣāṃ prāṇaiḥ pūrvapakṣa āpyāyate, tān aparapakṣeṇa prajanayati, etad vai svargasya lokasya dvāraṃ yac candramāḥ, taṃ yaḥ pratyāha tam atisṛjate, atha ya enaṃ na pratyāha tam iha vṛṣṭir bhūtva varṣati, sa iha kīṭo vā pataṅgo vā matsyo vā śakunir vā siṃho vā varāho vā parasvān vā śārdūlo vā puruṣo vānyo vā teṣu teṣu sthāneṣu pratyājāyate yathākarma yathāvidyam.*

importantes. Il y a également désaccord à propos de la manière dont est caractérisé le passage des défunts sur la Lune : la ChU et la BāU défendent l'idée que la Lune décroît parce qu'elle est périodiquement consommée par les dieux, et la BāU soutient même que les défunts servent eux aussi de nourriture aux dieux, ce qui est assez obscur, car on ne comprend pas comment ils peuvent retourner sur terre s'ils ont été consommés. On ne trouve rien de tout ceci dans la KauU, qui développe l'idée que les phases de la Lune sont précisément dues à l'arrivée et au départ des défunts : dans la période où elle croît, la Lune gonfle parce qu'elle absorbe les souffles de ceux-ci ; et lorsqu'ensuite elle diminue, c'est parce qu'elle expulse les souffles (de ceux qui sont voués à renaître), en les renvoyant vers la terre. On voit qu'à la différence de la ChU et de la BāU, la KauU précise ici quel est le mode d'existence des défunts lorsqu'ils voyagent dans le monde de l'au-delà : ils sont à l'état de *prāṇa* – « facultés vitales » ou « souffles ». C'est à ce stade que la KauU va introduire la distinction entre les deux catégories de défunts, en signalant de façon assez allusive que la Déité lunaire les soumet à un examen : nous ne saurons d'abord rien sur la question posée, ni sur la réponse correcte ; l'important est pour l'instant, d'une part, que la Lune « laisse passer » (*atisṛjate*) ceux qui ont la connaissance appropriée (c'est-à-dire qu'ils peuvent entrer dans le *svarga loka* dont la Lune est la porte), sans que rien de précis ne soit encore dit sur leur destination ultime ; et d'autre part, que les défunts ignorants sont transformés en pluie et envoyés sur terre pour y renaître.

La KauU ne cherche pas, à la différence de la ChU, à théoriser l'enchaînement des phénomènes qui se produisent au cours de la redescente vers la terre. Comme elle n'intègre pas la *pañcāgni-vidyā* dans son texte, elle n'a nul besoin de supposer l'existence d'une telle suite de transformations physiques, et d'ailleurs, elle semble adhérer à l'idée que la pluie provient *directement* de la Lune, se conformant peut-être en cela à la conception développée par exemple dans l'Aitareya Brāhmaṇa VIII, 28, selon laquelle *candramaso vai vṛṣṭir jāyate*, « la pluie naît de la lune ». La transformation finale de la pluie en nourriture et en semence n'est pas décrite dans la KauU, mais il faut supposer qu'elle y est tenue pour acquise, puisque la strophe *vicakṣaṇād ṛtavo* (qui sera citée dans la suite de la KauU 1, 2) contient l'assertion « la semence est rassemblée à partir de < la Lune > qui rayonne au loin ». Il semble que la KauU limite la description de la descente sur terre au minimum nécessaire : cela pourrait être pour se rapprocher de sa source principale, le JB, qui ne la mentionne pas du tout. En fait, il semble qu'ici la KauU I, 2 soit plus proche du JB I, 46 que du JB I, 18, car ce dernier passage envisage seulement l'échec du défunt au niveau de la récitation de la *deuxième* formule (lors de l'examen final par le Soleil), mais non pas au niveau de la proclamation de la première formule (qui est la strophe *vicakṣaṇād ṛtavo*). De plus, c'est uniquement le JB I, 46, qui mentionne la chute vers la terre du défunt qui n'a pas su réciter la formule *vicakṣaṇād ṛtavo* – sans dire pour autant que celui-ci va renaître sur terre, puisqu'il est censé s'arrêter en cours de route dans un monde céleste inférieur où il va jouir du fruit de ses actes pieux avant d'être finalement victime de *punar-mṛtyu*. En somme, la KauU reprend dans un premier temps (en I, 2) le schéma du JB I, 46, en remplaçant la « remort » survenant après un séjour dans le ciel inférieur, par la renaissance immédiate sur terre. Ceci nous montre suffisamment que, même si elle utilise le JB I, 18 en lui empruntant l'idée que le défunt doit connaître *deux* formules, la KauU s'appuie davantage encore sur le JB I, 46 – tout en faisant soigneusement abstraction de la *pañcāgni-vidyā* du JB I, 45 (on pourrait imaginer que cette dernière a peut-être été rejetée justement parce qu'elle a été « récupérée » par la version *kṣatriya* de la doctrine de la renaissance figurant dans la ChU).

Le texte de la KauU se poursuit par un catalogue de renaissances possibles, qui ressemble à celui de la ChU en ceci qu'il inclut la possibilité de reprendre chair dans une espèce animale. La liste inclut également les vers et les insectes, qui dans la version de la BāU

constituaient le type de renaissance convenant aux hommes qui n'ont parcouru ni le *devayāna* ni le *pitṛyāna* – ce qui suggère éventuellement que le rédacteur de KauU I, 2 connaît aussi bien le texte de la BāU que celui de la ChU : mais, dans la logique qui est la sienne, il n'a pas besoin de distinguer *trois* voies différentes, car il reste au plus près des théories du JB I, qui distinguent seulement *deux* destinations post-mortem, selon qu'on possède ou non la connaissance appropriée. La loi du *karman* n'apparaît *in fine* que sous forme allusive (à la différence ce qui se passe dans le texte de la ChU), à titre de facteur permettant de déterminer dans quelle espèce précise le défunt non-initié doit renaître ; le texte reste très vague, ne précisant pas quel type d'acte produit quel type de renaissance ; en tout cas, la KauU ne reprend pas la thèse de la ChU selon laquelle l'homme ayant commis des actes repoussants devra renaître sous forme animale *quand bien même il aurait mené la vie d'un sacrifiant traditionnel, voué à la pratique des rites védiques* – à aucun moment le texte de la KauU ne contient de critique du sacrifice, même s'il n'attribue à celui-ci aucune fonction sotériologique.

Cependant la formulation utilisée ici par la KauU pour énoncer les critères conditionnant la nature de la renaissance obtenue comporte quelque chose d'énigmatique, car elle fait intervenir la « connaissance » en même temps que l' « action », comme critère déterminant : on renaît « en fonction de ses actes, en fonction de sa connaissance » (*yathākarma yathāvidyam*). Or, comme le remarque Bodewitz, « il est improbable que la connaissance soit le critère décidant de la nature de la renaissance (par exemple sous forme d'insecte) »[109] ; du moins, il n'existe aucun texte upaniṣadique qui fournirait des éclaircissements sur une telle idée (la Kaṭha Upaniṣad V, 7 contient une formule voisine, mais ne donne aucune explication sur son sens). Dans le schéma développé par la KauU I, 2, la connaissance joue bien un rôle dans la destinée post-mortem, mais seulement celui de délivrer l'initié de la nécessité de revenir sur terre. Dans ces conditions, l'expression *yathāvidyam* veut peut-être seulement dire ici que, lorsque la connaissance qu'un individu a de son identité est déficiente, alors il est nécessairement voué à renaître. On pourrait également imaginer que le fait d'avoir étudié le Veda (sans être pour autant en possession du savoir ésotérique nécessaire pour être admis dans le monde céleste supérieur) puisse garantir au brahmane une renaissance sous forme humaine – le problème étant toutefois qu'aucun texte upaniṣadique ne mentionne explicitement une telle doctrine.

Le texte de la KauU I, 2 se poursuit avec la reprise du thème, jusque-là à peine effleuré, de la destinée post-mortem réservée à l'initié. C'est seulement à ce moment que nous apprenons quel est le contenu de la question posée par la Lune aux défunts (« qui es-tu ? », de même que dans le JB I, 49), et quelle est la réponse correcte permettant d'être autorisé à entrer dans le *svarga loka*, à savoir la formule *vicakṣaṇād ṛtavo* (comme dans le JB I, 18 et I, 50). Dans le précédent chapitre de notre troisième partie, nous avons vu que les deux passages du JB présentaient chacun leur propre version de cette formule – celle contenue en I, 50 étant un peu plus développée que l'autre, parce que le vers initial y est complété par un appendice en prose. La version de la KauU, quant à elle, semble être partiellement corrompue, et les divers manuscrits portent des leçons différentes ; il est donc très difficile de la comparer de façon précise aux deux versions du JB[110]. On peut seulement remarquer que dans la KauU comme dans le JB I, 50, le vers d'origine est complété par un appendice. En effet, dans cette dernière section, le JB, après avoir déclaré « emmenez-moi, ô saisons, vers l'immortalité », ajoutait le

[109] *Kauṣītaki Upaniṣad…* (2002), p. 12, note 15.

[110] Par exemple, le texte de certains manuscrits contient le syntagme *dvādaśatrayodaśena pitrā* (« grâce au père qui est fait de douze ou treize parties »), comme le JB I, 50, mais cette leçon est rejetée par plusieurs éditeurs contemporains. Voir Bodewitz, *Kauṣītaki Upaniṣad…* (2002), p. 13, note 20.

passage suivant : « grâce au père qui est fait de douze ou treize parties, grâce à cette mère, grâce à cette confiance, grâce à cette nourriture, grâce à cette vérité ; le jour est mon père, la nuit est ma mère ; je suis la vérité »[111]. La KauU, pour sa part, comporte un passage plus bref, mais de même fonction : « emmenez-moi, ô saisons, vers la non-mort, grâce à cette vérité, grâce à cette ferveur (*tapas*) ; je suis une saison, je suis fils des saisons »[112].

A la fin de cet interrogatoire, la Lune demande à nouveau : « qui es-tu ? » et le défunt initié répond en s'identifiant avec cette Déité : « je suis toi » (*tvam asmi*), à la suite de quoi la Lune le « laisse passer » pour entrer dans le *svarga loka*. On remarquera que, malgré la présence du thème de l'unité avec la divinité, le terme *ātman* n'est pas employé ici : la Lune n'est pas présentée comme le Soi de l'initié (nous avons vu que la notion d'*ātman* est également absente du texte de la ChU V, 10). D'autre part, on constate un écart avec le JB I, 18, qui réserve la formule d'identification avec la divinité pour le *deuxième* examen du défunt, où ce dernier proclame qu'il ne fait qu'un avec la Déité suprême, le Soleil : au contraire, la KauU I, 2 prescrit l'emploi d'une formule d'identification à un stade bien plus précoce du voyage. Mais on peut se demander si le noyau primitif du texte de la KauU I ne s'arrêtait pas à cet endroit, une fois reconnue l'unité du défunt initié avec la Déité lunaire : il n'aurait alors pas contenu la scène du deuxième examen dans le ciel. En effet, on constate que les sections suivantes (I, 3-7) de la KauU, même si elles portent la marque de l'influence du JB I, 18 (auquel elles empruntent l'idée que le Principe suprême impose un second examen au défunt), sont rédigées dans un style extrêmement différent de celui du début du passage : elles décrivent en termes prolixes le voyage qui mène jusqu'au *brahman*, avec force détails pittoresques, ce qui tranche avec la concision initiale de la KauU I, 1. Le rédacteur nous montre ainsi les *apsaras* chargées de guirlandes et d'onguents, ou bien encore le trône et le palanquin où le *brahman* est assis tel un monarque humain. Comme le remarque Renou, « le monde de *brahman* prend ici de plus en plus l'aspect d'une cour orientale : mythologiquement, la description dérive de celle du ciel d'Indra au stade épico-purāṇique »[113]. Ceci suggère donc une date plus tardive pour l'ensemble des sections 3 à 7. Mais surtout, on constate dès le commencement de la KauU I, 3 une discordance avec ce qui précède. La fin de I, 2 nous avait présenté le défunt franchissant la porte qui ouvre sur le *svarga loka*, et on s'attendrait donc à le voir directement traverser les royaumes célestes jusqu'à parvenir un monde le plus élevé, celui de *brahman*. Or ce n'est pas tout à fait ce qui se passe en I, 3, dont le texte est le suivant : « ayant accédé au chemin qui est la 'voie des dieux' (*devayāna*), il atteint le monde d'Agni, puis le monde de Vāyu, puis le monde d'Āditya, puis le monde de Varuṇa, puis le monde d'Indra, puis le monde de Prajāpati, puis le monde de *brahman* »[114]. Cette succession d'étapes, assez classique à l'époque upaniṣadique, commence *avec le monde d'Agni, qui en règle générale est la terre*, laquelle a Agni pour régent ; le monde de Vāyu est ensuite l'*antarikṣa* ou espace atmosphérique intermédiaire, et c'est seulement à partir du monde d'Āditya, le Soleil, qui l'on accède au domaine céleste. Autrement dit, le *devayāna* (première mention de ce terme en KauU I !) tel qu'il est ici décrit commence dès la terre, au sortir du bûcher funéraire, et cela impliquerait que les deux chemins bifurquent ici-bas, immédiatement après le décès (ce qui est la thèse défendue par la ChU). Naturellement, ceci contredit l'idée exprimée en KauU I, 1, selon laquelle c'est seulement après l'interrogatoire effectué par la Lune que les défunts vont être orientés vers

---

[111] *tam martavo'mṛta(m) ānayadhvam dvādaśatrayodaśena pitrā, tayā matrā tayā śraddhayā tenānnadyena tena satyena, ahar me pitā rātrir mātā, satyam asmi.*

[112] *tan ma ṛtavo 'mṛtyava ābharadhvam / tena satyena tena tapasā ṛtur asmy ārtavo'smi.*

[113] *Kauṣītaki Upaniṣad…* (1978), p. 23.

[114] *sa etaṃ devayānaṃ panthānām āpādyāgnilokam āgacchati, sa vāyulokaṃ sa ādityalokaṃ sa varuṇalokaṃ sa indralokaṃ sa prajāpatilokaṃ sa brahmalokam.*

deux destinations opposées. Ainsi la KauU I, 3 nous présente une conception différente de celle qui figure en I, 2, ce qui renforce l'impression que les sections 3 à 7 ont une origine différente de celle des deux premières.

Même si elle constitue un développement un peu plus tardif que le passage qui la précède, la KauU I, 3-7 n'en conserve pas moins la tendance à s'inspirer du JB I. Ainsi, elle reprend en I, 4 l'idée que le défunt initié accède *in fine* à un état où il transcende les effets de ses actes bons ou mauvais, tout en lui donnant un développement plus important : « il se débarrasse de ses bonnes et mauvaises actions ; ceux de ses proches qui lui sont chers obtiennent ses bonnes actions, ceux qu'il n'aime pas obtiennent ses mauvaises actions ; ainsi, de même que quelqu'un qui se déplace rapidement sur un char abaisse son regard sur les deux roues du char, de même < le défunt > abaisse son regard sur le jour et la nuit, et sur les actes bons et mauvais et tous les couples d'opposés (*dvandva*) ; celui-là, délivré de l'acte bon et mauvais, connaissant le *brahman*, c'est au *brahman* qu'il va »[115]. Nous voyons donc que, comme le JB I, 18 et I, 50, la KauU soutient que pour parvenir à la destination suprême, il faut se libérer des effets produits par les actes qu'on a accomplis sur terre. Mais ici, cette idée reçoit une justification nouvelle, absente du JB : le bon acte et le mauvais acte constituent un couple d'opposés, et le *brahman* transcende justement toutes ces dualités, lesquelles sont des caractéristiques propres aux formes d'existence mondaines inférieures. Une telle doctrine sera amplement développée dans un texte légèrement post-védique comme la Bhagavad-gītā, et sa présence dans la KauU I, 4 plaide en faveur du caractère relativement tardif de ce passage. On notera cependant qu'ici le texte de la KauU s'efforce, autant qu'il est possible, de relier à des sources védiques antérieures le thème de la transcendance à l'égard des couples d'opposés : ainsi, la comparaison entre le voyageur qui, du haut du char où il se tient, en contemple les roues, et l'initié qui, monté au sommet du ciel, abaisse son regard vers la révolution des jours et des nuits, est empruntée au ŚB II, 3, 3, 2 et/ou au TB III, 11, 7 ; dans l'histoire du développement des doctrines védiques, « jour et nuit » constitue la plus ancienne occurrence d'un couple d'opposés caractérisant le mode d'existence inférieur, et l'innovation apportée par notre texte de la KauU consiste seulement dans l'introduction d'une notion *générale* de *dvandva*, dont le bon et le mauvais *karman* constituent désormais un exemple canonique. Il n'est pas possible de savoir si ce processus de généralisation s'est effectué sous l'influence des doctrines extérieures au ritualisme védique qui font un large usage de cette notion de « couples d'opposés », telles que le Yoga et le Sāṃkhya[116]. En revanche, il est clair que la KauU I, 4 ne soutient pas encore l'idée plus tardive qu'il faut renoncer à agir pendant la vie terrestre pour parvenir au Principe suprême après la mort : certes, pour connaître cet heureux sort, il faut se débarrasser du *karman* accumulé ici-bas, mais la possession de la connaissance ésotérique appropriée permet automatiquement de parvenir à ce résultat, sans qu'il soit nécessaire de s'être abstenu d'agir d'une façon ou d'une autre (ainsi, pour la KauU I, il n'y a nul besoin de renoncer à l'accomplissement du sacrifice).

L'autre passage s'inspirant, d'assez loin il est vrai, du JB, est celui qui décrit en I, 6 le second et dernier examen du défunt initié, qui est interrogé par le *brahman* lui-même : ici, le texte de la KauU reprend en effet le schéma du JB I, 18, et ses formulations comportent

---

[115] *tat sukṛtaduṣkṛte dhunute, tasya priyā jñātayaḥ sukṛtam upayanti apriyā duṣkṛtam, tad yathā rathena dhāvayan rathacakre paryavekṣetaivam ahorātre paryavekṣata evaṃ sukṛtaduṣkṛte sarvāṇi ca dvandvāni, sa eṣa visukṛto viduṣkṛto brahma vidvān brahmaivābhipraiti.*

[116] Cf. par exemple *Yoga-sūtra* II, 48. Contre le caractère tardif de la notion générale de *dvandva*, on pourrait toutefois objecter que, dès la ṚS X, 129, sont mentionnés *deux* couples d'opposés, « le jour et la nuit », « la mort et l'immortalité » – qui n'existent pas avant la création, parce que seul l'Unique existait alors. En ce sens, l'opposition entre l'Un principiel et les dualités du monde phénoménal remonte à la période védique ancienne.

quelques échos de ce dernier, quoique cette fois-ci les questions posées par la Déité suprême soient plus nombreuses, et les réponses à donner extraordinairement plus développées. Dans la KauU I, 6 comme dans le JB I, 18, le *brahman* demande d'abord : « qui es-tu ? » ; mais alors que pour le JB il suffisait de quelques mots au défunt pour exprimer son identité avec Prajāpati (« je suis Ka, tu es la lumière-solaire »), la KauU prescrit qu'à ce moment il faut prononcer une déclaration complexe : « je suis saison, je suis fils des saisons, né d'une matrice qui est l'espace, semence de la lumière, rayonnement de l'année, Soi (*ātman*) de chaque créature ; toi, tu es le Soi de chaque créature, ce que tu es je le suis (*yas tvam asi so'ham asmi*) »[117]. Cette formule de la KauU synthétise une idée issue d'une tradition plus ancienne (l'initié partage la nature du Soleil-Année dont il est issu) et une conception proprement upaniṣadique qui est celle du Soi universel. C'est donc seulement dans cette partie qui est la plus tardive de la KauU I, que le terme *ātman* fait son apparition. La formule *yas tvam asi so'ham asmi* qui figure ici se trouvait déjà dans le JB I, 18, mais elle y était prononcée par le Soleil-Prajāpati lui-même, lorsque celui-ci prenait acte de la bonne réponse du défunt et l'accueillait en conséquence en lui-même. Dans la KauU I, 6-7, le *brahman* semble au contraire ne pas juger suffisante la première réponse du défunt et pousse plus avant l'interrogatoire. Nous n'étudierons pas cette partie du texte, qui appartient de toute façon à un ensemble plus tardif que la KauU I, 1-2, et ne constitue pas un parallèle aux textes de la ChU et de la BāU concernant la doctrine de la renaissance.

Au terme de cette étude, il apparaît que le texte de la KauU I, 1-2, en réaction aux textes de la ChU V, 3-10 et peut-être aussi de la BāU VI, 2, développe une version de la doctrine de la renaissance qu'il est soucieux de relier à l'orthodoxie brahmanique en restant, autant qu'il est possible, dans la proximité des matériaux fournis par le JB I. Seule la *pañcāgni-vidyā* du JB I, 45 semble avoir été laissée de côté, peut-être d'ailleurs parce qu'elle a déjà été réemployée par la ChU, dont il s'agit ici, pour la KauU, de se démarquer. La doctrine de la renaissance est présentée comme ayant été divulguée à l'orthodoxie brahmanique dans les temps anciens par un brahmane appartenant à une école sāma-védique, en plein accord avec le fait que sa formulation utilise le JB pour source principale. Les éléments nouveaux par rapport aux développements du JB sont principalement le remplacement de la « remort » par la renaissance, et la réinterprétation de la descente, à partir de la Lune, d'un liquide céleste engendrant l'homme, qui est désormais comprise comme le retour d'un défunt sur terre. Enfin, au contraire de ce qu'affirme la ChU, la KauU entend défendre l'idée que l'initiation au savoir ésotérique concernant la renaissance est pleinement compatible avec l'accomplissement du sacrifice védique – bien que l'activité rituelle ne semble nullement être requise ici pour échapper à la renaissance et parvenir à la réunion post-mortem avec le Principe suprême.

[117] *ṛtur asmi, ārtavo 'smi, ākāśād yoneḥ sambhūto bhāyai retaḥ, saṃvatsarasya tejo bhūtasya bhūtasyātma, bhūtasya bhūtasya tvam ātmāsi, yas tvam asi so 'ham asmi.*

CHAPITRE TROIS

Le rôle des *kṣatriya* dans l'émergence de la doctrine de la renaissance

Nous avons vu dans le chapitre précédent que, par l'intermédiaire des textes de la ChU V, 3-10 et de la KauU I, 1-2, la paternité de la doctrine de la renaissance apparaissait avoir été revendiquée aussi bien par des *kṣatriya* que par des brahmanes – et si vraiment le passage de la KauU est postérieur à celui de la ChU, cela pourrait indiquer que ce sont des membres de la classe royale qui ont été les premiers à introduire cette théorie ; ou peut-être plutôt, que certains *rājanya* ont effectivement apporté une contribution importante à cette innovation. Plus précisément, il s'agit ici de ce que nous avons appelé la forme « archaïque » de la doctrine de la renaissance, celle qui réunit les notions de « retour sur terre » et de « loi du *karman* » avec une « *Wasserlehre* ». Il est assez probable qu'à la même époque aient circulé d'autres spéculations sur la renaissance qui ne sont pas parvenues jusqu'à nous, lesquelles auraient pu voir le jour aussi bien dans le cadre de la culture védique que dans des milieux ascétiques ayant rompu avec celle-ci (comme par exemple ceux qui ont donné à terme naissance au jaïnisme). En fait, dans ce qui précède, nous avons pu retrouver indirectement la trace d'un texte qui a servi de source commune à la description du *devayāna* adoptée par la ChU IV, 15 et la ChU V, 10, 1-2, et qui n'utilisait vraisemblablement pas la « doctrine de l'eau » pour décrire la retombée sur terre à l'issue du *pitṛyāna* (si cela avait été le cas, la ChU V, 10, 5-6 n'aurait pas en besoin de faire appel à une *autre* source pour exposer la partie descendante de la « voie des Pères » d'une manière qui inclue une forme de *Wasserlehre*) ; un tel texte aurait très bien pu, en l'absence d'une identification de l'être du défunt à une série de transformations des eaux divines, employer à la place la notion d'un *ātman* immortel[1] – et si cela avait été le cas, son contenu aurait été plus proche de la conception classique de la renaissance plutôt que de la conception « archaïque »[2] ; naturellement, nous ne disposons d'aucun élément nous permettant de déterminer si ce texte était associé ou non avec des milieux *kṣatriya*.

Nous avons donc, dans le précédent chapitre, choisi d'interpréter le texte de la ChU V, 3-10 au premier degré, au sens où nous avons considéré que le rôle qu'y joue le personnage du roi Pravāhaṇa Jaivali reflète directement l'attitude de certains *kṣatriya* s'attribuant la formulation initiale de la doctrine de la renaissance : bien que situé dans des temps mythiques, le passage nous transmettrait ainsi quelque chose de l'origine historique réelle de cette théorie. Une telle conception a déjà été défendue dans le passé par divers indianistes, mais elle est loin de faire l'unanimité. Nous allons maintenant étudier les diverses positions concernant ce point, mais en introduisant dans le débat un élément nouveau qui était jusqu'ici passé inaperçu, à savoir les liens particuliers que la ChU et la KauU font apparaître entre le Sāma-

[1] De fait, lorsque cette source est citée par la ChU IV, 15, le contexte d'ensemble du passage est effectivement celui d'une doctrine de l'*ātman* immortel, dont la connaissance garantit l'accès au *devayāna*.

[2] En un autre sens, bien entendu, cette conception serait tout aussi archaïque que celle qui inclut la *Wasserlehre*, puisqu'elle daterait sensiblement de la même époque et s'inscrirait donc dans le cadre des premières spéculations concernant la renaissance.

veda et la doctrine de la renaissance : ainsi, si des *kṣatriya* ont contribué à l'élaboration de cette dernière, il faut qu'ils aient été en lien avec les milieux sāma-védiques, voire en aient fait partie : nous devrons donc questionner la possibilité d'une telle association entre des membres de la classe royale et des écoles védiques dont on aurait pu croire à première vue qu'elles étaient exclusivement composées de brahmanes.

III. 3. A. *Les* kṣatriya *sont-ils à l'origine des innovations upaniṣadiques ? Le débat*

L'émergence de la doctrine de la renaissance dans les Upaniṣad anciennes est un cas particulier des innovations intellectuelles apparaissant dans les textes de la fin de l'époque védique, parmi lesquelles figurent les spéculations sur le *brahman* conçu comme la substance dont est fait le Tout, ou sur la nature divine de l'*ātman* (ou Soi de l'être humain et de tout ce qui existe). Dans un tel contexte, la formulation des versions archaïques de la théorie de la renaissance ne constitue pas un phénomène isolé, puisque celles-ci affirment que c'est la connaissance de l'origine divine de l'être humain (voire celle de son identité avec le Principe suprême ou *brahman* dans la KauU I, 6) qui est capable de libérer de la nécessité de renaître, et que cette délivrance consiste justement, pour l'initié à cette connaissance, à atteindre le *brahman*[3].

Ce n'est pas davantage un fait isolé que le cadre narratif des deux passages parallèles de la ChU et de la BāU exposant la doctrine archaïque de la renaissance mette en scène un roi qui instruit un brahmane érudit : on a depuis longtemps remarqué dans l'indianisme qu'à partir des Brāhmaṇa tardifs (et spécialement du ŚB), émerge à plusieurs reprises dans la littérature védique le thème d'un *kṣatriya* enseignant à un brahmane une doctrine ésotérique que ce dernier est censé ignorer. Cependant les textes comportant un cadre narratif de ce type ne sont pas *spécifiquement* liés au thème de la délivrance à l'égard de la renaissance (ou de son précurseur la victoire sur *punar-mṛtyú*[4]) : ils développent divers types de spéculations, spécialement au sujet de l'Agnihotra, ou de la dimension cosmique de l'*ātmán*. Ainsi, dans le ŚB X, 6, 1 le roi Aśvapati Kaikeya enseigne à des brahmanes l'identité entre Agni Vaiśvānara et le Puruṣa présent dans l'être humain, cette connaissance permettant de vaincre la « remort » ; mais lorsque cette mise en scène est reprise dans la ChU V, 11-24, la référence à la « remort » disparaît (et la renaissance n'apparaît pas davantage) : l'enseignement donné par Aśvapati concerne la pratique d'un Agnihotra intériorisé dans lequel la nourriture ingérée doit être offerte aux *prāṇa* (souffles vitaux individuels), qui sont ici corrélés aux organes de l'*ātman* cosmique, si bien que l'offrande est faite « dans tous les mondes » – le but de cette pratique étant d'obtenir toutes sortes de biens matériels, ainsi que l'effacement du mal que

[3] La réciproque n'est pas vraie : en dehors des quatre textes que nous avons envisagés précédemment, les spéculations de la ChU, de la BāU et de la KauU concernant le *brahman* et l'*ātman* sont tout à fait indépendantes de la théorie de la renaissance. De même l'Aitareya et la Taittirīya Upaniṣad développent le thème de l'identité de l'*ātman* de l'homme avec le Principe suprême sans faire aucune mention de la doctrine de la renaissance. Si réellement le Soi de l'homme possède une dimension cosmique, il est loin d'aller de soi qu'il doive transmigrer. Cf. la ChU VII, 26 : « celui qui voit correctement ne voit pas la mort…, c'est le Tout qu'il voit » (*na paśyo mṛtyuṃ paśyati… sarvaṁ ha paśyaḥ paśyati*).

[4] Bodewitz, « Redeath… », (1996), p. 39.

l'on porte en soi. Dans le ŚB XI, 6, 2, le roi Janaka enseigne à Yājñavalkya et à deux autres brahmanes la doctrine ésotérique concernant la destinée des libations de l'Agnihotra (qui, comme nous l'avons vu précédemment, n'avait dans le sens d'origine de ce passage, aucun lien avec la doctrine de la renaissance). Le JB I, 22-25 met en scène une discussion entre Janaka et cinq brahmanes, où seul le roi détient la connaissance concernant le but de l'Agnihotra. Dans la ChU I, 8-9, le roi Pravāhaṇa Jaivali apprend à deux brahmanes ignorants que tous les êtres sont issus de l'espace (*ākāśa*) sans limites, et que la partie principale d'un *sāman* mène ultimement à cet espace auquel elle doit être identifiée ; et le même *kṣatriya* intervient en V, 3-10, dans le passage que nous avons précédemment étudié, pour introduire la doctrine de la renaissance. Il faut probablement ajouter à cette liste de passages de la ChU, le chapitre VII tout entier : Sanatkumāra, que l'on appelle aussi Skanda (l'un des noms du dieu qui est le chef des armées célestes – donc lié, semble-t-il, aux activités guerrières), y dispense un enseignement complexe à Nārada, lequel est sans doute un brahmane puisqu'il vient de finir d'étudier les Veda et leurs sciences auxiliaires[5] : son discours commence par une dévalorisation de la connaissance du Veda – qui n'est faite que de mots, alors que la réalité de *brahman* s'étend bien au-delà des simples noms – et s'achève par la caractérisation de l'*ātman* comme une vastitude (*bhūman*) qui est immanente à l'univers entier. Dans la BāU II 1, le roi Ajātaśatru instruit le brahmane Gārgya, d'abord pour lui montrer que l'on ne doit pas identifier le *bráhman* à une partie séparée du cosmos[6], puis pour lui expliquer que lors du sommeil les fonctions vitales se retirent dans l'*ātmán*, qui révèle alors sa véritable nature de source transcendante de toutes choses ; une variante probablement secondaire de cet enseignement, comportant le même cadre narratif, figure dans la KauU IV.

Pour tenter de comprendre le sens de la scène upaniṣadique qui place dans la bouche de Pravāhaṇa Jaivali l'enseignement de la doctrine de la renaissance, il faut donc replacer celle-ci dans le contexte plus général de l'histoire du motif du *kṣatriya* enseignant un brahmane dans les Upaniṣad anciennes. La récurrence de cette scène dans la littérature védique tardive a amené un certain nombre d'indianistes du passé, tels que Garbe ou Deussen, à considérer qu'elle ne fait que refléter un phénomène sociologique réel : ce sont les membres de la classe royale qui auraient développé tout ou partie des spéculations qui ont abouti aux idées nouvelles figurant dans les Upaniṣad anciennes. Plus récemment, Horsch[7] a fourni un argument supplémentaire en faveur de cette thèse, tiré cette fois de la présence dans la littérature védique tardive d'une vaste masse de strophes versifiées appelées anciennement *gāthā*, puis plus tard *śloka* : composées dans un mètre différent de celui des stances des Saṃhitā utilisées dans le rituel, elles sont cependant citées dans le texte en prose de certains Brāhmaṇa tardifs et Upaniṣad anciennes. A l'origine, elles apparaissent souvent associées avec des sacrifices royaux, l'Aśvamedha ou le Rājasūya (rite de consécration royale)[8] ; et les *gāthā* dites *nārāśaṃsī*, que l'on trouve dans l'AB et le ŚB, servent à faire l'éloge des rois du passé. Quoique parfois employé dans certains rituels, ce type de poésie est généralement fait pour être récité par des bardes professionnels, qui exercent leur talent à la cour des rois, et sont susceptibles de présenter un lien familial avec la classe royale (comme sont par exemple

[5] Nārada apparaît dans l'AB VII 18 comme exerçant une fonction de conseil auprès du roi Aikṣvāka, chez qui il réside. Bien que le texte ne donne aucune précision supplémentaire, il est probable qu'il soit un brahmane, peut-être le chapelain (*purohita*) du roi. Dans la ChU VII on assiste au contraire à une inversion des rôles entre le brahmane et le *kṣatriya*.

[6] Même si cette réfutation s'attaque à un certain nombre de doctrines brahmaniques traditionnelles, telles que l'identification du Principe suprême avec la personne qui réside dans le Soleil, elle n'est pas fondamentalement hétérodoxe, car elle fait retour à la doctrine énoncée dans le Puruṣa-sūkta de la ṚS, à savoir que c'est le cosmos *tout entier* qui est le corps du Puruṣa suprême.

[7] In *Die Vedische Gāthā- und Śloka-Literatur* (1966), pp. 427-441.

[8] Op. cit. (1966), p. 448. Voir par exemple l'AB VII, 13-18 et le ŚB XIII, 5, 4.

les *sūta*, nés d'un père *rājanya* et d'une femme brahmane)[9]. Dans les Brāhmaṇa tardifs et les Upaniṣad anciennes, les *śloka* contiennent également des développements spéculatifs, concernant la cosmologie, la destinée post-mortem ou l'existence d'un substrat divin sous-tendant toutes choses[10]. Horsch repère un lien entre la littérature des *śloka* et les textes upaniṣadiques où intervient un personnage *kṣatriya* délivrant un enseignement[11] : selon lui, ce sont des membres de la classe royale qui ont apporté la contribution la plus importante à la composition des *śloka*[12]. Horsch prend au sérieux l'attribution de la doctrine de la renaissance à des *kṣatriya* dans les Upaniṣad anciennes[13], mais il pense que celle-ci a été formée en réunissant certaines représentations animistes présentes chez les populations autochtones pré-aryennes de l'Inde avec des éléments de théologie spécifiquement brahmaniques, tels que la distinction entre *devayāna* et *pitṛyāna*, et la loi du *karman* (conçue comme la transposition dans le domaine éthique, de la notion d'efficacité de l'acte sacrificiel). Les membres de la classe royale étaient, selon Horsch, tout spécialement à même de réaliser une telle synthèse, car d'un côté ils avaient reçu l'éducation qui leur permettait de connaître en détail les conceptions védiques traditionnelles, et d'un autre côté ils étaient en contact – plus que les brahmanes – avec les croyances du peuple qu'ils gouvernaient – et en particulier avec celles des peuplades aborigènes[14]. En s'appuyant sur les textes upaniṣadiques, Horsch pense pouvoir affirmer que ce travail d'élaboration doctrinale a eu lieu dans le nord-est de l'Inde[15].

Pour relativiser les arguments de Horsch, on notera que les textes de la ChU et de la BāU qui contiennent la version archaïque de la doctrine de la renaissance ne comportent aucun *śloka* en leur sein. Certes, le quatrième *adhyāya* de la BāU, qui contient l'enseignement de Yājñavalkya au sujet de la renaissance et de la loi du *karman*, cite en IV, 4, 6, à l'appui de la doctrine qui y est développée, une strophe de type *śloka* : « L'homme qui fait preuve d'attachement se rend, accompagné de son *karman*, à l'endroit précis auquel son esprit invisible (*liṅga manas*) est attaché ; quand il a atteint le terme de son *karman* – c'est-à-dire de tout ce qu'il a accompli ici-bas – il revient du monde de là-bas vers ce monde-ci pour y agir »[16]. Mais l'ensemble du quatrième *adhyāya* de la BāU, comme nous l'avons dit plus haut, est probablement plus tardif que les textes de ChU V, 3-10 et BāU VI, 2., et développe une forme presque classique de la doctrine de la renaissance. On constate d'ailleurs que le *śloka* de BāU IV, 4, 6 précédemment cité emploie le terme *liṅga* pour désigner l'esprit, ce qui pourrait trahir une influence de la doctrine Sāṃkhya, où ce mot est le nom du corps subtil (dont le *manas* ou esprit fait incontestablement partie)[17] ; or, les premiers textes connus où l'on rencontre des termes techniques du (proto-)système philosophique Sāṃkhya sont la Kaṭha ou la Śvetaśvatara Upaniṣad, qui sont en général considérées comme post-bouddhiques[18]. De plus, le *śloka* est utilisé par la BāU IV, 4 pour illustrer certaines considérations qui, sans être identiques à celles de la doctrine du Buddha, présentent une

[9] Op. cit. (1966), p. 247. Voir également pp. 251-284.
[10] Op. cit. (1966), pp. 295-305.
[11] Op. cit. (1966), p. 438.
[12] Op. cit. (1966), p. 447.
[13] Sur ce point, il partage l'erreur – unanime à l'époque de son travail – selon laquelle le Citra Gāṅgyāyani de KauU I aurait été un *kṣatriya*.
[14] Op. cit. (1966), p. 447.
[15] Ibidem. Etrangement, Horsch rattache le royaume des Pañcāla – où résidait Pravāhaṇa Jaivali – à la région de l'est, alors que culturellement il est plutôt en relation avec les Kuru du nord-ouest ; et il néglige le fait que la ChU n'a absolument pas été composée à l'est de l'Inde.
[16] *tad eva sakta sahā karmaṇaiti liṅgaṃ mano yatra niṣaktam asya / prāpyāntaṃ karmaṇas tasya yat kiṃ ceha karoty ayam / tasmāl lokāt punar aiti asmai lokāya karmane //*
[17] Voir Horsch, op. cit. (1966), p. 304.
[18] *Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol IV (1987), p. 110.

certaine parenté avec des thèmes bouddhiques : ainsi le texte en prose de la BāU affirme ici que « les gens disent : 'l'être humain est seulement fait de désir' » (*atho khalv āhuḥ kāmamayo evāyaṃ puruṣa*) – or, on sait que dans le bouddhisme le désir (désigné par le terme *tṛṣṇā*, la « soif ») est considéré comme la cause de l'existence transmigratoire (cf. par exemple le Saṃyutta Nikāya V, 420)[19] ; on peut raisonnablement supposer qu'un certain nombre de thèses communes étaient partagées par le bouddhisme primitif, le Sāṃkhya naissant et certains milieux upaniṣadiques, ce qui justifierait que la BāU emploie ici une phrase telle que « les gens disent ». En conséquence il n'est pas possible d'affirmer avec certitude que le *śloka* cité ici est véritablement pré-bouddhique. La version de la doctrine de la renaissance qui figure dans la ChU V, 3-10 (avec le recours à la « doctrine de l'eau ») présente des traits décidément plus archaïques que ce *śloka* de la BāU IV, 4, 6.

La thèse attribuant à un milieu *kṣatriya* la conception de la doctrine de la renaissance a été attaquée de diverses façons, et ce jusqu'à une date récente. Nous retiendrons ici les critiques formulées par Bronkorst et Olivelle – qui ne vont toutefois pas dans le sens d'une origine védique des innovations upaniṣadiques.

Bronkhorst, dans son ouvrage *The two sources of Indian Asceticism* (1993) soutient l'idée que, si la théorie du *karman* et de la délivrance à l'égard de la renaissance obtenue par la connaissance ont été placées dans la bouche de membres de la classe royale par les Upaniṣad anciennes, c'est précisément parce qu'elles n'étaient pas d'origine brahmanique, c'est-à-dire en fait védique (le Veda étant la science possédée et enseignée par les brahmanes)[20]. La doctrine de la renaissance devrait ainsi être attribuée à un courant religieux extérieur au védisme, à propos duquel Bronkhorst ne dit encore rien en 1993, mis à part le fait que ses membres étaient des *śūdra* ou d'autres individus de basse extraction – donc, étrangers aux trois classes supérieures de la société védique (et on peut même penser que Bronkhorst suggérait par là la possibilité qu'ils vivent à l'extérieur du cadre de cette société). En raison d'une telle origine sociale, les idées nouvelles ne pouvaient jouir d'aucune crédibilité auprès des milieux brahmaniques orthodoxes. Cependant, certains brahmanes, par exception, les avaient partiellement adoptées, et ce sont ceux-là même qui ont rédigé les premières Upaniṣad. Pour occulter leur provenance réelle, ils devaient leur attribuer une paternité qui soit de nature à leur conférer une réelle autorité ; or, seuls les rois jouissaient d'une position garantissant que leurs conceptions soient prises au sérieux ; ce sont donc des *rājanya* qui furent présentés comme les détenteurs originels de la doctrine de la renaissance : « seuls ceux qui possédaient plus de pouvoir encore que les brahmanes pouvaient être considérés comme capables de transmettre une connaissance nouvelle »[21]. Selon Bronkhorst, les Upaniṣad anciennes n'ont adopté que partiellement les idées nouvelles concernant le *karman* et la cessation de la renaissance – et se sont attachées à présenter celles-ci en leur donnant une apparence védique. Par exemple, les textes upaniṣadiques, au lieu de s'exprimer en disant qu'on obtient la « délivrance par rapport à la renaissance », préfèrent plutôt dire que l'on « atteint *brahman* » en suivant la « voie des dieux », se référant ainsi à des idées et à une

[19] De même le passage en prose précédant le *śloka* se poursuit en ces termes : « tel est ce qu'il désire, telle est sa volition ; telle est sa volition, tel est l'acte qu'il accomplit ; tel est l'acte qu'il accomplit, telle est < la condition qu' > il atteint » (*sa yathākāmo bhavati, tatkratur bhavati, yatkraturbhavati, tat karma kurute, yat karma kurute, tad abhisaṃpadyate*). Dans le bouddhisme ancien, il y a aussi un lien étroit entre la volition et l'action, au point que l'action n'est pas distinguée de la volition qui la produit (cf. par exemple Aṅguttara Nikāya, III, 415).
[20] *The two sources…* (1993), p. 55.
[21] Ibidem.

terminologie propres à la tradition brahmanique antérieure[22]. Bronkhorst considère en 1993 que même le passage du JB I, 17-18 concernant la double destinée de l'homme constituait déjà en son temps une première adaptation en langage védique des conceptions non-védiques à propos de la renaissance[23]. Bien entendu, il restait enfin, pour parachever une telle reconstitution hypothétique de l'introduction des idées nouvelles dans la littérature brahmanique, à identifier quels sont les courants religieux non-védiques qui les ont d'abord professées : c'est devenu chose faite avec la publication de *Greater Magadha* en 2007, ouvrage dans lequel Bronkhorst défend la thèse que la doctrine de la renaissance est issue de l'idéologie spirituelle de la région du Grand Magadha[24]. Ainsi, les cercles upaniṣadiques anciens auraient été influencés par cette culture orientale, extérieure à celle de la société védique dont ils faisaient partie. Bien entendu, la thèse de Bronkhorst n'est acceptable que si l'on suppose l'existence, à côté de la civilisation védique, d'une culture caractéristique des régions de l'est, dont les idées n'auraient atteint la tradition védique qu'à une date assez tardive.

Contrairement à Bronkhorst, Olivelle ne suppose pas l'existence d'une « culture non-védique » préexistant dans le nord-est de l'Inde, mais affirme plutôt qu'à une certaine époque un ensemble de conditions socio-politiques favorables a permis l'émergence, dans cette même zone géographique, d'un ensemble d'innovations religieuses et philosophiques, certaines se rattachant encore de façon lâche à la tradition védique (à commencer par les Upaniṣad), et d'autres ayant complètement rompu avec elle (à savoir le bouddhisme et le jaïnisme). Olivelle prend acte du fait – archéologiquement bien attesté – que vers la fin de l'époque védique (c'est-à-dire à partir du sixième siècle avant notre ère), le nord-est de l'Inde a connu un phénomène d'urbanisation accompagnant l'émergence de royaumes relativement étendus, notamment dans la vallée du Gange, qui étaient gouvernés par un pouvoir monarchique centralisé – alors que la société védique traditionnelle était au contraire essentiellement rurale et pastorale. Pour Olivelle, c'est dans le cadre de cette civilisation urbaine naissante, qui favorise l'émancipation à l'égard des anciennes structures sociales, que vont pouvoir apparaître des idées et des institutions religieuses nouvelles ; à la différence de Bronkhorst, il ne considère pas les régions du nord-est de l'Inde comme des enclaves culturelles isolées, car les Upaniṣad anciennes témoignent d'une grande mobilité des personnes et des idées dans toute la moitié nord du subcontinent indien[25]. Olivelle suppose la présence dans les villes nouvellement bâties d'une couche sociale de « brahmanes urbains », qui ont réussi à se détacher de la société rurale et sont en contact intime avec les rois : ils seraient les véritables auteurs des innovations upaniṣadiques anciennes. De fait, nous savons (notamment grâce au témoignage des textes bouddhiques anciens) que « les villes et les cours des rois qui s'y trouvaient attiraient les nobles, les prêtres, les philosophes et les chefs de mouvements

[22] *The two sources…* (1993), p. 56. Bronkhorst donne également un exemple censé montrer que les Upaniṣad anciennes ne reprennent que *partiellement* les idées non-védiques à propos de la renaissance : selon lui, dans le texte de la ChU V, 3-10 la connaissance permettant d'atteindre le *brahman* et d'échapper à la renaissance ne concernerait pas la nature véritable du Soi. Il considère en effet que le savoir ésotérique contenu dans la *pañcāgni-vidyā* constitue seulement une doctrine identifiant différents objets avec certains aspects du feu sacrificiel, dans le style des Brāhmaṇa. En réalité, la *pañcāgni-vidyā* est bel et bien un texte exposant l'origine divine de l'homme, même si la notion d'*ātman* en est *sensu stricto* absente.

[23] *The two sources…* (1993), pp. 60-61. Bronkhorst pense que le JB I, 18 mentionne déjà la renaissance, mais en fait ce texte ne contient rien de tel : le défunt ignorant, chassé de la proximité du Soleil-Prajāpati, se dirige vers un monde qui est soumis à la succession des « jours et des nuits » – c'est-à-dire, dans le vocabulaire des Brāhmaṇa tardifs, que l'écoulement du temps y épuise les *iṣṭāpūrta* et provoque finalement la mort. On devine que ceci signifie, par analogie avec le texte du JB I, 46, que le défunt séjourne dans un monde céleste inférieur où il va finalement subir *punar-mṛtyu*.

[24] Voir le chapitre IIA.3 de *Greater Magadha*, pp. 112- 135.

[25] *The Early Upaniṣads…* (1998), p. 7.

religieux »[26] ; ainsi des brahmanes participaient aux débats qui avaient lieu dans les salles d'assemblée royales[27]. Olivelle rejette donc l'idée que des *kṣatriya* aient pu être les auteurs réels des spéculations upaniṣadiques, car elle pose selon lui un problème insoluble : les textes qui mettent en scène des rois dispensant un enseignement ésotérique ont été composés et transmis par des brahmanes ; or les brahmanes *traditionnels* n'avaient aucun intérêt à conserver la mémoire d'épisodes, de toute évidence peu flatteurs pour eux, où des rois les auraient réellement pris en flagrant délit d'ignorance à propos de doctrines sacrées. Selon Olivelle, on peut éviter un tel problème en supposant que ce sont les brahmanes *urbains proposant des idées nouvelles*, qui ont trouvé avantageux de présenter celles-ci comme issues de l'élite royale, ce qui permettait de leur conférer prestige et autorité[28]. Puisque la « connaissance » par excellence, le Veda, était anciennement identifiée avec la classe des brahmanes, il fallait, pour promouvoir des innovations religieuses, les présenter comme associées à un autre *varṇa*, celui des rois[29]. Autrement dit, la classe brahmanique du nord-est de l'Inde ne formait pas un seul bloc monolithique[30] : Olivelle postule l'existence d'un clivage en son sein, entre adeptes des pratiques sacrificielles védiques anciennes dans le cadre des villages, et défenseurs urbains des idées nouvelles, ces derniers n'ayant pas complètement rompu avec la tradition védique mais la critiquant pour la transformer de l'intérieur[31]. Dans le cadre de la conception d'Olivelle, la doctrine de la renaissance n'occupe pas une place à part du reste des spéculations upaniṣadiques : elle n'est qu'une innovation parmi toutes celles que les rédacteurs brahmaniques liés aux milieux urbains ont choisi d'attribuer à des personnages *kṣatriya*.

L'hypothèse d'Olivelle pourrait certes convenir pour expliquer la présence du motif du roi enseignant un brahmane dans certains textes dont la rédaction finale a eu lieu dans le nord-est de l'Inde, à savoir ceux qui figurent dans la partie supplémentaire du ŚB[32], ou dans la BāU[33]. En revanche, elle échoue à rendre compte de la présence de ce même thème dans un ouvrage comme la ChU, puisque celui-ci semble avoir vu le jour dans une zone géographique différente : ainsi Witzel[34] montre que la ChU a été probablement compilée au nord-ouest de l'Inde. Il s'agit là d'une région qui ne semble pas avoir été spécialement concernée par le mouvement d'urbanisation qui s'est déployé vers la fin de la période védique, et de fait plusieurs épisodes narrés dans la ChU ont pour scène un village (I, 10 ; IV, 2, 5) et d'autres font allusion à la vieille conception védique d'une richesse qui se mesure d'abord en bétail (II, 6 ; II, 11-20 ; IV, 2). Et pourtant, de tous les textes de la fin de la période védique, la ChU est celui qui contient le plus d'occurrences du motif du roi enseignant un brahmane, qui n'est donc pas spécifiquement associé avec les textes originaires des royaumes du nord-est.

En fait, pour tenter de comprendre correctement le sens d'un tel cadre narratif, il faut analyser l'ordre d'apparition de ses diverses occurrences. Les plus anciennes – qui vont servir de modèle à toutes les autres – sont celles qui figurent dans la partie supplémentaire du ŚB.

---

[26] The *Āśrama System* (1993), p. 58.
[27] The *Āśrama System* (1993), p. 60.
[28] *The Early Upaniṣads…* (1998), p. 12.
[29] *The Āśrama System* (1993), p. 61. Pour cette même raison, le bouddhisme et le jaïnisme naissant se représentèrent Buddha et Mahāvīra comme issus de la classe royale.
[30] *The Early Upaniṣads…* (1998), p. 12.
[31] *The Āśrama System* (1993), p. 60.
[32] Voir Witzel, « On the Localization… » (1987), p. 204, pour la rédaction finale du ŚB XI-XIII (Mādhyandina) et du ŚB XIII-15 (Kāṇva). En ce qui concerne le livre X (M), il pourrait avoir eu à l'origine une localisation plus occidentale : voir p. 201 de l'article de Witzel.
[33] « On the Localization… » (1987), p. 198, pour la BāU Mādhyandina.
[34] Ibidem, note 74.

L'épisode où, en XI, 6, 2, le roi Janaka instruit Yājñavalkya sur l'Agnihotra, est de toute évidence en lien avec la situation du nord-est de l'Inde, puisqu'il met en scène un souverain du Videha dont la réputation de piété, de générosité et de sagesse est devenue légendaire (si l'on en juge par les nombreuses mentions que font de lui les textes brahmaniques). Le passage en question ne contient aucune critique ou dévalorisation du sacrifice védique ; au contraire, l'exposition du sens ésotérique de l'Agnihotra contribue à en exalter la grandeur. La conclusion du texte est assez significative : pour remercier le roi, Yājñavalkya lui accorde une faveur, et Janaka choisit celle de pouvoir l'interroger à volonté ; le passage se clôt sur la remarque suivante : « alors Janaka fut un brahmane » (*tato brahmā janako āsa*). Ce texte ne proclame donc pas véritablement la supériorité des *kṣatriya* sur les brahmanes en matière de savoir ésotérique : il affirme seulement qu'un membre de la classe royale réellement compétent dans ce domaine doit *en fait* être considéré comme un brahmane. Le seul élément « révolutionnaire » consiste donc ici dans l'idée que la recherche et la possession de la science sacrée suffisent pour faire de quelqu'un un brahmane. Il n'est pas du tout impossible qu'une telle conception ait pu émerger à la fin de la période védique, dans un contexte où on attachait une importance croissante à la connaissance du sens ésotérique des rituels[35]. Si des rois manifestaient un intérêt pour la science sacrée brahmanique (ce qui a pu être effectivement le cas dans le nord-est de l'Inde à cette époque), il pouvait être tentant pour les brahmanes de chercher à valoriser autant que possible leur attitude : Janaka pouvait alors être présenté comme leur modèle.

Quant au texte du ŚB X, 6, 1, son statut est d'emblée assez différent du précédent, car il fait partie d'un ensemble (les livres VI-X Mādhyandina) qui contient une tradition d'origine Śāṇḍilya : selon toute probabilité, cette école qui a développé le rituel de l'Agnicayana était à l'origine localisée, non au nord-est de l'Inde, mais plus à l'ouest, peut-être au Pañcāla[36]. Elle a ensuite migré vers l'est, si bien que ses textes ont finalement été adoptés par l'école Vājasaneyin et inclus dans le ŚB. Il est donc possible que le livre X n'ait pas été composé dans le nord-est de l'Inde (même s'il contient des spéculations ésotériques qui sont certainement plus tardives que le contenu des livres VI à IX) : une confirmation de ceci peut éventuellement être trouvée dans le fait que notre texte du ŚB X, 6, 1 met en scène le roi Aśvapati Kaikeya, dont le nom même nous apprend qu'il était le souverain des Kikeya, un peuple vivant dans le *nord-ouest* de l'Inde[37]. Cet épisode où Aśvapati réfute les idées de six brahmanes du Kuru-Pañcāla à propos de la nature d'Agni Vaiśvānara n'est donc aucunement censé se dérouler dans la région du nord-est. La doctrine défendue par Aśvapati présente un caractère qui n'est que modérément novateur : certes, le roi récuse les conceptions des divers brahmanes en présence, qui identifient chacun la forme cosmique d'Agni avec une partie différente de l'univers ; mais c'est pour affirmer à la place que les parties du Tout sont en fait les divers organes de cet unique Agni Vaiśvānara, qui n'est autre que le Puruṣa ou Personne cosmique – autrement dit, pour penser la théologie sous-jacente à l'Agnicayana, Aśvapati fait retour vers la doctrine contenue dans l'hymne au Puruṣa de la ṚS X, 90. Seul apparaît à la fin de ce passage un élément spéculatif un peu plus original, à savoir l'existence d'une homologie entre le Puruṣa cosmique et l'homme individuel, en vertu de laquelle le roi conclut que les

[35] On trouve dans les textes bouddhiques anciens du canon Pāli l'idée – parallèle, mais non identique – que le véritable brahmane est l'homme dont la mentalité et le comportement sont sages, et non pas celui qui est simplement né dans la classe brahmanique. Ainsi, dans le Vāṣeṭṭha-sutta du *Sutta-nipāta* (strophes 594-656), le Buddha rencontre un jeune brahmane qui défend cette conception, et lui donne entièrement raison. Comme nous le verrons plus loin, le JB II, 55-56 garde la trace d'une procédure – présentée comme ancienne – par laquelle les *kṣatriya*, en passant un an en état de consécration, à étudier la science sacrée, pouvaient devenir des brahmanes.
[36] Voir Witzel, « On the Localization… » (1987), p. 203.
[37] Olivelle, *The Early Upaniṣads…* (1998), p. 478.

différentes parties d'Agni Vaiśvānara existent dans la tête de l'être humain : nous sommes ici sur le chemin d'une mise en équivalence de l'*ātman* de l'homme avec le Principe suprême.

Un tel texte ne semble pas pouvoir être mis en relation avec des « brahmanes urbains » du nord-est de l'Inde : il vient de l'intérieur même de l'école Śāṇḍilya, où se sont progressivement développées, au cours de la fin de la période védique, des spéculations qui confèrent à la connaissance un rôle primordial dans l'accomplissement de l'Agnicayana (voir chapitre quatre de notre première partie). Le roi Aśvapati semble assez traditionnaliste, puisqu'à l'arrivée des six brahmanes, il les emploie tous dans divers sacrifices du *soma* pour les honorer. De plus, les conceptions d'Agni Vaiśvānara qu'il rejette ici se retrouveront dans plusieurs passages spéculatifs des Upaniṣad, comme ceux qui identifient le *brahman* avec le Soleil, avec l'espace (*ākāśa*) ou avec le vent : la doctrine défendue par Aśvapati est en ce sens bien plus traditionnelle (car appuyée sur l'hymne védique du Puruṣa) que certains développements ésotériques de type upaniṣadique. Dans ces conditions, on peut se demander quel intérêt avait le rédacteur de ce texte à placer dans la bouche d'un roi la critique des idées qu'il jugeait erronées. Il n'y a certes pas de réponse évidente à cette question, mais on peut tout de même remarquer qu'au début du passage, les différents brahmanes font le constat qu'ils sont en désaccord les uns avec les autres, et qu'ils sont incapables de départager leurs conceptions opposées : or, un roi constitue justement le type de personnage qui dispose de par sa fonction de l'autorité nécessaire pour trancher les différends entre particuliers. En ce sens, il s'agissait bien pour le rédacteur de conférer une valeur décisive à la solution qu'il défend en l'attribuant au détenteur d'une autorité. Cependant, puisqu'ici le désaccord portait sur des questions de science sacrée, il nous semble que le recours à cet artifice littéraire ne pouvait avoir de sens que si, dans le contexte social réel où a été rédigé ce texte, les *kṣatriya* ne se contentaient pas d'organiser des débats « théologiques » dans leur cour, mais y prenaient également activement part eux-mêmes[38].

Ces deux passages du ŚB constituent le modèle de tous les textes ultérieurs contenant le motif du roi qui instruit un brahmane. Ils étaient certainement connus des rédacteurs des épisodes de la ChU introduits par ce même motif (puisque nous constatons que le cadre narratif du ŚB X, 6, 1 a été repris en ChU V, 11-24). Pourtant, ces textes de la ChU semblent avoir été composés dans un climat social et intellectuel extrêmement différent de celui dont témoignent les deux passages du ŚB. En effet, nous avons vu dans notre analyse de la ChU V, 3-10 que le roi Pravāhaṇa y affirmait *de façon arrogante* la supériorité des *kṣatriya* sur les brahmanes en matière de connaissance ésotérique. De même, dans la ChU V, 11-24, il y a dans l'attitude d'Aśvapati Kaikeya des traces de contestation de la tradition brahmanique qui ne figurent pas dans le passage correspondant du ŚB qui a servi de modèle. Certes, dans la ChU Aśvapati honore les brahmanes et se décrit comme un pratiquant du sacrifice védique. Mais en même temps, lorsqu'il expose la connaissance ésotérique concernant l'Agnihotra intériorisé (où l'offrande est faite aux souffles vitaux présents dans le corps), il achève son discours en des termes qui sonnent peu ou prou comme un défi lancé aux brahmanes traditionnels ignorant cette forme de rite : « celui qui offre l'Agnihotra sans savoir cela est semblable à quelqu'un qui verserait la libation sur la cendre plutôt que sur les braises »[39]. Ceci est une façon indirecte de dire à ses interlocuteurs brahmanes qu'ils ont jusqu'ici accompli l'Agnihotra d'une façon qui est équivalente à une erreur technique – ce qui, comme il est bien

[38] Cf. Bodewitz : « Apparemment les *kṣatriya* ne se tenaient pas toujours à l'écart, mais s'intéressaient à ceux des sujets qui n'étaient pas trop techniques » (« Agnihotra and prāṇāgnihotra », in *Jaiminīya Brāhmaṇa*… (1973), p. 216).

[39] V, 24, 1 : *sa ya idam avidvān agnihotraṃ juhoti yathāṅgarān apohya bhasmani juhuyāt tādṛk tat syāt*.

connu, prive le rituel de l'efficacité qu'il est censé avoir. C'est donc l'incompétence brahmanique en matière rituelle qui est ainsi soulignée (faute de posséder la connaissance requise). On remarquera également que les six brahmanes de cet épisode narratif de la ChU se sont présentés au roi avec une bûche à la main (*samit-pāṇayaḥ*), ce qui est le geste traditionnel indiquant qu'ils souhaitent se soumettre à l'initiation pour devenir ses élèves ; mais le roi semble ne pas accepter que soit célébré le rite communément en usage dans de telles circonstances, puisqu'il commence à leur dispenser son enseignement « sans les avoir initiés » (*anupanīya*) – alors que dans le texte correspondant du ŚB X qui a servi de modèle, le roi suivait au contraire l'usage traditionnel, en déclarant solennellement prendre les brahmanes pour élèves et en leur demandant de déposer leur bûche dans le feu. Il semble donc que, dans ce passage de la ChU, le personnage *kṣatriya* ne juge pas opportun de transmettre sa connaissance ésotérique en respectant les usages de la tradition brahmanique. Le Pravāhaṇa Jaivali de la ChU V, 3-10 avait d'ailleurs fait de même à l'égard d'Āruṇi. Il semble bien que ces deux textes de la ChU trahissent ainsi le fait qu'ils ne s'inscrivent pas à proprement parler dans un mode de transmission brahmanique, et qu'en ce sens le rôle qui y est donné au *kṣatriya* ne soit pas simplement une fiction littéraire : en d'autres termes, il faut ici faire l'hypothèse qu'ils ont été rédigés par un *kṣatriya*, et reflètent le fait que des membres de la classe royale s'attribuaient la paternité de certaines doctrines ésotériques – y compris en celle de la renaissance.

Ceci n'a rien d'impossible, puisqu'à l'origine ces deux textes ont vraisemblablement circulé à l'état séparé – comme les autres matériaux dont sont constitués les Upaniṣad anciennes – avant d'être rassemblés et intégrés dans une même collection. On suppose généralement que ce travail de compilation des Upaniṣad anciennes a été effectué par des brahmanes, puisque celles-ci font partie des ouvrages qui ont été transmis par les diverses *śākhā* védiques. Bien entendu, ceci débouche alors sur la question de savoir comment il se peut que des textes ayant des *kṣatriya* pour auteurs aient pu être intégrés par des brahmanes dans cette collection védique qu'est la ChU. Sur ce point, il nous semble important de partir du fait que le ChU relève du Sāma-veda : en effet, on peut montrer – sur la base des textes sāma-védiques eux-mêmes – que des *kṣatriya* ont pu, dans la période védique moyenne ou tardive, être initiés au Sāma-veda, et en conséquence avoir gardé des liens avec les écoles de cette branche du Veda, même s'ils se comportaient d'une façon qui ne respectait pas forcément les usages brahmaniques.

III. 3. B. *Témoignages de la présence de* kṣatriya *dans les écoles sāma-védiques*

Les textes des deux écoles sāma-védiques, celle des Jaiminīya et celle des Kauthuma, conservent quelques traces de la présence de *kṣatriya* dans les lignées de maîtres ayant effectivement enseigné cette branche du Veda. Ceci est particulièrement remarquable, et si quelques rares membres de la classe royale avaient accédé à ce statut particulièrement élevé (dont on pense parfois à tort qu'il était réservé aux brahmanes), on peut alors supposer que les *kṣatriya* occupant le rôle de simples disciples ayant étudié le Sāma-veda étaient notablement

plus nombreux. Il n'est pas inconcevable que les auteurs des textes de la ChU décrivant la transmission d'un enseignement en dehors du cadre brahmanique traditionnel aient pu être des membres de la classe royale qui dans leur prime jeunesse avaient occupé le statut d'élèves en Sāma-veda et qui dans la suite avaient conservé quelques liens – tumultueux sans doute – avec leur école védique d'origine. Sur ce point, rappelons-nous que l'arrogant roi Pravāhaṇa Jaivali est qualifié en ChU I, 8, 1 de « versé dans l'Udgītha » (*udgīthe kuśalaḥ*), c'est-à-dire dans la partie principale d'un *sāman,* celle qui est cantillée par l'*udgāṭṛ* (et non par ses assistants)[40].

Examinons les textes qui mentionnent les maîtres sāma-védiques d'origine *kṣatriya*. L'école Jaiminīya garde le souvenir assez précis d'un roi de la tribu des Mahāvṛṣa[41], nommé Hṛtsvāśaya Āllakeya. Le JUB III, 40, 2 le mentionne dans le *vaṃśa* (liste de de maîtres successifs) décrivant la lignée de transmission du *gāyatra-sāman*, présentant ce *kṣatriya* comme le disciple de Somaśuṣma Sātyayajñi – lequel était selon toute probabilité un brahmane. Toutefois, ses rapports avec Somaśuṣma semblent avoir été assez ambivalents, du moins si nous nous fions au témoignage du JB, qui contient deux passages différents traitant de ce sujet. Le JB II, 55-56 nous narre la manière dont Hṛtsvāśaya fit ses études védiques – rappelons à ce sujet que tout membre des trois classes supérieures devait à la fin de son enfance passer un certain temps comme *brahmacārin* ou élève vivant selon des règles strictes auprès d'une maître chargé de lui enseigner le Veda[42]. Hṛtsvāśaya fut d'abord l'élève d'un certain Dantāla Dhaumya, qui connaissait les trois Veda ; mais, ayant appris à répéter le texte du Sāma-veda auprès de ce maître, il fit ensuite une déclaration solennelle au moyen de la formule : « je vais me mettre en état de consécration pour une période d'une année » (*saṃvatsarāya dīkṣiṣye*). La suite du passage permet d'éclaircir ce début quelque peu obscur. On comprend qu'avoir appris le texte du Sāma-veda auprès d'un maître ne suffit pas à savoir le cantiller correctement pour officier comme *udgāṭṛ* dans un sacrifice, et c'est justement cette dernière compétence que le roi désire encore acquérir ; pour ce faire, il doit d'abord se soumettre à une procédure de consécration particulière en usage à son époque, qui a pour but de l'élever au rang de brahmane. Le texte explique en quoi consiste cette *dīkṣā* (appelée du terme qui sert habituellement à désigner le rite conférant le statut de sacrifiant) : « autrefois on entreprenait de poser des questions < concernant la science sacrée > en disant 'nous allons nous mettre en état de consécration pour une période d'une année'[43] (…) : on s'asseyait d'un commun accord dans le même lieu, en se demandant ouvertement les uns aux autres de se choisir et de se critiquer ; tous ceux qui étaient rassemblés entreprenaient la consécration. En cela consiste la bénédiction demandée dès le départ, en cela consiste la 'session sacrificielle' (*sattra*), à savoir qu'< à la fin > ils se lèvent en ayant transformé en brahmane celui en compagnie duquel ils ont entrepris la consécration alors qu'il était < encore > appelé un 'non-

[40] Sur les cinq parties constitutives d'un *sāman* (dont l'*udgītha* est la deuxième), voir par exemple Olivelle, *The Early Upaniṣads…* (1998), p. 538, note 2. 1. Au début de la ChU, la syllabe *oṃ* est identifiée à l'*udgītha*, parce qu'elle en constitue le début.

[41] Il s'agit d'un peuple localisé dans le nord-ouest de l'Inde, au niveau de l'actuel Penjab (Olivelle, *The Early Upaniṣads…* (1998), p. 481) Cet épisode du JB n'a donc aucun lien avec les traditions propres aux régions du nord-est.

[42] Voir les codes brahmaniques de conduite, comme par exemple Āpastamba Dharma-sūtra I, 1, 19.

[43] *atha ha sma tataḥ puropaprcchamānāś caranti, saṃvatsarāya dīkṣiṣyāmaha ity*. Le texte ne précise pas sur quoi les questions portaient. Mais on peut s'en faire quelque idée par analogie avec un passage du JUB III, 30, 6 où le roi Keśin Dārbhya, après avoir entendu parler de l'*aśarīra-gāyatra-sāman*, désire trouver un brahmane qui le connaisse pour officier comme *udgāṭṛ* dans son sacrifice : *brāhmaṇān upaprcchamānaś carati*, « il entreprend de questionner les brahmanes » en leur demandant s'ils connaissent ce *sāman*.

brahmane' »[44]. Autrement dit, un certain nombre de brahmanes et de non-brahmanes se retrouvaient ensemble pendant un an, en observant des vœux identiques à ceux qui accompagnent la pratique d'un sacrifice védique, et organisaient entre eux des joutes de science sacrée (encore appelées *brahmodya*)[45], abondamment décrites dans les Brāhmaṇa et les Upaniṣad anciennes, où l'on choisissait son adversaire et où on essayait de le prendre en défaut en lui posant des questions : ce rassemblement était considéré comme l'équivalent d'un *sattra*, c'est-à-dire d'une session de sacrifices somiques étalée sur une longue durée (ce passage du JB II, 55 est d'ailleurs inséré dans une section consacrée au *sattra* du Gavām Ayana qui se déroulait sur une année entière, et établit donc implicitement une analogie entre cette assemblée vouée à la science sacrée et le rite du Gavām Ayana). Le texte nous dit également que participer pendant une année à cette forme originale de *sattra* permettait de devenir brahmane si on ne l'était pas : il est difficile de savoir si cette affirmation doit être prise au pied de la lettre, ou si elle signifie seulement qu'on obtenait l'autorisation d'apprendre à exercer le rôle d'un officiant brahmanique au cours d'un sacrifice. On peut en tout cas faire le rapprochement avec la fin du texte du ŚB XI, 6, 2, où le roi Janaka devient considéré comme un brahmane, parce qu'il recherche et possède la connaissance de la science sacrée. A la fin de l'histoire narrée par le JB II, 55, Hṛtsvāśaya va trouver un spécialiste du Sāma-veda, Somaśuṣma Sātyayajñi, en lui disant : « je vais me mettre en état de consécration pour une période d'une année, instruis-moi, ô vénérable », ce qui, semble-t-il, constitue le gage de ce qu'il va bientôt acquérir le statut de brahmane ; Somaśuṣma l'accepte alors comme élève et lui transmet toutes les compétences techniques nécessaires pour savoir cantiller les *sāman* au cours d'un sacrifice.

Ce passage du JB II, 55 est d'une importance capitale pour notre propos, car il y est spécifié que les « non-brahmanes » qui devenaient des brahmanes en participant à ce genre spécial de *sattra* et cherchaient ensuite à se faire initier (à la pratique de la cantillation des *sāman*, comme Hṛtsvāśaya ?) étaient en fait des *kṣatriya* : « celui qui était originaire d'une famille royale (*rājanya-bandhu*) enlevait son vêtement en laine, son or et ses diamants ; ainsi il les donnait à un < maître > versé dans le Veda (*śrotriya*) et < lui > disait 'je vais me mettre en état de consécration pour une durée d'un an : instruis-moi' ; on considérait qu'on peut adresser la parole à cet homme originaire d'une famille royale »[46]. La façon dont le texte est rédigé implique (à cause de l'emploi des particules *ha sma*) que l'usage qui y est décrit était habituel dans les temps anciens : si nous prenons au sérieux le contenu de ce passage, il faudrait alors supposer que la possibilité ouverte aux *kṣatriya* d'exercer les fonctions d'un brahmane ne constituait en aucun cas une innovation datant seulement de la période védique tardive. En tout cas, le rédacteur prend la peine d'approuver explicitement cette pratique supposée ancienne, en des termes qui semblent sous-entendre qu'elle est toujours susceptible d'être mise en œuvre à son époque : « que l'on se mette donc en état de consécration en

---

[44] *atho ha sma samavasāyānyo 'nyasya varaṇam ākrośanam ānibhṛtyam anupṛcchanta āsate, te ha sma yāvantas saṃpādayanti te ha sma dīkṣante, śaśvad dhaiṣā tad āśīr eva, tat sattraṃ bhavati yat tam eva brāhmaṇaṃ kṛtvottiṣṭhanti yenābrāhmaṇoktena saha dīkṣante.* Nous suivons ici le texte de l'édition de Raghu Vira, sauf pour la partie soulignée, où nous adoptons la leçon qui est celle de la majorité des manuscrits (tels que colligés dans l'édition de Murakawa, *Das Gavāmayana-Kapitels…*, Band 2, (1997), pp. 207-208, qui pourtant choisit d'adopter une autre leçon). D'une manière générale, le texte du JB est assez mal établi, ce qui le rend parfois obscur.

[45] Sur la notion de *brahmodya*, voir Renou, « Sur la notion de *bráhman* », *Journal Asiatique* 237 (1949).

[46] *tasya ha smāsya rājaṇyabandhoś śāmūlājinaṃ maṇihiraṇyam upāvahitaṃ bhavati, tad dha sma śrotriyāyopaprahityāha saṃvatsarāya dīkṣiṣye, 'nu mā śādhīti, tasmai ha sma rājanyabandhave vaktavyaṃ manyante.*

compagnie de celui qui est appelé un non-brahmane »[47]. Ceci reflète probablement le point de vue de milieux appartenant à l'école Jaiminīya.

Tout aussi important pour notre propos est le curieux épisode narré dans le JB I, 234[48], qui met en scène la façon dont les rapports entre Hṛtsvāśaya et son maître en Sāma-veda se dégradèrent dans la suite du temps. Le roi organise un sacrifice dans lequel le rôle du *yajamāna* est occupé par son fils, et il choisit Somaśuṣma Sātyayajñi pour y officier comme *udgātṛ*. Mais la nouvelle arrive qu'une guerre vient d'éclater, et Hṛtsvāśaya doit alors s'absenter (selon toute probabilité, pour diriger son armée), en confiant son fils à son ancien maître en Sāma-veda. Il revient bientôt, victorieux, et demande à Somaśuṣma où il a placé – en tant que chantre – le sacrifice, le sacrifiant (son fils), ainsi que le bétail de ce dernier. Mais le brahmane se révèle incapable de répondre, et le roi, mécontent de ne pas savoir où Somaśuṣma a (mystiquement) envoyé son fils, décide de recommencer le sacrifice en évinçant Somaśuṣma et en jouant lui-même le rôle de l'*udgātṛ* (ce pour quoi il possédait évidemment la formation nécessaire). Le roi reproche visiblement ici à son ancien maître en Sāma-veda un défaut de connaissance ésotérique : Somaśuṣma, en tant qu'*udgātṛ*, aurait dû posséder celle-ci, pour que par son chant il soit capable de placer le sacrifiant en lieu sûr. On notera que, dans le cadre de cet épisode, le savoir en question ne présente aucun caractère novateur sur le plan doctrinal, puisque, comme nous le précise le rédacteur de ce passage du JB, Somaśuṣma aurait dû être en mesure de répondre ceci au roi : « le sacrifice est placé dans le sacrifiant, le sacrifiant dans le *Vāmadevya-sāman*, et son bétail dans le *Rathantara-sāman* »[49]. L'ensemble de ce passage est extrêmement instructif, car il nous renseigne indirectement sur la mentalité caractéristique du milieu Jaiminīya : alors que le roi s'est comporté de façon irrévérencieuse à l'égard de son maître en Sāma-veda en l'évinçant (que l'on se rappelle sur ce point de quelle vénération la tradition indienne a toujours entouré le *guru* !), le rédacteur du texte ne porte aucune attention à cet aspect de la situation ; le point important pour lui est plutôt de signaler quelle connaissance Somaśuṣma aurait dû posséder pour répondre correctement à la question posée. Autrement dit, la seule chose qui ici a de la valeur, c'est de posséder le savoir ésotérique requis ; en face de cela, les usages sociaux les plus sacrés ne pèsent rien. Ce passage représente peut-être la plus ancienne occurrence[50] où l'on voit un *kṣatriya* prendre un brahmane en défaut, mais rien n'indique qu'il s'agisse de mettre ici en scène la supériorité des membres de la classe royale en matière de science sacrée : le roi n'est pas représenté en train de révéler à Somaśuṣma le savoir qui lui manquait – c'est le rédacteur lui-même qui juge bon de préciser ce qu'il aurait fallu répondre à la question posée. N'oublions pas d'ailleurs que le roi a dû participer dans sa jeunesse à un *sattra* d'un genre spécial pour devenir assimilé à un brahmane. Le sens de l'épisode est plutôt que, pour les Jaiminīya, celui qui ne possède pas la connaissance ésotérique appropriée pour assurer le succès du sacrifice n'est pas digne de jouer le rôle de l'*udgātṛ*, fût-il un éminent brahmane, en conséquence de quoi, un Sāma-vedin qui a reçu la formation adéquate, fût-il d'origine *kṣatriya*, se sentira autorisé à le lui signifier.

Le JB II, 276 contient également une anecdote qui garde une trace de la considération dont jouissaient les membres de la classe royale chez les Jaiminīya[51]. Elle met en scène deux *brahmacārin* qui font leurs études védiques auprès d'un maître qui est lui-même un *kṣatriya*,

[47] *tasmād abrāhmaṇoktena saha dīkṣeta*.
[48] Voir la traduction de Bodewitz, in *The Jyotiṣṭoma Ritual…* (1990), pp. 131-132.
[49] *sa yat pratyavakṣyad yajamāna eva yajñaṃ pratyatiṣṭhipaṃ yajamānaṃ vāmadevye rathantare 'sya paśūn iti.*
[50] à supposer que ce passage du JB II soit antérieur aux livres de la partie supplémentaire du ŚB.
[51] Le passage a été traduit par Caland dans *Jaiminīya Brāhmaṇa in Auswahl* (1912), pp. 195-196.

et dont le texte nous dit qu'il s'appelle « Pratidarśa Vaibhāvata, roi des Śvikna »[52]. L'un des deux élèves, Mitravid, doit passer ses journées à garder les vaches appartenant au maître, tandis que l'autre, Datva, est personnellement instruit par Pratidarśa, ce qui l'amène à se montrer arrogant à l'égard de son condisciple. Une vache prend alors pitié de Mitravid et lui délivre un enseignement portant sur la « voie des dieux »[53]. Sans rancune, Mitravid partage le contenu de cette révélation avec Datva, ce qui dans le texte suscite le commentaire suivant : « c'est ainsi que celui qui est d'origine *rājanya* a le cœur plus généreux qu'un brahmane »[54] (il faut donc supposer que Mitravid était un *kṣatriya* et Datva un brahmane). L'enseignement dispensé par la vache n'a toutefois rien de particulièrement révolutionnaire : la suite du texte nous permet de comprendre qu'ici la « voie des dieux » est simplement le chemin qui mène au *svarga loka*[55], et que celui qui la connaît n'est habilité à l'emprunter que « grâce au don (*dānena*) et à l'effort ascétique (*śrameṇa*) » – lesquels sont à comprendre dans le contexte comme la rémunération versée à des officiants et le respect de la consécration entreprise par un sacrifiant, puisqu'*in fine* le passage explique que Datva et Mitravid sont tous deux montés au ciel en accomplissant des rites somiques. Le texte du JB II, 276 ne nous dit pas que Pratidarśa, le roi des Śvikna, enseignait *spécifiquement* le Sāma-veda, mais le JUB IV, 8, 7 nous parle d'un certain Pratīdarśa qui a cantillé l'*udgītha* du Gāyatra-sāman lors d'un sacrifice, et il s'agit peut-être du même personnage, qui aurait ainsi été capable d'exercer les fonctions d'*udgātṛ*. Il faut finalement remarquer que seul ce Brāhmaṇa sāma-védique qu'est le JB met en scène un étudiant de classe brahmanique qui a un maître en Veda d'origine *rājanya*, et un condisciple également *rājanya* qui lui transmet une révélation sur la « voie des dieux » obtenue de façon surnaturelle. Il semble que pour le rédacteur Jaiminīya une telle situation n'ait rien d'extraordinaire, et il ne la présente absolument pas comme un quelconque renversement d'un ordre traditionnel où les brahmanes seraient supérieurs aux *kṣatriya* en science sacrée.

Prise dans son ensemble, la littérature de l'école Jaiminīya n'affiche pas de prédilection particulière pour la scène où un *kṣatriya* questionne un brahmane dans le but de lui prouver sa supériorité en matière de connaissance sacrée ésotérique. Dans le JUB, nous trouvons bien deux passages où un membre de la classe royale interroge un (ou des) brahmanes pour le(s) mettre à l'épreuve, mais la confrontation ne tourne pas en démonstration de la supériorité du *rājanya*. En I, 38, 1, le roi Jaivali (déjà lui !) interroge Galūnas Arkṣākāyana sur l'usage des *ṛc* et des *sāman*, mais ce dernier connaît la réponse correcte. En IV, 6-7, le roi Bhageratha Aikṣvāka pose diverses questions concernant des éléments du sacrifice à un groupe de brahmanes du Kuru-Pañcāla, mais c'est apparemment dans le but de savoir s'ils sont véritablement érudits – et de fait l'un d'entre eux, Baka Dālbhya, se révèle posséder le savoir nécessaire pour trouver la solution des énigmes, en conséquence de quoi le roi le choisit comme *udgātṛ* pour un grand sacrifice ; l'ensemble du passage tourne à la glorification de Baka Dālbhya et de ses compétences en tant qu'*udgātṛ* – les mêmes, nous dit ensuite le texte du JUB, que celles possédées par un certain Pratīdarśa qui, comme nous l'avons vu plus haut, était peut-être en fait le roi des Śvikna.

---

[52] *datvaś ca ha sautemanaso mitravic ca daṃṣṭradyumnas tau ha pratidarśasya vaibhāvatasya śvaiknasya rājño brahmacārināv āsatus (…)*. On ne sait pas quelle était la localisation géographique exacte des Śvikna.

[53] Il se peut que ce passage du JB ait servi de modèle au passage de la ChU IV, 4-5 dans lequel le jeune *brahmacārin* Satyakāma Jābāla est envoyé garder les vaches par son maître, et reçoit un enseignement donné par plusieurs créatures, dont un taureau.

[54] *tasmād u ha rājanyabandhur eva brāhmaṇāt suhṛdayataraḥ.*

[55] *paśyasi vai tvam devayānaṃ panthānam, ehi svargaṃ lokam ayāveti.*

Les textes Jaiminīya nous montrent donc qu'au sein de cette école les *kṣatriya* étaient bien acceptés par les brahmanes, et leurs compétences reconnues ; on n'y voit pas de véritable trace d'une rivalité pour la supériorité en matière de savoir ésotérique. Les controverses en matière de science sacrée qui étaient susceptibles de s'élever entre eux concernaient le plus souvent des points d'interprétation du rituel, plutôt que des spéculations originales de type pré-upaniṣadique. Les Jaiminīya ont certes produit dans le JB et le JUB des doctrines novatrices à propos la destinée post-mortem, comme nous avons pu le voir dans les chapitres précédents, mais rien dans les textes de l'école ne nous indique qu'elles aient été *spécifiquement* associées à des membres de la classe royale ; on peut seulement supposer que les *kṣatriya* appartenant à cette école étaient informés des idées nouvelles ou y apportaient leur contribution tout autant que les brahmanes.

On s'attendrait à ce que la situation soit différente dans l'école Kauthuma, puisque son Brāhmaṇa principal, le Pañcaviṃśa, adopte des conceptions et un style qui sont beaucoup plus conservateurs que ceux du Jaiminīya (comme nous l'avons vu dans le chapitre six de notre première partie). Pourtant, la littérature de cette *śākhā* mentionne en deux endroits l'existence de *kṣatriya* initiés au Sāma-veda. Le PB ne manque pas de conserver le souvenir du roi légendaire Keśin Dārbhya, qui y est cité (en XIII, 10, 8), comme celui qui a composé un *sāman* et a enseigné la manière appropriée de l'entonner ; ceci sous-entend forcément que Keśin avait fait des études sāma-védiques. Et un ouvrage assez tardif consacré à exposer le lignage des maîtres de l'école Kauthuma, le Vaṃśa Brāhmaṇa, cite dans sa liste, en II, 11-12, le nom d'un *kṣatriya* par ailleurs inconnu, Vāsiṣtha Āraihaṇya *rājanya* (appartenant à la portion la plus ancienne de la lignée) : ceci trahit sans doute la présence, au moins sporadique, de membres de la classe royale au sein de cette *śākhā*. Il n'est pas invraisemblable que cela ait contribué à faire accepter l'intégration de certains textes d'origine *kṣatriya* dans la ChU, laquelle a été compilée dans l'école des Kauthuma. Cependant, comme nous l'avons vu précédemment, les deux textes auxquels nous pensons spécialement ici (l'enseignement de Pravāhaṇa Jaivali sur la renaissance, et celui d'Aśvapati Kaikeya sur l'Agnihotra cosmique) ne s'inscrivent pas dans la perspective de la transmission brahmanique traditionnelle ; dans ces conditions, il reste tout de même à expliquer comment des compilateurs qui étaient selon toute probabilité des brahmanes ont pu accepter des textes qui méprisaient leurs capacités en matière de savoir ésotérique. Sur ce point, il nous semble qu'il faut prendre en compte le fait que la ChU elle-même ne semble pas avoir joui d'une haute considération au sein de l'école Kauthuma. En effet, elle fait partie d'un ouvrage connu sous le nom de Chāndogya Brāhmaṇa (l'un des traités mineurs de l'école que les Sāma-vedin appellent malgré tout « Brāhmaṇa »), dont les deux premiers chapitres – parfois appelés Mantra Brāhmaṇa – sont consacrés à recenser les formules rituelles à employer pour des rites domestiques comme le mariage et la naissance d'un enfant ; la ChU constitue pour sa part la deuxième partie de cet ouvrage, laquelle s'étend des chapitres 3 à 10[56] – autant dire qu'elle a été reléguée dans un ouvrage hétéroclite contenant des matériaux d'importance moindre, puisque les rituels de type *gṛhya* ne possèdent pas la dignité supérieure caractéristique des sacrifices *śrauta*. La ChU a ainsi été tout à fait tenue à l'écart des principaux Brāhmaṇa de l'école, à savoir le PB et le Ṣaḍviṃśa B, au contraire de ce qu'on fait les Jaiminīya qui ont placé de JUB en appendice à leur Brāhmaṇa principal[57]. Il semble donc qu'elle ait été considérée par les Kauthuma comme un texte d'importance secondaire, qui occupait une place *marginale* – dans la mesure, peut-être, où elle donnait la parole à des modes de pensée marginaux. De fait, les matériaux qu'elle

[56] *The Upaniṣads translated by F. Max Müller*, part 1 (1879), pp. LXXXVI-LXXXVII. Voir également Renou, « Le passage des Brāhmaṇa aux Upaniṣad », *Journal of the American Oriental Society* 73 (1953).
[57] De même l'école du Yajur-veda Blanc a placé la BāU en appendice à son Brāhmaṇa principal.

contient trahissent plutôt l'influence de l'autre école sāma-védique, celle des Jaiminīya, plus ouverte aux idées novatrices. Les spéculations de la ChU ont sans doute été adoptées par des fractions minoritaires de la Kauthuma-*śākhā*, entretenant des liens avec l'école Jaiminīya.

III. 3. C. *L'apport des* kṣatriya *sāma-vedin à la doctrine de la renaissance*

Nous proposons donc l'hypothèse selon laquelle la doctrine de la renaissance – sous la forme archaïque qu'elle revêt dans le texte de la ChU V, 3-10 – aurait été originellement formulée par des *kṣatriya* initiés au Sāma-veda. La première question soulevée par cette conception est celle de savoir avec quelle école ces membres de la classe royale entretenaient des liens : était-ce celle des Jaiminīya ou celle des Kauthuma ? Nous ne disposons évidemment pas d'argument décisif permettant de trancher. A première vue, on serait tenté de privilégier la thèse d'une composition au sein de l'école Jaiminīya, puisque Pravāhaṇa Jaivali est un personnage qui apparaît dans le JUB, et que la doctrine placée dans sa bouche réemploie des matériaux issus du JB (à commencer par la *pañcāgni-vidyā*). Le texte aurait ensuite circulé à l'état séparé et aurait atteint l'école Kauthuma, avant d'être repris – en même temps que d'autres éléments de spéculations d'origine Jaiminīya – par le (ou les) compilateur(s) de la ChU. Cependant, nous avons pu voir que les *kṣatriya* jouissaient d'une haute considération au sein de l'école Jaiminīya, et semblent y avoir été bien intégrés ; d'un point de vue psychologique il ne semble pas que ceci soit favorable à l'émergence d'un esprit de revanche vis-à-vis des brahmanes tel que celui qui se manifeste dans le texte de la ChU V, 3-10. Dans cette perspective, une composition au sein de la Kauthuma-*śākhā* semble plus vraisemblable : si vraiment les cercles de cette école intéressés par les innovations spéculatives d'origine Jaiminīya y étaient peu considérés et marginalisés, on peut imaginer que les membres de la classe royale qui en faisaient éventuellement partie aient pu développer un certain ressentiment à l'égard des brahmanes Kauthuma les plus orthodoxes, jusqu'à composer un texte qui proclame la supériorité des *kṣatriya* sur les brahmanes en matière de connaissance ésotérique. Mais ceci reste évidemment de l'ordre des spéculations invérifiables.

La seconde question qui se pose ensuite est celle de savoir en quoi consiste exactement l'apport intellectuel propre aux *kṣatriya* dans la doctrine de la renaissance dont ils affirment être les détenteurs. Car enfin, même si dans la ChU V, 3-10 Pravāhaṇa Jaivali proclame haut et fort que la théorie qu'il dévoile a toujours été ignorée des brahmanes, la vérité historique est bien plus nuancée : l'enseignement placé dans la bouche du roi reste tributaire de matériaux védiques antérieurs, qui font bel et bien partie du patrimoine brahmanique – à savoir la *pañcāgni-vidyā* du JB I, 45, l'idée d'une double destinée post-mortem et d'un salut par la connaissance telle qu'exposée dans le JB I, 17-18 et 45-49, ainsi que les notions de *devayāna* / *pitṛyāna*, tout spécialement développées dans les textes atharvaniques.

Cependant la construction de la dichotomie entre une « voie des dieux » qui conduit au *brahman*, et une « voie des Pères » qui mène à la renaissance, suppose un certain nombre de remaniements importants par rapport aux conceptions contenues dans l'AS : comme nous l'avons vu précédemment, au stade final des spéculations atharvaniques sur la « voie des dieux », cette dernière est présentée comme le chemin menant le défunt au *svarga loka* (une théorie également acceptée dans le JB II, 42 et II, 276), et elle n'est pas explicitement mise en

opposition avec une « voie des Pères » qui aboutirait à un *pitṛ-loka* constituant un lieu de séjour temporaire. La genèse de la nouvelle conception du *pitṛyāna* doit assurément être mise en rapport avec la thèse apparaissant à l'époque des Brāhmaṇa tardifs, selon laquelle les Pères sont eux-mêmes mortels, à la différence des dieux : comme nous l'avons signalé dans notre première partie, on rencontre cette idée dans le texte du ŚB II, 1, 3-4, qui associe de plus le monde des Pères avec la période de l'année où le soleil se déplace vers le sud – un élément doctrinal que nous retrouvons dans la ChU V, 10. Sous l'influence de la dichotomie entre le monde des dieux et le monde des Pères, et entre les mois où le soleil va vers le nord, et ceux où il va vers le sud, on a séparé en deux parties la liste d'étapes parcourue par le défunt telle que décrite à la fin du JB I, 49[58]. En tout état de cause, il est impossible de savoir si cette nouvelle théorie synthétique du *pitṛyāna* constitue une création d'origine *kṣatriya*. Sa contrepartie, la nouvelle conception du *devayāna* (qui n'est alors plus simplement le chemin vers le *svarga loka*, mais l'itinéraire menant d'étape en étape jusqu'au *brahman* et permettant ainsi d'échapper à la renaissance), apparaît également dans un autre passage de la ChU, en IV, 15, 5-6, où elle n'est à aucun moment associée avec les *kṣatriya* : elle y est introduite par un cadre narratif de type plutôt brahmanique, puisqu'elle est enseignée par le maître védique Satyakāma Jābāla dont l'école possède les trois feux *śrauta*[59], mais la connaissance de l'*ātman* y est présentée comme ce qui *à soi seul* dirige l'initié vers le *devayāna* (à travers des étapes claires) et le délivre ainsi de la renaissance. Les deux passages de la ChU, celui de IV, 15 et celui de V, 10 sont ici tributaires d'une source commune, mais seul le second d'entre eux met en relation la doctrine des « deux voies » avec les membres de la classe royale, ce qui ne nous permet pas de déterminer si l'auteur de cette source était un *kṣatriya*.

Enfin, l'idée même d'une renaissance, comme nous avons essayé de le montrer dans les parties précédentes, était vraisemblablement associée dans les idées brahmaniques antérieures – quoique d'une manière qui restait tout à fait *implicite* – avec les notions de *punar-mṛtyú* et d'épuisement des effets du sacrifice au cours de l'existence post-mortem. Il n'y pas de raison particulière de penser que ce type de spéculations pré-upaniṣadiques sur la fin de l'existence céleste, présent dans les Saṃhitā du Yajur-veda Noir et les Brāhmaṇa tardifs, ait pu avoir des auteurs *kṣatriya* – même si, il est vrai, la première occurrence de la notion de « remort » apparaît dans le contexte de ce rituel proprement royal qu'est l'Aśvamedha (en TB III, 9), ce qui trahit peut-être un intérêt précoce des *rājanya* pour le thème de l'affranchissement à l'égard de *punar-mṛtyú*.

La comparaison avec les spéculations antérieures concernant l'existence post-mortem permet cependant de mieux faire apparaître quels sont les deux éléments proprement nouveaux de la doctrine archaïque de la renaissance. D'une part, l'accent se déplace de la « remort » vers la renaissance : il est même particulièrement remarquable que la description du *pitṛyāna* placée dans la bouche de Pravāhaṇa Jaivali ne mentionne aucun phénomène de *punar-mṛtyu* qui mettrait un terme à l'existence céleste des défunts et enclencherait le processus de leur redescente vers la terre ; lorsque le texte de la ChU V, 10, 3 énonce

[58] Rappelons que les étapes de la liste du JB I, 49 sont le feu, la fumée, la nuit, le jour, la quinzaine claire, la quinzaine sombre, et le mois. Dans la ChU V, 10, le *devayāna* comprend la flamme, le jour, la quinzaine claire, les six mois où le soleil va vers le nord, et l'année (nous omettons la fin) ; le *pitṛyāna* comprend la fumée, la nuit, la quinzaine sombre, les six mois où le soleil va vers le sud, et le monde des Pères.

[59] Ce Satyakāma Jābāla revêt cependant dans le contexte de la ChU une dimension très particulière, car en IV, 4 nous apprenons qu'il n'était probablement pas brahmane de naissance (étant né d'une union illégitime), mais que, dans sa jeunesse, il a été accepté comme élève dans une école védique parce que ses qualités morales de véracité faisaient de lui un brahmane. Nous retrouvons donc ici la remise en question des modes traditionnels de la transmission brahmanique qui apparaît à plusieurs reprises dans la ChU, sans toutefois que celle-ci soit placée dans la bouche d'un personnage *kṣatriya*.

sobrement qu'« ils reviennent par le même chemin qu'à l'aller » (*athaitam evādhvānaṃ punar nivartante yathetam*), il n'est pas dit que c'est suite à une « remort », ou que c'est là une forme de « remort » ; corrélativement, l'entrée dans le *pitṛyāna* n'avait pas été présentée comme une « naissance » à une nouvelle existence (céleste). La doctrine archaïque de la renaissance expose en détail les étapes du voyage de retour sur terre et le processus d'incarnation dans une nouvelle matrice : pour ce faire, elle réinterprète le texte de la *pañcāgni-vidyā* comme la description de la redescente du défunt vers la vie terrestre. Autrement dit, elle *change le sens* du matériau du JB qu'elle réemploie.

D'autre part, le point d'application de la doctrine du *karman* subit lui aussi un déplacement : dans les spéculations védiques antérieures, il était seulement question d'établir une corrélation de proportionnalité entre les actes rituels accomplis ici-bas et leurs résultats dans l'existence post-mortem dans le ciel ; mais dans la ChU, le retour sur terre n'apparaît plus *explicitement* comme le résultat d'un épuisement du *karman* sacrificiel dans le ciel (quoiqu'il faille tout de même supposer une croyance implicite dans un tel processus), et l'intervention de la loi du *karman* se rapporte plutôt à la nature de la renaissance obtenue à l'issue du parcours du *pitṛyāna*. Le *karman* cesse d'être lié de façon privilégiée à l'accomplissement des actes rituels pour acquérir ce qu'il est convenu d'appeler dans l'indianisme une dimension « éthique », les comportements moralement « répugnants » (*kapūya*) dont un homme fait preuve dans l'existence présente sur terre entraînant sa renaissance dans une matrice animale. Corrélativement, la pratique du sacrifice védique subit une dévalorisation radicale – qui semble en accord avec les conceptions de certaines communautés ascétiques connues des *kṣatriya*, mais tout aussi bien avec la tendance marginalement présente dans certains Brāhmaṇa tardifs à considérer que la possession de la connaissance ésotérique peut rendre superflu l'accomplissement concret des rites. La ChU ne se contente toutefois pas d'affirmer ici que le sacrifice est inutile : elle semble y voir un *obstacle* à l'affranchissement par rapport à la renaissance.

On conclura donc que seuls ces deux éléments de la doctrine archaïque de la renaissance telle qu'elle est présentée dans la ChU V, 3-10 peuvent être considérés comme des innovations introduites par un ou des penseurs *kṣatriya*. Et encore ne peut-on affirmer avec une certitude absolue que le second de ces points doctrinaux est intégralement nouveau par rapport aux idées brahmaniques antérieures : en toute rigueur, on ne peut exclure que la thèse d'une influence du *karman* sur une renaissance ait déjà été acceptée dans certains milieux brahmaniques à date pré-upaniṣadique ; comme nous l'avons signalé dans notre deuxième partie, le texte de la MS I, 8, 6, qui décrit la façon dont certains sacrifiants chutent du ciel, ajoute qu'ils retombent « ici » « chacun selon son lieu » (*yathālokam*) – ou « sa place » – et il n'est pas impossible que cette place sur terre soit ici celle qui lui est assignée en fonction d'un reste de *karman* personnel. Le problème est bien évidemment que nous ne disposons d'aucun moyen de déterminer si une telle hypothèse de lecture est correcte. Si elle l'était, il faudrait convenir qu'une telle conception brahmanique de la renaissance a été soigneusement passée sous silence, au point de n'avoir jamais été exposée dans les textes védiques. L'apport des penseurs *kṣatriya* consisterait alors essentiellement dans le fait d'avoir construit une synthèse d'idées védiques qui *amène au premier plan* le processus de la renaissance, jusque-là maintenu dans l'ombre (de façon probablement volontaire) par la tradition brahmanique.

CHAPITRE QUATRE

Conclusion de la troisième partie

Quelle que soit l'importance des éléments préparatoires figurant dans les Saṃhitā et Brāhmaṇa yajur-védiques et atharva-védiques – dont l'étude a fait l'objet de nos deux premières parties – il ne fait pas de doute que la doctrine de la renaissance, sous la forme archaïque qu'elle prend dans les premières Upaniṣad, trouve son origine directe dans certaines idées défendues par l'école sāma-védique Jaiminīya, et transmises dans deux textes qui figurent dans le livre I du JB. Dans ceux-ci, il n'est pas encore fait mention de la renaissance, en lieu et place de laquelle on trouve encore l'ancienne notion de *punar-mṛtyu* ; cependant, on y voit pour la première fois apparaître l'idée que deux destinées post-mortem divergentes s'offrent au défunt, selon qu'il est ou non en possession d'un certain savoir ésotérique sur l'origine divine de l'être humain. Sans doute, la construction d'une telle dichotomie découlait logiquement des conceptions antérieures, puisqu'à partir du moment où on affirmait l'existence d'une possible « remort » dans l'au-delà, tout en fournissant une méthode permettant de l'éviter, il s'ensuivait nécessairement une distinction entre les sacrifiants défunts qui n'ont pu échapper à ce *punar-mṛtyu*, faute d'avoir été initiés au moyen adéquat, et ceux qui au contraire ont réussi à atteindre la vie immortelle dans le monde céleste. A vrai dire, une distinction de ce genre était déjà esquissée dans le texte de la MS I, 8, 6 – sans toutefois que le rôle salvateur revienne à la possession d'une connaissance ésotérique, puisque selon ce texte, c'est l'accomplissement du rituel *śrauta* dans son intégralité qui était censé garantir que le sacrifiant n'ait pas à retomber du ciel. On trouve également la mention d'une dichotomie entre deux destinées post-mortem dans le ŚB II, 3, 3, 8-9 et X, 4, 3, 10 : dans le premier passage, il s'agit d'opposer la destinée de celui qui doit mourir « encore et encore » dans le monde céleste parce qu'il n'est pas délivré de la mort, et celle du sacrifiant qui offre l'Agnihotra en possédant la connaissance appropriée, et échappe ainsi à la mort répétée ; dans le second texte, le contraste est entre les initiés à l'Agnicayana, qui atteignent l'immortalité, et ceux qui ignorent ce rite, et deviennent « encore et encore » la proie de la mort, c'est-à-dire (selon l'interprétation que nous avons adoptée dans notre première partie) que leur existence céleste est constamment soumise à ce processus de destruction qu'est le passage du temps. En tout état de cause, il n'est pas absolument certain que ces deux derniers textes soient antérieurs au JB I.

Le JB I, 17-18 et le JB I, 45-50 sont deux textes de caractère composite, tentant d'effectuer une synthèse entre divers éléments qui selon toute probabilité ont été en circulation de façon préexistante ; de ceci nous pouvons inférer qu'un courant d'intense activité spéculative à propos des modalités de la survie post-mortem, a précédé la rédaction de ces passages du JB I, qui n'en ont finalement conservé que des bribes (on peut supposer que ces spéculations ont pour l'essentiel été développées dans l'aire d'influence de l'école Jaiminīya, en relation, semble-t-il toutefois, avec les idées des Kauṣītakin). Les éléments les plus remarquables qui ont été intégrés dans les deux textes du JB I sont, d'une part, la formule *vicakṣaṇād ṛtavo*, et d'autre part, la *pañcāgni-vidyā*, qui ont pour point commun d'affirmer l'origine divine de l'homme, puisque c'est une substance somique descendant du ciel via la

pluie qui devient la semence permettant de concevoir un nouvel être humain ; il y a là deux fragments de connaissance ésotérique qui, quoiqu'analogues, ne sont pourtant pas identiques, car dans la *pañcāgni-vidyā* le liquide somique est la transformation des eaux divines situées au sommet du ciel et offertes dans le Soleil, alors que dans la strophe *vicakṣaṇād ṛtavo* le Soma est directement collecté à partir du pressurage de la Lune. La « doctrine de l'eau » affirmant que la semence humaine provient de la descente sur terre d'un liquide céleste semble également figurer dans un autre Brāhmaṇa tardif comme le KB (lequel est peut-être l'une des sources des spéculations Jaiminīya sur ce thème).

Dans le JB, en I, 18 comme en I, 50, c'est la formule *vicakṣaṇād ṛtavo* qui constitue la première partie de la connaissance salvifique nécessaire au défunt pour réussir l'examen auquel il sera soumis dans le ciel ; il pourra ainsi répondre correctement à la question « qui es-tu ? » et sera ensuite admis à monter jusque dans le monde suprême qui est celui du Soleil-Prajāpati. Le problème est ici que cette formule semble à l'origine avoir uniquement énoncé la provenance *lunaire* de l'être humain ; lorsque nos deux passages du JB la réutilisent, ils doivent alors d'une manière ou d'une autre la compléter par quelque élément qui contiendra l'idée que l'existence de l'homme dérive en dernier ressort du Soleil lui-même ; de cette façon le défunt sera autorisé à retourner à son origine première à condition qu'il en possède la connaissance exacte.

La formule *vicakṣaṇād ṛtavo* et la *pañcāgni-vidyā* seront toutes deux citées dans les textes upaniṣadiques contenant la forme la plus archaïque de la doctrine de la renaissance – car ceux-ci interprètent la « doctrine de l'eau » comme la description de la redescente sur terre du défunt voué à renaître. Mais dans le JB I la « doctrine de l'eau » n'a pas encore cette fonction : elle n'est pas liée à la renaissance, et décrit un processus qui a lieu *avant* cette vie-ci, non pas après elle ; quant à la destinée du défunt qui a échoué à l'examen céleste faute de posséder la connaissance appropriée, le JB la conçoit comme une chute suivie d'un *punar-mṛtyu*, lequel est explicitement nommé en I, 46, et reste seulement implicite en I, 18 – il est certes très possible que les rédacteurs de ces textes aient eu l'idée que la « remort » est suivie d'un retour sur terre, mais ils n'en font absolument pas mention. Sur ce point, ils se situent en parfaite continuité avec la littérature védique antérieure ; dans le sillage de celle-ci, le JB I, 18 précise d'ailleurs que le défunt ne possédant pas la connaissance nécessaire pour monter au plus haut du ciel redescend temporairement, avant même de subir *punar-mṛtyu*, dans un *dānajita loka*, un monde qu'il a gagné par les dons qu'il a précédemment effectués : ceci rejoint la doctrine antérieure suivant laquelle les *iṣṭāpūrta* s'épuisent progressivement au cours de l'existence céleste qu'ils ont d'abord procurée au défunt. En raison d'une semblable continuité avec les conceptions védiques plus anciennes (remontant jusqu'à la période des Saṃhitā), il ne paraît pas pertinent d'affirmer, comme le fait Bronkhorst, que les thèses eschatologiques du JB I ont été empruntées à une source extérieure à la tradition brahmanique puis habillées d'un « revêtement » védique (« put in a Vedic garb »)[1].

Il est particulièrement remarquable que la *pañcāgni-vidyā* du JB I, 45, bien qu'elle décrive l'origine céleste et divine de l'être humain, ne contienne aucun recours explicite à la notion d'*ātman*. Ceci peut probablement s'expliquer par le fait qu'elle conçoit l'homme comme le produit d'un processus de *transformations* successives d'une même substance, ce qui semble peu compatible avec la notion d'un *ātman* stable – même si, en un sens, cette doctrine revient à affirmer que les eaux divines constituent la *nature véritable* de l'être humain. De son côté, le texte du JB I, 17-18, qui ne contient pas d'exposé de la *pañcāgni-vidyā*, affirme en revanche que celui qui accomplit l'Agnihotra possède un *ātman* divin « dans le Soleil », qui le

[1] *The Two Sources…* (1993), pp.60-61.

rend identique au Prajāpati solaire, et auquel il s'agit de se réunir après la mort. Il s'agit ici d'un *ātman* créé par le rituel : lorsque l'on offre la libation de l'Agnihotra, c'est en fait son *ātman* (humain) que l'on verse dans cette matrice identique au monde céleste qu'est le feu *āhavanīya*, et de ce coït symbolique va alors naître l'*ātman* divin. Naturellement, comme le texte du JB I, 18 contient la formule *vicakṣaṇād ṛtavo*, il développe également l'idée que la semence humaine est d'origine divine, puisqu'elle provient du pressurage du Soma lunaire : autrement dit, le texte redouble l'idée que l'homme est fait d'une substance somique céleste en affirmant qu'il se crée un *ātman* solaire grâce au rite de l'Agnihotra ; c'est comme s'il tentait une synthèse précaire entre deux conceptions distinctes de la nature divine de l'être humain.

L'identification des origines védiques de la notion d'*ātman* excède les limites de la présente étude, mais on peut tout de même signaler qu'il s'agit là d'un problème extrêmement obscur, dans la mesure où il semble que les spéculations upaniṣadiques aient été préparées par des idées provenant de *plusieurs* traditions distinctes.

D'un côté, il y a une conception cosmico-ontologique de l'*ātmán* qui apparaît déjà dans de rares hymnes de l'AS. En X, 2, 29-32 (recension Śaunaka, avec un parallèle Paippalāda), dans un contexte où le *bráhman* est considéré comme un pouvoir cosmogonique omnipénétrant, on assiste à la première évocation du thème de « la citadelle du *bráhman* » (*bráhmaṇo púr*), qui contient une cassette (*kóśa*) lumineuse (identifiée, semble-t-il, au Soleil) ; celle-ci abrite un « être prodigieux qui consiste dans l'*ātmán* « (*yakṣá ātmanvát*) ; comme elle a « neuf portes », cette citadelle a la forme d'un homme (avec un corps à neuf orifices), lequel est en première apparence le Puruṣa cosmique – mais en vertu d'une identification entre le macrocosme et le microcosme, cette cassette pourrait tout aussi bien désigner un être humain ordinaire (ce qui est précisément la doctrine développée dans le texte de la ChU VIII, 1 lorsqu'elle s'inspirera de cet hymne atharvanique). En X, 8, 43-44, l'AS Śaunaka reprend l'expression *yakṣá ātmanvát* et décrit l'*ātmán* en des termes quasi-upaniṣadiques (il est « sans désir » (*akāmá*), « sage » (*dhī́ra*), « immortel » (*am̐ṛta*), « existant par lui-même (*svayaṃbhū́*) », « dépourvu de vieillissement » (*ajára*), etc…), mais on ne peut pas être absolument certain que ces strophes ne constituent pas une addition tardive (en effet, elles sont les dernières de l'hymne X, 8, et manquent complètement dans le parallèle de la version Paippalāda). Les deux passages précités de l'AS contiennent l'un et l'autre l'affirmation que les « connaisseurs du *bráhman* » (*brahma-víd*) connaissent par là-même un tel *ātmán* – annonçant ainsi ce qui deviendra l'un des thèmes upaniṣadiques majeurs[2]. Il se peut que l'idée d'une identité entre le *bráhman* et l'*ātmán* soit en fait une thèse d'origine atharvanique. Mais rien dans ces spéculations de l'AS ne préfigure l'idée que l'*ātmán* divin présent dans l'être humain serait susceptible de passer par un cycle de morts et de renaissances successives. Elles semblent en fait plonger plutôt leurs racines dans l'hymne ṛg-védique qui célèbre le Puruṣa comme identique à l'univers – et la référence à la ṚS X, 90 restera encore présente à l'arrière-plan de plusieurs textes upaniṣadiques anciens – mais il est à noter que cet hymne ṛg-védique ne contient pas le terme d'*ātmán*, ni même la notion à proprement parler, qui pourraient bien être des innovations atharvaniques.

Une deuxième tradition mentionne un *ātmán* divin que l'homme se fabrique pour lui-même à travers l'accomplissement du rituel[3] ; elle est tout particulièrement illustrée par les

[2] On voit donc que, contrairement à ce qu'affirme Bronkhorst dans *Greater Magadha* (p. 28), il n'y a pas lieu d'attribuer une origine non-védique au thème de la connaissance du Soi.

[3] Sur la doctrine de l'*ātmán* dans les Brāhmaṇa, on peut consulter, de L. Silburn, *Instant et cause : le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde* (1989), pp. 74-76.

spéculations du ŚB X concernant l'Agnicayana, et on peut la résumer à l'aide de cette citation du même ouvrage, figurant en XIII, 8, 1, 17 : « quand le sacrifiant empile *agní* (= l'autel du feu, identifié à la déité du même nom), par ce rite il se construit un *ātmán* destiné au monde de l'au-delà »[4]. Un tel Soi est en réalité un corps subtil fait de la substance des *mantra* védiques employés au cours de l'édification de l'autel ; il peut de ce fait être semblable à l'*ātmán* de Prajāpati, voire s'identifier à celui-ci ; la *connaissance* des *mantra* prononcés à chaque étape du sacrifice, ainsi que leur justification symbolique, est requise pour opérer cette divinisation du sacrifiant – et celui-ci doit évidemment posséder la claire conscience du fait qu'il a ainsi acquis une nouvelle identité. Le thème de la construction d'un *ātmán* rituel est fréquemment associé dans le ŚB à celui de la victoire sur *punar-mṛtyú*. On retrouve une conception analogue dans le TB III, 10, 11, 1-2 (où figure la seule occurrence du terme *ātmán* dans les trois chapitres du TB consacrés aux formes modifiées d'Agnicayana). Le JB I, 252 contient également une doctrine approchante, qui s'insère dans le contexte de l'accomplissement de l'Agniṣṭoma : la connaissance des correspondances numériques entre les éléments des *sāman*, les subdivisions de l'année et les parties du corps, permet au sacrifiant d'obtenir dans le monde céleste un corps subtil, immanent à la totalité du temps et constitué de *mantra* rituels, qui va alors pouvoir échapper à la « remort » ; le passage ne dit pas explicitement qu'accomplir l'Agniṣṭoma en possédant ce savoir permet de se construire un *ātman* immortel, mais seulement que le sacrifiant « s'est placé lui-même (*ātmānam upasaṃdhāya*) dans les jours et les nuits, les demi-mois, les mois, les saisons, l'année », mais on pourrait aussi comprendre cette phrase comme signifiant qu'il y a « placé son *ātman* » – lequel est obtenu grâce à la connaissance associée à la cantillation des *sāman*. Quant à notre texte du JB I, 17-18, c'est à cette tradition de l'*ātman* créé dans le ciel par le sacrifice qu'il se rattache visiblement, quel que soit par ailleurs le rôle salvifique qu'il attribue à la connaissance, sans laquelle le défunt ne peut parvenir à conserver son *ātman* céleste.

Enfin, en marge des deux courants précédents, on trouve la tradition développant la « doctrine de l'eau », qui affirme l'origine divine de l'homme sans utiliser à proprement parler la notion d'*ātman*. Dans le JB I, elle intervient à la fois en 17-18 (où elle côtoie la tradition de l'*ātman* sacrificiel) et en 45-50 ; elle inspire également le ŚB XI, 6, 2. Elle aussi accorde un rôle au sacrifice, mais c'est dans la descente du liquide divin jusque sur la terre : dans la *pañcāgni-vidyā* du JB I, 45, les dieux eux-mêmes effectuent un rite cosmique grâce auquel est produite et transformée la substance aqueuse dont l'homme est issu ; dans la version modifiée de la *pañcāgni-vidyā* développée dans le ŚB XI, 6, ce sont les libations de l'Agnihotra versées par un sacrifiant humain qui montent au ciel puis redescendent pour donner naissance à un fils.

Les conceptions sotériologiques du JB I, 17-18 et 45-50 reposent sur l'idée que la connaissance de la vraie nature de l'être humain a un caractère salvifique qui permet de s'unir au Principe solaire suprême après la mort, ou tout au moins de vivre pour toujours auprès de lui dans le monde céleste suprême : par rapport aux textes brahmaniques antérieurs, le rôle dévolu à l'accomplissement des actes rituels dans l'obtention de l'immortalité tend à y diminuer au profit de l'importance attribuée à la connaissance. Cela ne signifie pourtant pas que l'accomplissement des sacrifices y soit considéré comme entièrement inutile, et encore moins qu'il soit devenu un obstacle à l'atteinte de la destination suprême. En I, 17-18, l'Agnihotra est indispensable à la « fabrication » d'un *ātman* solaire. En I, 45-50, l'accès post-mortem au monde du Soleil pourrait sembler à première vue ne pas dépendre de l'accomplissement de sacrifices particuliers, mais en réalité une lecture attentive montre que

[4] *yad vai yajamāno 'gniṃ cinute 'muṣmai tal lokāya yajñenātmānaṁ saṃskurute.*

d'après le texte de I, 47 le rituel funéraire *śrauta* est nécessaire pour que les *prāṇa* du défunt émergent du feu sacré, montent vers le ciel, et y soient ensuite rejoints par le corps transfiguré par la crémation – à la suite de quoi aura lieu l'examen qui permettra de déterminer si le défunt possède la connaissance de son origine divine. Dans les deux passages du JB I, l'immortalité auprès de la Déité solaire n'est donc accessible qu'au sacrifiant de type *śrauta*, à condition qu'il soit initié aux doctrines ésotériques appropriées. Il est vrai que les rédacteurs y affirment explicitement qu'avant de s'approcher du Principe suprême, le défunt initié est amené à se défaire de ses actes passés (bons au mauvais) ; mais cela signifie seulement que, grâce à la connaissance qu'il possède, il parvient ultimement à transcender son existence individuelle, et donc le *karman* que celle-ci a précédemment accumulé. On cesse donc ici de concevoir que la vie immortelle soit le produit d'*iṣṭāpūrta* illimités, mais les actes rituels ne sont pas encore conçus comme un obstacle à l'obtention de l'immortalité (comme ce sera le cas dans les textes upaniṣadiques où les actes rituels sont jugés incompatibles avec l'entrée dans la voie qui mène le défunt jusqu'au Principe suprême). On constate dans les deux passages du JB I, la présence sous-jacente d'une théorie selon laquelle le *karman* ne peut être détruit et doit obligatoirement porter ses fruits, puisque les actes abandonnés par le défunt initié ne sont pas annihilés mais seulement transférés à d'autres personnes (amies ou ennemies) qui feront ensuite l'expérience de leurs résultats.

Dans la mesure où les deux passages du JB I que nous avons étudiés réutilisent visiblement des matériaux antérieurs (dont l'histoire nous demeure cachée), ils apparaissent comme l'aboutissement d'un essor de l'activité spéculative concernant le thème de la destinée post-mortem, qui a dû se déployer pendant la période des Brāhmaṇa tardifs. Les spéculations de cette époque envisageaient-elles déjà de façon précise le *processus* de la renaissance ? Nous n'en saurons jamais rien avec certitude, même si la chose n'est pas impossible. C'est seulement dans le JUB qu'une première mention explicite de la renaissance apparaît dans un texte védique. Cet ouvrage est probablement postérieur au JB I, mais il ne l'est certainement pas beaucoup, et le thème de la victoire sur *punar-mṛtyu* y est encore présent en plusieurs endroits. Un unique passage du JUB développe, en III, 28, une conception de la renaissance qui est bien différente de la doctrine classique, et même de la description archaïque du *pitṛyāna* développée dans la ChU et la BāU. La renaissance y apparaît en effet comme une *possibilité* que le sacrifiant défunt a la capacité de choisir, s'il a atteint le but suprême – lequel est le monde du Soleil et de la Lune – grâce à la connaissance des étapes à parcourir au cours du voyage vers le ciel. Il a en effet conquis tous les mondes qu'il a traversés au cours de son ascension et a le pouvoir de s'y mouvoir partout selon son gré. Ce passage envisage donc le cas où le défunt aurait le désir de retourner sur terre plutôt que de rester à jamais au ciel – et il faut supposer que d'une manière ou d'une autre cette attitude correspondait à une réalité de la société de l'époque, et que la croyance dans l'existence de la renaissance y était déjà présente. Mais le texte est en même temps animé d'un balancement, car le rédacteur cite une autorité en matière de rituel sāma-védique qui considère comme insensé le souhait de revenir ici-bas après avoir gagné un séjour céleste grâce à l'effort d'accomplir des sacrifices. A aucun moment, en JUB III, 28, la renaissance n'apparaît comme une fatalité imposée par la loi voulant que l'on doive récolter le fruit de ses actes, comme ce sera le cas dans la doctrine classique ; elle n'est pas non plus conçue comme le résultat final d'un épuisement des *iṣṭāpūrta* dans le monde céleste, comme on aurait pu s'y attendre en supposant une continuité avec les idées védiques antérieures. D'ailleurs, dans le JUB la montée au ciel du sacrifiant défunt apparaît en général liée à la connaissance (plutôt qu'aux *iṣṭāpūrta*) : en III, 20-28, il semble qu'elle soit produite parce que le sacrifiant défunt connaît les déités à invoquer pour aller d'étape en étape de manière à récupérer progressivement son corps et ses facultés

vitales ; dans le reste du JUB on trouve souvent la thèse assez particulière que l'*udgātṛ*, lorsqu'il chante, envoie directement le sacrifiant dans le monde d'en-haut par le pouvoir de sa connaissance ésotérique concernant les *sāman* et la syllabe *oṃ* ; le thème ancien de la quantification des *iṣṭāpūrta* semble avoir été complètement éclipsé ici par le rôle salvifique d'une doctrine secrète – qui ne concerne d'ailleurs nullement l'*ātman* et son origine. Force est de constater que, dans la période de transition entre les Brāhmaṇa et les Upaniṣad, les développements spéculatifs nouveaux se multiplient, et qu'il y a place pour une multitude de théories divergentes. C'est dans le contexte des théories originales, propres aux milieux où a été composé le JUB, qu'il faut replacer la surprenante conception de la renaissance qui apparaît dans ce texte. Il est probable qu'au départ diverses explications de l'origine de la renaissance étaient en circulation, avant que celle qui deviendra la doctrine classique n'acquière un statut dominant et n'éclipse toutes les autres. Dans ces conditions, il se peut tout à fait qu'à l'époque du JUB aient déjà circulé des idées sur la renaissance qui annoncent celles de la ChU et de la BāU : nous avons vu qu'en III, 28 le JUB semble critiquer l'idée que l'ascension du ciel puisse mener le défunt jusqu'au *brahma-loka* – et il n'est pas complètement impossible que ce qu'il rejette alors soit une théorie du *devayāna* semblable à celle défendue dans la BāU VI, 2, 15, où la « voie des dieux » conduit jusqu'au *brahma-loka* le défunt que la connaissance (à l'exclusion des rites) a délivré de la renaissance.

C'est donc avec la ChU qu'apparaît la première occurrence dans les textes védiques d'une doctrine où la renaissance s'inscrit dans un cycle transmigratoire – si toutefois, comme nous avons essayé de le montrer, la version de la ChU est antérieure à celles de la BāU et de la KauU. Dans la mise en scène initiale de la ChU V, 3-10, la doctrine archaïque de la renaissance est placée dans la bouche d'un personnage royal, Pravāhaṇa Jaivali, qui n'hésite pas à humilier verbalement des brahmanes, et proclame avec arrogance la supériorité des *kṣatriya* en matière de connaissance ésotérique, puisque ceux-ci sont censés être les seuls à savoir comment et pourquoi les défunts non-initiés reviennent sur terre. La tonalité de cette déclaration invite à prendre au sérieux l'idée qu'à la fin de la période védique certains membres de la classe royale revendiquaient la paternité de la doctrine de la renaissance, et on peut aller jusqu'à penser que l'auteur de ce texte était lui-même un *kṣatriya*, ou tout au moins un porte-parole d'idées défendues par des *kṣatriya*. Il faut cependant aussi tenir compte du fait que l'enseignement qui est dispensé ici emprunte des matériaux au JB, qui est un texte sāma-védique, et que le personnage de Pravāhaṇa n'apparaît, en dehors de ce passage, que dans des textes sāma-védiques, où il joue le rôle d'un spécialiste des doctrines ésotériques liées aux *sāman*. Il faut supposer que les *rājanya* impliqués dans l'élaboration de la doctrine archaïque de la renaissance étaient liés aux milieux sāma-védiques, ce qui est d'autant plus probable que divers ouvrages relevant des deux branches du Sāma-veda signalent la présence de *kṣatriya* au sein de leur école. La ChU, compilée dans la Kauthuma-*śākhā*, contient une quantité non négligeable de matériaux empruntés à l'école Jaiminīya, et il est possible que la rédaction des textes ensuite rassemblés dans la ChU ait été l'œuvre de cercles marginaux au sein des Kauthuma, adeptes des idées nouvelles (d'origine Jaiminīya ou autre), et dont auraient très bien pu faire partie des *kṣatriya* intéressés par les spéculations sur la renaissance.

L'importance de l'apport proprement *kṣatriya* à la doctrine contenue dans la ChU V, 3-10 doit cependant être fortement nuancée : ce texte ne développe pas des idées entièrement nouvelles, qui seraient attribuables dans leur intégralité à son rédacteur ou à l'entourage de celui-ci, supposés appartenir à la classe royale. Au contraire, il s'agit d'un texte de synthèse, qui réunit des éléments spéculatifs d'origines diverses. Cela est directement visible dans le passage situé au début de V, 10 : il signale que deux catégories de personnes sont susceptibles d'être délivrées de la renaissance – d'une part, les initiés à la *pañcāgni-vidyā*, et d'autre part,

les ascètes qui vivent dans la forêt. Nous avons pu montrer dans ce qui précède que, pour construire sa version de la doctrine de la renaissance, le rédacteur a utilisé trois sources qu'il a tenté de réunir. La première source utilisée par le rédacteur du texte est donc la « doctrine des cinq feux » du JB I, 45 – qui n'est pas d'origine *kṣatriya* – mais ici elle a été modifiée en tenant compte du ŚB XI, 6, 2, qui contient un enseignement délivré par le roi Janaka au brahmane Yājñavalkya. Le sens même de la *pañcāgni-vidyā* est transformé par le contexte propre à la ChU, puisqu'on comprend *a posteriori* qu'ici la descente des eaux célestes sur terre représente en fait le voyage de retour vers la renaissance – une idée qui était tout à fait absente de la version de la « doctrine des cinq feux » contenue dans le JB.

La deuxième source utilisée par le rédacteur du texte de la ChU intervient immédiatement après la mention des ascètes retirés dans la forêt ; l'Upaniṣad lui emprunte la description du *devayāna* et de la partie ascendante du *pitṛyāna*. Sa préexistence par rapport à la ChU V, 10 peut se déduire du fait qu'on en retrouve une moitié (celle qui concerne la « voie des dieux ») en ChU IV, 15, dans un contexte extrêmement différent (l'enseignement transmis par le maître védique Satyakāma Jābāla à son élève Upakosala) : les deux passages de la ChU citent cette source commune, sans en faire le même usage. Celle-ci développe une théorie qui intègre visiblement des éléments issus de la section du JB I sur l'Agnihotra : elle oppose deux destinations post-mortem, l'une qui conduit à la délivrance et l'autre à la renaissance, en suivant un parcours dont les étapes sont en partie empruntées au JB I, 49. Cependant, elle remanie en profondeur les idées du JB : dans ce dernier, la séparation entre les deux itinéraires s'opère dans le ciel, après l'interrogatoire du défunt, alors que dans la deuxième source de la ChU V, 10 les deux chemins divergent dès que la mort a eu lieu ; c'est pourquoi le JB I, 49 ne comporte qu'une unique liste d'étapes menant au lieu céleste où se déroulera l'examen des défunts, tandis que dans la source utilisée par la ChU, l'énumération du JB a été scindée en deux parties, l'une comprenant les éléments clairs dont est constitué le *devayāna*, et l'autre les éléments sombres appartenant à la partie ascendante du *pitṛyāna*. Bien entendu, ni la renaissance ni l'atteinte du *brahman* ne figuraient dans le JB, qui connaissait seulement l'accès au Soleil-Prajāpati, et la « remort » dans le cas opposé. On peut raisonnablement supposer que la deuxième source utilisée par la ChU IV, 15 et V, 10 comportait une description de la descente du *pitṛyāna* mais que celle-ci n'utilisait pas la « doctrine de l'eau » : ce serait précisément la raison pour laquelle le rédacteur de la ChU V, 10, qui adhère à la *Wasserlehre*, l'a jugée insatisfaisante et a cessé de la citer quand il aborde le retour sur terre du défunt. Nous ne savons pas si cette source contenait déjà l'idée que la pratique du rituel védique empêche d'atteindre la destination suprême ; en fait, il est fortement permis de douter qu'elle ait comporté une critique du sacrifice semblable à celle figurant dans la ChU V, 10. En effet, nous avons vu précédemment qu'il est loin d'être certain qu'elle ait mentionné les ascètes forestiers comme éligibles au *devayāna*, puisque ceux-ci ne figurent pas dans l'autre texte de la ChU (celui de IV, 15) qui cite également sa description de la « voie des dieux » ; or, le texte de V, 10 place les brahmanes ritualistes voués au *pitṛyāna* en exacte opposition par rapport aux renonçants qui pratiquent le *tapas* dans la forêt ; les deux catégories d'individus forment donc un couple indissociable, et si les uns ne sont pas mentionnés par la « deuxième source » de la ChU, les autres ne doivent pas l'être non plus. En d'autres termes, il est très possible que ce soit le rédacteur de la ChU V, 10 qui ait lui-même assigné les uns à la « voie des dieux » et les autres à la « voie des Pères ». Enfin, la question se pose de savoir si cette deuxième source utilisée par la ChU V, 10 pourrait être d'origine *kṣatriya*. Sur ce point, le texte ne fournit aucun indice permettant de répondre avec certitude : nous savons seulement que son rédacteur devait d'une manière ou d'une autre être familier des textes sacerdotaux des Jaiminīya.

Une troisième source est utilisée par le rédacteur de la ChU V, 10 pour décrire l'arrivée dans la Lune des défunts qui suivent le *pitryāna* puis leur redescente vers la terre. Elle se distingue clairement de la deuxième, puisque le passage qui la cite contient la phrase : « ils reviennent par le même chemin qu'à l'aller », alors que les étapes de la montée précédemment décrite ne sont justement pas identiques, ce qui montre qu'elles ont une origine différente. La troisième source présente la descente du *pitṛyāna* sans mentionner le phénomène de *punar-mṛtyu*, et développe un exposé de type plutôt naturaliste, ne faisant pas référence à un processus de sacrifice cosmique : le défunt entre dans l'espace (*ākāśa*), et cet élément subtil constitue le point de départ d'une série de transformations physiques au cours de laquelle se forment des phénomènes de plus en plus denses et grossiers. Il semble que le rédacteur de la ChU V, 10 ait partiellement remanié cette source pour y inclure des étapes supplémentaires correspondant à certains détails du deuxième feu de la *pañcāgni-vidyā* ; n'oublions pas que *dans ce contexte* la « doctrine des cinq feux » est censée exposer les transformations par lesquels les défunts passent pour retomber sur terre : il était donc manifestement opportun de tenter d'harmoniser les contenus de la troisième source avec ceux de la première. La description naturaliste ne tente à aucun moment d'expliquer quel est le mode d'existence du défunt lorsqu'il est contenu dans l'espace, la nuée d'orage ou la pluie : on ne nous dit pas s'il est pourvu de *prāṇa*, dont il faut bien supposer la présence pour qu'il soit une créature vivante, ni s'il faut comprendre la série de transformations qu'il traverse comme un déplacement de tels *prāṇa* d'un élément physique vers un autre. Le passage ne fait pas davantage usage de la notion d'un *ātman* stable, qui est absente des différentes versions de la « doctrine de l'eau ».

La descente du *pitṛyāna* s'achève par l'entrée du défunt dans la semence qui sera émise lors d'un coït. C'est à ce point qu'intervient le passage décrivant l'entrée dans une matrice animale ou humaine, qui est associé à un exposé concernant la loi du *karman*. Nous avons vu qu'il n'est pas certain que ce passage ait déjà figuré dans la troisième source utilisée par le rédacteur de la ChU V, 10. Il se pourrait qu'il ait été ajouté par ce dernier, pour tirer les conséquences antérieurement inaperçues (ou jugées inadmissibles) de la doctrine qu'il reprend dans son texte.

Quoi qu'il en soit, la partie du texte de la ChU V, 10 qui décrit la descente du *pitṛyāna* est celle qui contient les éléments doctrinaux les plus innovants, à savoir l'accent mis sur le processus de la renaissance (en même temps que l'occultation du phénomène de la « remort ») et l'introduction de la loi du *karman* comme facteur déterminant le type de nouvelle matrice obtenue (en lieu et place de l'ancienne idée d'un *karman* sacrificiel duquel découle la durée du séjour céleste post-mortem). Ce sont de telles innovations qui sont susceptibles d'être attribuées à des auteurs *kṣatriya*. On notera cependant que rien, dans la partie de la ChU V, 10 qui utilise une troisième source pour décrire sur le mode naturaliste la redescente vers la terre, ne fournit un indice *direct* qu'il s'agisse de doctrines propres à la classe royale.

L'essentiel du texte de la ChU V, 10 a ensuite été repris dans la BāU VI, 2, laquelle constitue, selon nous, une tentative pour atténuer le caractère choquant pour les milieux brahmaniques de certaines formulations figurant dans la version de la ChU : ainsi, le comportement du roi Pravāhaṇa apparaît moins arrogant et provocateur dans la BāU que dans la ChU, et la mention de la possibilité de la renaissance dans une matrice animale a disparu (dans la recension Mādhyandina comme dans la Kāṇva, qui opèrent chacune d'une manière différente cette suppression). La version de la doctrine archaïque de la renaissance figurant dans la KauU I est également, selon nous, postérieure à celle de la ChU (quoique pas

forcément très éloignée dans le temps, du moins en ce qui concerne la KauU I, 1-2, qui constitue sa partie la plus ancienne). On y découvre une modification significative du cadre narratif initial, puisque le personnage enseignant la doctrine de la renaissance n'est plus le roi Pravāhaṇa Jaivali, mais un certain Citra Gāṅgyāyani, qui dans la tradition Jaiminīya apparaît comme un brahmane spécialiste de l'usage des *sāman* au cours des *sattra* de très longue durée. Il semble donc que la KauU, en introduisant ce changement de personnage, entende rejeter la revendication *kṣatriya* de la paternité de la doctrine de la renaissance, et proclamer qu'elle est plutôt due à des brahmanes Sāma-vedin dont Citra Gāṅgyāyani constitue la personnification. Il est en tout cas remarquable que Pravāhaṇa aussi bien que Citra soient mentionnés dans les textes védiques comme étant en lien avec des spéculations qui se rattachent au Sāma-veda : ceci suggère fortement que la conception archaïque de la renaissance – celle qui se réfère encore à la « doctrine de l'eau » – a vu le jour dans des milieux rattachés, de près ou de loin, au Sāma-veda. Pour revenir à la KauU I, 1-2, celle-ci – quoique relevant d'une école ṛg-védique – utilise majoritairement pour sources le JB I, 18 et le JB I, 50 : nous retrouvons la référence à des idées d'origine Jaiminīya qui était déjà présente dans la ChU, mais qui est ici encore plus marquée (ainsi on voit réapparaître la scène où le défunt est soumis à un interrogatoire dans le ciel et doit répondre au moyen de la formule *vicakṣaṇād ṛtavo*), peut-être dans le but de souligner le lien entre la doctrine de la renaissance et la tradition brahmanique antérieure. Néanmoins, la KauU I, 2 reprend de façon très concise l'essentiel des idées novatrices contenues dans la ChU, à savoir la redescente des défunts sur la terre par l'intermédiaire de la pluie, et leur renaissance en fonction de la loi du *karman* (y compris dans une éventuelle espèce animale). A la différence de ce qui se passe dans la ChU, les détails du processus de la retombée sur terre ne sont pas mentionnés : ils auraient été tout à fait inutiles, puisque la KauU I, 2 n'a pas réutilisé la *pañcāgni-vidyā* dans son exposé, et n'a donc pas à proposer un schéma de descente dont les étapes présenteraient des ressemblances avec le contenu de cette doctrine du JB. Une autre différence importante est que le thème de la critique du sacrifice védique est complètement absent du texte de la KauU I : certes, la doctrine qui y est développée est que la connaissance ésotérique est nécessaire et suffisante pour être délivré de la renaissance (ce qui prive le sacrifice de tout rôle sotériologique), mais à aucun moment il n'est dit que le pratiquant des rites védiques est inévitablement voué à retourner dans une matrice terrestre, y compris animale si son *karman* l'exige. Ceci est pleinement en accord avec l'origine brahmanique (et non pas *kṣatriya*) du texte de la KauU I.

Au contraire de la ChU V, 10, la KauU I, 2 précise la nature de l'entité qui voyage jusqu'au ciel après la mort : ce sont les *prāṇa* du défunt, dont il est dit qu'ils font gonfler l'astre lunaire lorsque celui-ci les absorbe temporairement. Pas plus que dans la ChU, il n'y a dans ce passage de référence à la notion d'*ātman*, pas même lorsque le défunt, lors de son premier examen dans le ciel, proclame son unité avec la Déité lunaire. Cependant, nous avons vu qu'au texte de la KauU I, 1-2 est venue s'ajouter une section plus tardive, qui s'étend de I, 3 à I, 7, et dans laquelle, en I, 6, le terme d'*ātman* va faire son apparition : en effet, au cours de son second interrogatoire dans le ciel, le défunt doit déclarer qu'il est le Soi de tous les êtres, comme le *brahman* l'est lui-même – en présence du *brahman*, il s'identifie ainsi au *brahman*.

Au final, on peut se demander quelle valeur il faut accorder à l'attribution par la KauU de la doctrine archaïque de la renaissance à un brahmane Sāma-vedin (plutôt qu'à des *kṣatriya*). Assurément, il ressort de l'analyse précédente que celle-ci emprunte une quantité importante de matériaux et d'idées à des textes védiques, dont elle effectue une synthèse, ce qui accrédite

la thèse d'une origine purement brahmanique. Mais le texte de la ChU V, 3-10 modifie ces conceptions védiques de manière à amener au premier plan l'exposé du processus de la renaissance, jusque-là maintenu dans l'ombre (de façon probablement volontaire) par la tradition brahmanique. Nous avons de plus pu mettre en lumière que le texte de la ChU V, 10 a été construit en utilisant deux sources (la « deuxième » et la « troisième »), aujourd'hui perdues, qui ne font certes pas partie du canon védique tel qu'il est parvenu jusqu'à nous, mais dont nous ignorons jusqu'à quel point elles sont attribuables à des rédacteurs *kṣatriya* – la source que nous avons appelée « naturaliste » étant celle qui a le plus de chances d'être en lien avec des membres de la classe royale, car elle cherche à décrire en détail le processus de la renaissance, ce qui est une démarche authentiquement nouvelle par rapport à celle de la tradition brahmanique antérieure.

Quoi qu'il en soit, il faut insister sur le fait que la théorie archaïque de la renaissance telle que revendiquée par les *kṣatriya* dans la ChU V, 3-10 ou la BāU VI, 2, étant étroitement solidaire de la « doctrine de l'eau », ne fait pas usage de la notion d'*ātman* pour construire ses spéculations. Ceci la distingue assurément de ce qui deviendra la forme *classique* de la doctrine de la renaissance, telle qu'elle fait son apparition dans un texte comme celui de l'enseignement dispensé par le brahmane Yājñavalkya au roi Janaka dans la BāU IV, 4 – passage qui présente selon nous certains aspects tardifs pouvant faire suspecter son caractère post-bouddhique. Mais un examen plus attentif du contenu de la ChU prise dans son ensemble nous montre que la notion de renaissance n'y est pas cantonnée au seul texte de V, 3-10, qui est attribuable à un rédacteur *kṣatriya* : nous avons vu qu'elle apparait aussi en IV, 15, 5, où il est dit que la connaissance de l'*ātman* permet d'accéder au *devayāna* et d'échapper au « retour dans la condition humaine » ; ce texte de la ChU IV, 15 cite également ce que nous avons appelé la « deuxième source » de la ChU V, 10, et il est vraisemblable que ces deux passages de la ChU partageant une source commune ont été rédigés plus ou moins à la même époque. Or, en IV, 15, la notion de renaissance figure déjà à côté de celle d'*ātman* ! On pourrait à première vue se demander pourquoi connaître la nature du Soi permet de s'affranchir de la nécessité de renaître, mais en fait le texte de la ChU IV, 15, 1 nous fournit les indications pour formuler la réponse : c'est parce que l'on sait que l'*ātman* est identique au *brahman* immortel (en conséquence de quoi on peut cesser de s'identifier à son être mortel)[5]. C'est d'ailleurs pourquoi cette équivalence est immédiatement précédée (en IV, 14, 3) par la promesse qu'une telle connaissance du Soi divin permet d'échapper aux conséquences du mauvais *karman* : de fait, elle permet de ne plus se considérer soi-même comme l'auteur des actions accomplies. Comme le contexte de ce passage de la ChU est celui d'un enseignement dispensé dans une école védique par le « brahmane » Satyakāma Jābāla, on peut en tirer la conclusion qu'au début de l'ère upaniṣadique certains milieux brahmaniques pouvaient déjà adhérer à l'idée d'un cycle transmigratoire et d'une délivrance par la connaissance de l'*ātman* – anticipant ainsi considérablement sur ce qui deviendrait dans la suite la doctrine classique de la renaissance. Par contre, à la différence de ce qu'on rencontre dans la version de la doctrine de la renaissance revendiquée par les *kṣatriya*, il n'y a en ChU IV, 15, 5 aucune description précise du phénomène de la renaissance.

Il nous faut donc supposer que circulaient déjà, au tout début de l'époque upaniṣadique, plusieurs types de conceptions spéculatives contenant la notion de renaissance, certaines qui avaient été mises en forme par des *kṣatriya* (en recourant à la « doctrine de l'eau » pour

[5] Le texte de IV, 15, 1 présente d'abord en ces termes l'*ātman* : « Il est l'immortalité, l'absence de crainte, il est *brahman* » (*etad amṛtam abhayam etad brahmeti*). Puis, à partir de 15, 2, est abordée la description des résultats produits par la connaissance de cet *ātman*, qui culmine en 15, 5 avec l'exposé du voyage post-mortem à travers le devayāna, menant à la délivrance à l'égard de la renaissance.

décrire en détail le processus de la renaissance) et d'autres qui avaient plus probablement une origine brahmanique (et ne comportaient pas une telle description). La ChU n'en a conservé que deux témoignages isolés – qui entretiennent tous un lien avec des matériaux issus du JB I, c'est-à-dire avec une tradition sāma-védique. Quant à la KauU, elle a tenté de récupérer dans une sphère purement brahmanique la version de la doctrine de la renaissance défendue par certains milieux *kṣatriya*, et le rédacteur de la KauU I a sans doute été d'autant plus motivé à le faire que lui aussi se réclamait des traditions spéculatives sāma-védiques du JB, quoiqu'il appartienne lui-même à une école ṛg-védique (à moins, bien sûr, que le texte figurant dans KauU I n'ait été à l'origine rédigé en dehors de cette *śākhā*, et ensuite repris dans l'Upaniṣad que celle-ci a compilée).

CONCLUSIONS GÉNÉRALES

Nous avons tenté, dans ce qui précède, de dégager les étapes par lesquelles se sont progressivement construites les conceptions de l'existence post-mortem dans la tradition védique, jusqu'à l'émergence finale de la théorie de la renaissance. Le point de départ chronologique adopté ici a été le dixième *maṇḍala* de la Ṛg-veda Saṃhitā, car c'est dans ce dernier livre de la collection d'hymnes, habituellement considéré comme le plus tardif du recueil, que sont développées pour la première fois dans la littérature védique des spéculations concernant une survie par-delà la mort terrestre. Ceci laisse évidemment ouverte la question de savoir quelles sont les causes de l'apparition de ce type de conceptions à ce moment précis de l'histoire des populations indo-aryennes. Dans sa thèse de doctorat[1], S. Converse a avancé l'idée que la croyance dans une survie post-mortem aurait été introduite sous l'influence de la culture propre aux populations autochtones déjà présentes en Inde avant l'installation des immigrants indo-aryens. Ce genre de théorie spéculative reste impossible à étayer et présente donc un intérêt limité. En revanche, il est remarquable que les livres de la couche la plus ancienne de la ṚS (II à IX) conservent la trace d'un culte dédié aux *pitṛ́* ou ancêtres déifiés, qui survivent au ciel auprès des dieux. Il n'y a pas de sens à prétendre, comme le fait Converse[2], que les *pitṛ́* seraient des divinités pré-aryennes qui auraient été par la suite intégrées dans le culte védique : en effet, les « Pères » sont souvent présentés dans la ṚS comme les ancêtres plus ou moins mythiques des grandes familles indo-aryennes, ayant introduit les rites sacrificiels à l'aube des temps[3] ; ils sont si étroitement liés à la religion védique qu'il est invraisemblable de leur supposer une origine étrangère. La ṚS professe donc la croyance, à date ancienne, dans la *possibilité* d'une survie post-mortem – même si celle-ci n'est pas le lot ordinaire promis aux sacrifiants qui effectuent les rites somiques, lesquels procurent une « immortalité » (*amṛ́ta* ou *amṛtatvá*) consistant seulement dans une longue vie terrestre, ou dans le prolongement de son existence actuelle à travers celle d'un fils. A titre d'exception, la partie la plus ancienne de la ṚS conserve la trace d'un groupe de personnages mythiques, mais d'origine humaine, les Ṛbhu, qui en III, 60 sont dits avoir gagné – parce qu'ils ont les premiers forgé avec habileté les instruments du culte – une « immortalité » qui semble bien consister dans une vie céleste semblable à celle des dieux : ils ont en effet complètement acquis la divinité (*devatvá*) leur permettant de recevoir les offrandes des hommes en compagnie des dieux.

Le dixième *maṇḍala* de la ṚS introduit à date plus tardive un certain nombre de notions-clés qui sont essentielles pour la compréhension des origines de la doctrine de la renaissance, même s'il ne contient pas déjà l'affirmation de l'existence de la renaissance elle-même, contrairement à la thèse défendue par J. Jurewicz. Ainsi l'hymne X, 18 mentionne pour la première fois la notion d'*iṣṭāpūrtá* : ce composé désigne les « sacrifices (aux dieux) et dons pieux (aux officiants) », effectués sur terre lors de l'accomplissement des rites védiques, et qui montent au ciel où ils sont placés en réserve pour le bénéfice du sacrifiant ; le contenu précis de la notion n'est pas davantage explicité dans ce passage de la ṚS, mais l'usage de l'expression dans les textes ultérieurs permettra de comprendre que les actes rituels accomplis sur terre possèdent une continuation dans le ciel, laquelle a pour effet d'y produire la survie du sacrifiant défunt ; on discerne ici une anticipation de certaines caractéristiques de la notion

[1] *The Historical Significance of the First Occurrences of the Doctrine of Transmigration in the Early Upaniṣads* (1971).
[2] Op. cit. (1971), p. 139.
[3] Voir par exemple Keith, *The Religion and Philosophy of the Vedas and Upanishads* (1925), part I, chap. 14.

de *karman*, qui dans la théorie classique englobe *à la fois*, désignées par un vocable *unique*, l'action et la force subtile qui la prolonge de manière à provoquer des résultats en retour. Ainsi, après sa mort terrestre et sa crémation, le sacrifiant monte rejoindre ses *iṣṭāpūrtá* dans le monde supérieur et s'y unit à un corps céleste, lumineux, qui est prêt pour lui là-haut, et dans lequel il va pouvoir mener une nouvelle existence auprès de Yama, roi des *pitṛ́*. Dans la ṚS, il n'y a pas d'indication claire que les ancêtres aient un séjour complètement distinct de celui des dieux, car ces deux catégories d'êtres sont supposées vivre dans le domaine cosmologique le plus élevé, le « sommet du ciel » (*paramá vyòman*), qui est situé au-delà de la voûte céleste.

La ṚS X introduit aussi deux notions qui connaîtront ultérieurement une grande fortune, celles de « voie des dieux » (*devayā́na*) et de « voie des Pères » (*pitṛyā́na*). Mais ces deux chemins ne désignent pas encore, comme cela sera le cas dans les Upaniṣad anciennes, deux destinations post mortem opposées, et pour l'instant ils ne sont même pas systématiquement présentés comme formant une véritable paire. Dans la ṚS X (et aussi dans certains hymnes de la partie ancienne de l'AS), le *pitṛyā́na* est bien la voie par laquelle le sacrifiant défunt monte auprès des ancêtres, mais le *devayā́na* est le chemin emprunté par les offrandes pour se rendre auprès des dieux auxquels elles ont été faites lors de sacrifices.

Il est remarquable que dans les hymnes du dixième *maṇḍala* de la ṚS on ne trouve pas trace de la question de savoir si la vie céleste que le sacrifiant défunt va mener auprès des ancêtres aura ou non une durée indéfiniment prolongée. On ne s'est pas représenté la possibilité d'une fin de l'existence céleste post-mortem, et c'est sans doute pourquoi on ne ressent pas le besoin de déclarer que celle-ci n'en a pas. Le terme *amṛ́ta* n'est toujours pas utilisé pour désigner la vie céleste gagnée par les défunts. Une exception intéressante se trouve dans l'hymne IX, 113, 8, où le poète-voyant prie pour que le Soma le rende « immortel là où se trouve la lumière impérissable » : le livre IX de la ṚS est une anthologie d'hymnes dédiés au dieu Soma, qui sont susceptibles d'avoir été retirés d'autres *maṇḍala* dont ils auraient d'abord fait partie ; en conséquence ils sont difficiles à dater, mais comme le passage de IX, 113 aborde le thème de la survie post-mortem du sacrifiant, il est raisonnable de placer sa composition dans la proximité temporelle des hymnes du livre X. Il contient toutefois une innovation par rapport à ceux-ci puisqu'il envisage explicitement une durée indéfiniment prolongée pour l'existence céleste que le sacrifiant souhaite obtenir. En un sens, le poète ne fait que demander pour lui-même la faveur jadis accordée aux Ṛbhu lorsqu'ils ont été élevés au statut de divinités. L'hymne IX, 113 atteste ainsi la présence, au moins marginale, dans certains milieux ṛg-védiques, d'une croyance dans l'immortalité post-mortem. C'est seulement à date ultérieure que ce type d'usage du terme *amṛ́ta* commencera à se répandre dans l'AS (dont les spéculations semblent avoir été développées dans la continuité de la ṚS X) et dans l'AB qui est le Brāhmaṇa ancien relevant du Ṛg-veda.

Les prodromes de la formation de la doctrine de la renaissance n'ont pu s'annoncer qu'avec l'émergence de la problématique de la durée de l'existence post-mortem dans le ciel. Mais la réforme instaurant le culte *śrauta*, succédant de peu à la période où ont été composés les hymnes ṛg-védiques les plus récents, semble n'avoir d'abord apporté en elle-même que peu d'évolution concernant les représentations de la survie dans l'au-delà, si ce n'est probablement l'idée (attestée dans tous les ouvrages védiques exposant le rituel solennel) que la destination post-mortem visée par le sacrifiant est désormais le *svargá lokáḥ*, ou séjour lumineux des dieux, à l'exclusion de toute référence à Yama et aux *pitṛ́* – ce qui rend alors possible une distinction claire entre le monde des dieux et celui des ancêtres. Parmi les textes védiques dédiés au rituel *śrauta*, les plus anciens qui nous soient parvenus sont situés dans la

MS du Yajur-veda Noir, mais ils ne trahissent guère l'existence de réflexions sur la durée de la vie céleste post-mortem. Tout au plus voit-on, dans la section de la MS III traitant du sacrifice du Soma, apparaître l'idée que le *yájamāna*, en raison de son état de consécration, obtient l' « union » avec les dieux ou *sā́yujya*, ce qui dans ce contexte semble vouloir dire qu'il accède à la même nature ignée qu'eux et devrait donc (bien que cette conséquence ne soit jamais explicitée) avoir accès à l'immortalité propre aux dieux.

Cependant, du côté des milieux composant les hymnes atharvaniques, on assiste à une intense activité spéculative concernant l'existence post-mortem et la notion d'*iṣṭāpūrtá* ; à la différence des textes du culte *śrauta*, on continue à se référer à Yama et au *pitṛ-loká*. Il est difficile de dater les hymnes de l'AS traitant de ces sujets, car ils sont susceptibles d'avoir été composés à diverses époques avant d'être finalement rassemblés dans un même recueil. Quoi qu'il en soit sur ce point, c'est à la fois dans les deux recensions de l'AS, et dans certains passages de la KS du Yajur-veda Noir (postérieurs à leurs parallèles dans la MS) que l'on voit apparaître l'idée décisive qui permettra de concevoir la possibilité d'une renaissance : on y expose certains rites qui permettent d'éviter que les *iṣṭāpūrtá* ne dépérissent ou s'épuisent dans le ciel, un tel phénomène de dépérissement étant exprimé au moyen de dérivés de la racine sanskrite *KṢI*. Il semble qu'ici les *iṣṭāpūrtá* soient conçus comme la source de la nourriture que le sacrifiant défunt absorbera pour soutenir son existence céleste ; il importe donc qu'il ait toujours là-haut de tels aliments à sa disposition ; mais au fur et à mesure qu'en mangeant, il consomme dans le ciel le fruit de ses actes pieux, ce dernier va s'épuiser en proportion. L'AS et la KS s'efforcent donc de conjurer cette menace en proposant une méthode permettant au sacrifiant d'obtenir une *ákṣiti*, ou « absence de dépérissement » – un terme qui a souvent été traduit par « impérissabilité » mais qui revêt peut-être un sens plus concret comme celui de « réserve inépuisable de nourriture ». Les rites qui permettent de parvenir à un tel résultat sont, pour l'AS, les Sava-yajña, et pour la KS, le sacrifice de la Nouvelle Lune et de la Pleine Lune. Dans les deux cas, la procédure décisive est l'offrande d'un *odaná* ou brouet de riz à un groupe de quatre brahmanes.

Dans l'AS, le rite du Sava-yajña est entièrement centré sur la remise de l'*odaná*, souvent accompagné d'une victime animale, et suivi de leur consommation par les brahmanes récipiendaires ; ce plat de riz symbolise la nourriture que Prajāpati a fait rituellement cuire au commencement des temps, et d'où est née l'immortalité ; le sacrifiant qui en fait don a normalement part à cette immortalité, mais un hymne atharvanique cherche à s'en assurer en ajoutant une prière qui demande explicitement qu'une telle offrande « ne s'épuise pas ». La victime sacrificielle, quant à elle, est déclarée « illimitée », parce qu'elle est identifiée au Puruṣa cosmique sacrifié lors de la création du monde, et elle ne dépérit donc pas dans le monde de l'au-delà au fur et à mesure qu'elle y est consommée. Dans la KS, l'*odana* joue seulement le rôle de rémunération remise aux officiants principaux lors du rituel *śrauta* de la Nouvelle Lune et de la Pleine Lune, mais il est la part du sacrifice spécialement consacrée à Prajāpati, et il doit être distribué en quantité illimitée, puisque le Progéniteur est lui-même l' « illimité » – en ce sens, il est conçu comme une offrande dont la nature illimitée permet aux *iṣṭāpūrta* correspondant à ce sacrifice de posséder cette même caractéristique ; c'est vraisemblablement pour cette raison qu'ils peuvent être la source d'une *akṣiti* ou réserve de nourriture inépuisable. A une date un peu ultérieure, les spéculations de la KS sont reprises presque à l'identique dans la TS : cette autre Saṃhitā du Yajur-veda Noir donne des explications plus claires sur le rôle de l'offrande de l'*odaná* comme source d'une nourriture céleste inépuisable et lui assigne une place plus importante dans l'architecture du sacrifice (sans toutefois mentionner le thème de l'illimitation).

Ainsi, nous rencontrons dans ces textes une ébauche archaïque de théorie du *karman* : les actes rituels et les résultats qui en procèdent étant mutuellement indissociables au point d'être désignés par un même terne, les seconds sont *exactement proportionnels* aux premiers ; et ces effets positifs de l'accomplissement du sacrifice qui sont précisément quantifiés s'épuisent au fur et à mesure que l'agent en jouit. Nous voyons donc ici comment une réflexion sur les résultats des rites védiques a pu donner naissance à une première conception de la loi du *karman*. Cependant, celle-ci ne prend pas encore en compte de façon exactement symétrique la question des effets des actions mauvaises. L'AS contient bien des spéculations concernant la rétribution de tels agissements, mais elle ne l'envisage pas encore sous l'aspect quantitatif : selon les passages, une action mauvaise produit soit une destruction pure et simple des *iṣṭāpūrtá* (qui n'est jamais modulée d'une quelconque façon), soit une existence infernale post-mortem (dont on ne dit jamais que la durée est proportionnelle aux méfaits commis), soit peut-être aussi une éventuelle chute du ciel (interrompant la vie céleste gagnée par les actes pieux).

La doctrine suivant laquelle les *iṣṭāpūrtá* sont susceptibles de s'épuiser au fur et à mesure que le sacrifiant défunt poursuit son existence céleste appelle bien évidemment la redoutable question de savoir ce qu'il advient de lui lorsque les effets de ses actes pieux ont été complètement consommés et qu'il ne dispose plus de nourriture pour s'alimenter dans le *svargá loká*. Cette éventualité n'est décrite ni dans l'AS ni dans la KS / TS, mais on devine bien que ce n'est pas pour rien que les Sava-yajña et le rite de la Nouvelle Lune et de la Pleine Lune cherchent à l'éviter : en toute logique, la vie céleste du défunt doit s'achever lorsque celui-ci ne possède plus de nourriture pour se sustenter ; seuls les textes ultérieurs, ceux des Brāhmaṇa tardifs, s'aventureront à dire qu'une « remort » peut alors survenir dans le ciel. Il n'est pas davantage question dans les Saṃhitā d'envisager si le défunt survit d'une quelconque manière à la fin de son existence dans le monde d'en-haut. Les auteurs de ces textes n'ont pas jugé bon d'y faire figurer des spéculations concernant le sort des défunts qui auraient épuisé leurs *iṣṭāpūrtá* : ce thème n'intéressait pas en tant que tel les ritualistes de cette époque, dont le but était plutôt de trouver des solutions pour éviter que les effets des sacrifices qu'ils promouvaient ne dépérissent avec le temps.

Ceci laisse ouverte la question de savoir s'ils avaient tout de même l'idée que la fin de l'existence céleste sera suivie d'un retour sur terre. Deux textes pourraient, par exception, suggérer qu'il en est bien ainsi. Premièrement, l'hymne VI, 120 de l'AS semble envisager la possibilité que le défunt retombe du ciel par suite de ses fautes, et il n'est donc pas impossible que le même sort soit réservé à ceux qui ont épuisé leurs *iṣṭāpūrtá*. Deuxièmement, la section de la KS consacrée à la *dakṣiṇā* du sacrifice du Soma mentionne peut-être en XXVIII, 5 l'idée qu'après avoir prospéré dans l'au-delà, le sacrifiant jouit à nouveau du monde d'ici-bas – ce qui impliquerait alors de manière sous-entendue un phénomène de renaissance : le sens de ce passage reste un peu incertain, mais il est remarquable que la même section déclare également qu'on obtiendra d'autant plus de *prāṇa* ou souffle vital dans le monde céleste qu'on a fait don de têtes de bétail aux officiants du sacrifice ; autrement dit, le rite a pour effet de procurer une force vitale qui est quantifiée, mais qui reste de toute façon finie, si grande soit-elle, ce qui doit logiquement impliquer qu'elle ne peut procurer une vie céleste sans fin. Ce passage de la KS ne propose aucun procédé pour rendre inépuisables les *iṣṭāpūrta* du sacrifice somique, et la conséquence semble justement en être – si l'interprétation que nous proposons est exacte – que le *yajamāna* ayant accompli ce rite est voué à finalement retourner sur terre[4].

[4] Cependant, comme nous l'avons vu, cette même KS ne dit rien de semblable à propos du rite de la Nouvelle Lune et de la Pleine Lune.

Dans la littérature védique disponible datant de la période où se sont constitués les matériaux de l'AS et des Saṃhitā du Yajur-veda Noir, les indications sur la durée de l'existence céleste restent finalement peu nombreuses et plutôt allusives. Outre les Sava-yajña dans l'AS et le sacrifice de la Nouvelle Lune et de la Pleine Lune dans la KS et la TS, qui permettent d'échapper à l'épuisement des *iṣṭāpūrtá*, certains rituels sont parfois présentés, au moins indirectement, comme susceptibles de procurer une vie céleste qui ne finit pas. Ce sont ceux dont l'un des résultats est appelé *sā́yujya* ou « union » post-mortem avec une divinité ou l'ensemble des dieux. Ainsi, l'Agnicayana dans la KS et la TS permet au sacrifiant d'obtenir le *sā́yujya* avec le Soleil ; ceci n'est cependant mentionné qu'au détour de l'exposé d'un détail du rite – autant dire que l'idée n'est pas mise en valeur. De son côté la MS, en un unique passage, fait du *sā́yujya* avec les dieux le fruit du sacrifice du *soma*, ce qui n'a pas d'équivalent dans la KS ni dans la TS. Globalement, on constate que les textes de cette époque qui mentionnent le *sā́yujya* ne font jamais référence à la problématique du dépérissement des *iṣṭāpūrtá*, qui ne semble pas encore très répandue. On peut raisonnablement supposer que leurs auteurs ritualistes considèrent l'obtention d'un tel *sā́yujya* comme un résultat définitif, qui n'est pas voué à prendre fin. Cette hypothèse est en tout cas vérifiée avec certitude dans le cas des Ṛg-vedin qui ont composé l'AB : en effet, dans ce Brāhmaṇa ancien, ils affirment indifféremment que le sacrifice du Soma confère au sacrifiant un corps subtil *immortel* ou un *sāyujya* avec les dieux ; c'est la première fois qu'un texte de la période védique moyenne emploie le terme « immortalité » à propos de la vie céleste procurée à des êtres humains par l'accomplissement du sacrifice.

Les textes où le thème de la quantification des *iṣṭāpūrtá* et de leur épuisement progressif dans le ciel fait sa première apparition ne semblent pas particulièrement liés à la zone du nord-est de l'Inde, qui, selon Bronkhorst, était le foyer de la culture du Grand Magadha. La KS a été composée au nord-ouest du sous-continent, dans une région qui s'étend de la partie orientale du Panjab jusqu'au Kurukṣetra[5], et qui recouvre ce centre de l'orthodoxie brahmanique ancienne qu'était le royaume des Kuru. L'AS, dans sa recension Paippalāda, est originaire du Kurukṣetra, tandis que sa recension Śaunaka a connu une rédaction finale au Pañcāla[6]. S'il y a eu (comme il est probable) des contacts entre Atharva-vedin et Yajur-vedin dans le cadre de l'élaboration des idées nouvelles, elles ont dû avoir lieu de façon privilégiée dans le territoire des Kuru, ce qui situe leur émergence au cœur géographique de l'orthodoxie brahmanique.

Vers la fin de l'époque où les matériaux des Saṃhitā du Yajur-veda Noir ont été composés, on assiste à deux innovations significatives. D'abord, la doctrine du dépérissement des *iṣṭāpūrtá* gagne la MS, puisque la section de cet ouvrage consacrée à l'Agnihotra – qui semble assez tardive – contient en I, 8, 6 la description du sort d'un sacrifiant défunt qui retombe du ciel sur la terre ; mais la MS adopte une position conservatrice en affirmant que l'accomplissement normal du rituel *śrauta* permet à lui seul d'échapper à une telle destinée, en procurant au sacrifiant des *iṣṭāpūrtá* « illimités » et « inépuisables ». Ceci équivaut à rejeter l'idée que les fruits du rite *solennel* soient d'une quelconque façon soumis au dépérissement dans l'au-delà et à limiter le phénomène d'épuisement des *iṣṭāpūrtá* aux seuls sacrifices accomplis dans le cadre du rituel *domestique*. L'intérêt de ce texte est bien entendu dans le fait qu'il affirme que certains défunts peuvent revenir sur terre après avoir séjourné dans le ciel ; cependant il ne décrit ce retour que de façon extrêmement allusive ; il nous conforte à penser que les ritualistes, lorsqu'ils mentionnaient l'épuisement de la nourriture fournie par les *iṣṭāpūrtá* dans le ciel, avaient déjà vaguement l'idée que l'existence céleste

[5] Witzel, « Tracing… » (1989), p. 115 ; « On the Localisation … » (1987), p. 182.
[6] Witzel, « The Development… » (1997), pp. 279-280.

peut avoir une fin suivie d'une renaissance sur terre, mais qu'ils s'abstenaient – volontairement peut-être – de développer des spéculations sur ce thème.

Deuxièmement, une nouvelle conception du *devayā́na* fait son apparition dans certains passages tardifs de la KS (en XL, 13) et de la TS (en V, 7, 7) consacrés à l'Agnicayana : il devient considéré comme le chemin par lequel les défunts montent au *svargá loká* rejoindre leurs *iṣṭāpūrtá* – alors que dans la conception plus ancienne il constituait la route par laquelle les offrandes sacrificielles transitent jusque vers les déités célestes auxquelles elles sont destinées. Cette doctrine semble s'inspirer de certaines spéculations atharvaniques contenues dans l'hymne VI, 123 de l'AS, où l'on décrit comment le sacrifiant défunt s'élève jusqu'au ciel en suivant la même voie que ses offrandes (la réflexion sur le *devayā́na* et le *pitṛyā́na* constitue un motif plus spécifiquement associé aux milieux atharvaniques, qui semblent avoir conçu les rapports entre ces deux notions de diverses façons). Une telle innovation rendra possible la doctrine upaniṣadique d'un *devayāna* conçu comme une destination post-mortem, opposée à celle du *pitṛyāna*. Mais on ne distingue encore aucune mention explicite d'une « voie des Pères » dans les Saṃhitā du Yajur-veda Noir, même si celles-ci connaissent en de rares passages certaines façons d'effectuer les rituels *śrauta* qui mèneront le défunt auprès des Pères plutôt qu'auprès des dieux.

Avec les matériaux rassemblés dans le TB, nous arrivons à l'orée de la période dite des Brāhmaṇa tardifs[7]. C'est dans l'avant-dernière section de cet ouvrage, consacrée au rite de l'Aśvamedha, que l'on assiste à l'apparition d'une innovation décisive pour le développement des spéculations caractéristiques des Brāhmaṇa de cette époque, et plus spécialement pour la formation de la doctrine de la renaissance : pour la première fois, un texte de rituel védique, le TB III, 9, 15, affirme explicitement qu'il existe une forme de mort dans tous les mondes, y compris dans le monde céleste, où il s'agit d'une mort de faim ; il est alors évidemment sous-entendu que ce sont les sacrifiants défunts, une fois montés au ciel, qui sont susceptibles de trépasser de cette façon – les dieux, eux, ne semblent pas menacés de subir un tel sort. Cette innovation doctrinale constitue la conséquence logique de l'idée déjà mentionnée dans la TS, à savoir que la nourriture céleste gagnée par le sacrifice s'épuise dans le monde de l'au-delà au fur et à mesure qu'elle est consommée. Mais c'est seulement au stade du TB III, 9, 15 qu'on commence à affirmer de façon explicite que l'existence céleste peut avoir une fin, et qu'en même temps on précise la nature de cette fin en employant le terme de « mort » (*mṛtyú*). Ceci rend alors possible l'apparition dans le TB III, 9, 22 (probablement plus tardif que III, 9, 15), d'une nouvelle expression pour désigner le phénomène qui met un terme à la vie céleste du sacrifiant, à savoir *punar-mā́ra*, ou « mort qui se produit de nouveau » (sous-entendu : après une première mort terrestre). Tel n'est cependant pas le terme qui sera finalement retenu et employé de façon générale dans les Brāhmaṇa tardifs : ceux-ci parleront plutôt de *punar-mṛtyú*, cette expression ayant exactement le même sens que la précédente. Un autre changement lexical notoire est que le terme *amṛ́ta* deviendra *couramment* employé pour désigner l'existence sans fin à laquelle le sacrifiant défunt accède dans le monde céleste – alors qu'antérieurement seul l'AB l'utilisait en ce sens ; bien entendu, une telle immortalité équivaudra désormais à un affranchissement à l'égard de la « remort ».

Dans la mesure où c'est à l'occasion d'un rite destiné aux membres de la classe royale, le sacrifice du cheval, que certains ritualistes de l'école Taittirīya ont été amenés à préciser leur doctrine, on peut se demander si cela ne trahirait pas le fait que des *kṣatriya* du royaume des

[7] Ceci ne s'applique pas à la dernière section du TB, qui fait partie des *aṣṭau kāṭhakāni*, et constitue un ajout postérieur au corps de l'ouvrage.

Pañcāla (où a été composé le TB) manifestaient un intérêt particulier pour les spéculations concernant la fin de l'existence céleste. Il n'est pas question de prendre au pied de la lettre la thèse défendue dans la ChU, à savoir que les *rājanya* seraient à l'origine de la thèse que les sacrifiants défunts finissent par retomber du ciel sur terre, puisqu'on en trouve déjà une trace dans la MS ; mais si celle-ci est placée par la ChU dans la bouche d'un roi des Pañcāla, c'est peut-être que certains *kṣatriya* de cette région s'y sont spécialement intéressés depuis une date ancienne, d'une manière qu'il n'est pas possible de préciser davantage.

L'importance du rôle joué par la région du Pañcāla dans l'élaboration des idées nouvelles à propos de la destinée post-mortem doit être tout particulièrement notée : les membres de l'école Taittirīya ont probablement pu y côtoyer ceux de la Śāṇḍilya, lesquels ont, au cours de la période des Brāhmaṇa tardifs, donné un large développement aux spéculations sur la « remort » et les moyens de lui échapper par l'Agnicayana – cette dernière école ayant ensuite migré vers l'est et transmis ses textes canoniques aux Yajur-vedin qui ont compilé le ŚB. De plus, il est probable que l'école sāma-védique des Jaiminīya ait été à l'origine fixée dans le Pañcāla, où aurait eu lieu, selon l'hypothèse de Witzel, la composition de ses textes les plus anciens[8], avant qu'elle ne se déplace ultérieurement vers une région située un peu plus au sud, au-delà de la rivière Yamunā, qui est celle où a eu lieu la composition du JB tel que nous le connaissons ; or l'école Jaiminīya a largement contribué aux innovations doctrinales concernant la destinée post-mortem – même si celles-ci sont assez tardives, il semble que cette *śākhā* ait continué à garder des liens avec le Pañcāla. Ce dernier apparaîtrait ainsi comme la région du Madhyadeśa à partir de laquelle se sont diffusées les idées sotériologiques qui ont inspiré les spéculations des Brāhmaṇa tardifs. Pas plus que les analyses précédentes concernant l'époque des Saṃhitā yajur-védiques et atharva-védiques, ceci ne va dans le sens de l'importation d'idées issues d'une culture spécifique au nord-est de l'Inde telle que celle dont Bronkhorst postule l'existence.

L'introduction de la notion d'une mort qui se produit dans le ciel constitue le point de départ d'une tradition nouvelle, qui, dans les Brāhmaṇa tardifs, affirme désormais explicitement la possibilité d'un *punar-mṛtyú* dans l'au-delà – qu'il s'agit bien entendu de parvenir à éviter par des moyens spéciaux ; cette tradition a ceci de remarquable qu'elle diverge par rapport aux idées Taittirīya dont elle tire pourtant son origine, dans la mesure où elle envisage la « remort » sans mentionner la doctrine de l'épuisement des *iṣṭāpūrtá* dans le *svargá loká* ; on n'y utilise donc plus de dérivés de la racine *KṢI*, et ce n'est pas en tentant de rendre les *iṣṭāpūrtá* impérissables qu'elle essaiera d'éviter la survenue d'une « remort » ; quand elle cherche un tant soit peu à expliquer l'existence d'un *punar-mṛtyú*, elle se contente de présenter la mort comme une puissance cosmique partout présente. Certains textes relevant de cette tradition maintiennent tout de même, comme le TB III, 9, 15, une référence implicite à la nourriture céleste : ainsi le KB XXV, 1, qui associe « faim » et « *punar-mṛtyu* », ou le JB I, 245-46, qui fait dépendre la victoire sur la « remort » de la connaissance de la *virāj* divine, laquelle est source de nourriture. Mais dans le ŚB X, composé dans l'école Śāṇḍilya et consacré au rite de l'Agnicayana, on ne mentionne quasiment plus cet aliment nécessaire à l'existence post-mortem (car le défunt qui a accompli ce rite précis n'a plus besoin de se nourrir[9]) ; le sacrifiant y échappe à *punar-mṛtyú* en construisant un autel du feu qui est identique à celui par lequel Prajāpati a rendu son être immortel ; il obtient un tel résultat parce qu'il s'identifie à cet autel, qui représente symboliquement Agni, grâce à quoi il *devient* la déité Agni et obtient un corps céleste fait de feu. Ainsi, l'immortalité est atteinte par une sorte de *sā́yujya* implicite (le terme lui-même n'étant pas employé dans le ŚB X) ; le texte ne dit

[8] « On the Localisation… » (1987), p. 195 ; « The Development… » (1997), p. 305.
[9] Voir le ŚB X, 1, 5, 4, qui est le seul passage Śāṇḍilya mentionnant la nourriture des sacrifiants défunts.

pas clairement si ce corps divin est celui de Prajāpati lui-même, ou s'il est seulement semblable à celui du Progéniteur – il n'est donc pas certain qu'on ait affaire ici à une véritable « fusion » avec la Déité suprême.

Parallèlement à cette nouvelle tradition affirmant l'existence d'une « remort » dans le ciel, d'autres passages des Brāhmaṇa tardifs continuent à se référer à l'ancienne tradition cherchant à faire en sorte que le sacrifice et ses fruits soient impérissables (ou inépuisables) dans l'au-delà. Dans ce contexte, le terme *akṣiti* semble prendre un sens un peu plus abstrait qu'à l'époque des Saṃhitā : ainsi, dans le JB II, 52, il s'insère dans l'expression *iṣṭāpūrtasya…akṣiti*, qui signifie « impérissabilité des sacrifices et dons pieux », qui peut être obtenue en offrant aux officiants une *dakṣiṇā* de dimension cosmique, qui subsiste aussi longtemps que l'univers lui-même. De même, dans les livres I et II du ŚB, qui sont d'origine Yājñavalkya, on cherche à rendre le rite (non distingué de ses fruits) *akṣayyá*, « impérissable » ou « inépuisable », en l'identifiant symboliquement au Tout qui est lui-même de nature impérissable. Plus conservateur est le KB, qui en plusieurs passages exhibe la confiance traditionnelle des Ṛg-vedin (déjà présente dans l'AB) dans la capacité du sacrifice du Soma à procurer l'immortalité, cette dernière étant désormais qualifiée d' « *akṣiti* », sans qu'il y ait besoin d'un procédé ésotérique supplémentaire pour assurer l'impérissabilité des effets du rite somique.

Vers la fin de la période des Brāhmaṇa tardifs, il arrive que *se réunissent* dans certains textes les deux traditions précédentes concernant la destinée post-mortem – celle qui affirme l'existence d'une « remort », et celle qui cherche à obtenir l'impérissabilité des effets du sacrifice. La notion de *sā́yujya* est fréquemment impliquée dans cette synthèse. Par exemple, dans le TB III, 10, 10 (qui fait partie d'un ensemble tardif, les *aṣṭau kāṭhakāni*), l'initié au feu Sāvitra (« solaire ») atteint l' « union » avec les parties du Temps représentées par les briques de l'autel ; le Soleil-Temps étant la Déité suprême qui génère toute forme d'aliment et la consume, la nourriture ne s'épuisera pas pour lui et il échappera à *punar-mṛtyú*. Le contexte permet de penser que ce *sā́yujya* constitue ici une véritable fusion avec la Divinité. Ou bien, dans le ŚB XII, 3, 4, 11, le participant à un *sattrá* doit se représenter qu'il a placé dans son *ātmán*, les dieux, les mondes et le Veda – ce qui est une forme de *sā́yujya* qui ne dit pas son nom – si bien qu'il a atteint l'impérissable et évite par là-même la « remort ». Globalement, les livres XI à XIV du ŚB, qui appartiennent à la partie supplémentaire de l'ouvrage, la plus tardive, tendent à proposer à l'occasion de la plupart des rituels des procédés ésotériques permettant d'atteindre une vie céleste qui ne finit pas. Il est donc *possible* que ceci trahisse le fait que, à la fin de la période des Brāhmaṇa tardifs, un doute sur la pérennité des effets du sacrifice se soit généralisé, au moins dans le nord-est de l'Inde : ainsi, les ritualistes de l'école Vājasaneyin qui ont compilé le ŚB auraient éprouvé le besoin de proposer systématiquement des procédés permettant de restaurer la confiance dans le pouvoir du sacrifice védique.

D'autres évolutions significatives se sont produites à la fin de la période des Brāhmaṇa tardifs. D'abord, on voit se répandre une conception cosmologique dans laquelle le ciel doit être divisé en deux parties, l'une qui est suprême et située au-delà du Soleil, et l'autre qui est composée des mondes célestes s'étendant au-dessous de celui-ci. La première est le royaume de l'immortalité, la seconde est un lieu où règne la « remort », car l'astre solaire qui est la Déité suprême, identifiée au Temps, et parfois même (dans le ŚB) à la Mort, y soumet tout à la destruction. Cette doctrine semble avoir été surtout associée aux spéculations sur l'Agnicayana – on la trouve dans le TB III, 11, 7 ou dans la partie la plus récente du ŚB X, en

5, 1-2 – ou sur l'Agnihotra – elle figure dans le JB I, 11 et le ŚB II, 3, 3, 7[10]. Toutefois, dans ces passages précis, on ne repère pas trace de l'idée qui apparaîtra dans certaines Upaniṣad anciennes, à savoir que le monde des ancêtres se trouve dans la partie inférieure du ciel, et que le chemin qui y mène les défunts non qualifiés pour l'immortalité s'appelle le *pitṛyāna* (opposé au *devayāna* qui conduit jusqu'aux dieux)[11]. Pourtant, des traces de cette conception se rencontrent déjà dans le texte (probablement un peu antérieur aux passages les plus tardifs des Brāhmaṇa) du KB V, 8 : on y mentionne, d'une part, que le sacrifiant cherche à se rendre chez les dieux plutôt que chez les ancêtres, en montant au-dessus du *pitṛ-loka*, et d'autre part, que les ancêtres ont pour part propre le « déclin » – ce qui signifie peut-être qu'ils sont destinés à mourir (ou que leurs *iṣṭāpūrta* dépérissent). De son côté le ŚB contient bien un passage, en II, 1, 3 (section de l'Agnyādhāna ou « établissement des feux »), qui mentionne la mortalité des Pères, mais il situe leur résidence au sud du ciel, celle des dieux se trouvant au nord (il n'est donc pas question ici de hauteur relative) : pendant la moitié de l'année où le Soleil se dirige vers le sud, l'astre se rend chez les ancêtres, ce qui semble préfigurer l'idée upaniṣadique que la « voie des Pères » passe par cette partie de la trajectoire du Soleil – mais dans ce passage précis du ŚB le *pitṛyā́na* n'est pas mentionné (alors qu'il l'est, sans aucune précision concernant sa nature, en XII, 8, 1). Nous voyons donc, épars dans quelques textes des Brāhmaṇa tardifs, divers éléments concernant les ancêtres, qui n'y ont pas été clairement synthétisés, et qui renvoyaient peut-être à des conceptions sur les Pères qui n'étaient pas encore universellement répandues – puisque nous ne les rencontrons justement pas dans les passages les plus récents des Brāhmaṇa qui divisent le monde céleste en deux régions, la supra-solaire et l'infra-solaire.

On note également dans les textes de la fin de l'époque des Brāhmaṇa tardifs l'apparition d'éléments doctrinaux concernant l'immortalité, qui annoncent certains développements des Upaniṣad anciennes. Ainsi, dans le ŚB XI, 5, 6, 9, le terme traditionnel de *sā́yujya* est remplacé par celui de *sātmátā*, « le fait d'avoir le même *ātmán* » (que la Déité suprême), qui indique bien qu'on a affaire à une identification complète, et annonce les spéculations upaniṣadiques définissant une équation entre l'*ātmán* de l'homme et le *brahman*. De même, dans le TB III, 10, 11, l'identité de l'initié avec le feu Sāvitra, dont il est conscient au moment de la mort, est exprimée par la formule quasi-upaniṣadique « celui-ci (l'*ātmán* solaire) je le suis ». Mais surtout, les textes assignent à la « connaissance » un rôle grandissant dans l'obtention de l'immortalité : traditionnellement, dès les Saṃhitā, l'efficacité d'un rite dépendait d'un savoir ésotérique permettant d'insérer ses éléments dans un réseau de correspondances avec les entités cosmico-divines ; mais désormais, dans les passages les plus tardifs des Brāhmaṇa, la connaissance commence à être considérée comme capable *à elle seule* de procurer à l'initié une vie céleste qui ne finira pas. Ceci apparaît en particulier dans le contexte des spéculations sur l'Agnicayana. Ainsi, selon le TB III, 10, la *connaissance* du feu Sāvitra a permis à de grands personnages du passé de gagner l'immortalité dans le monde d'en-haut ; il semble bien que ce savoir ésotérique inclue l'identité de l'initié avec le Principe

[10] La question est ici de savoir si la section du ŚB II consacrée à l'*agnihotra* est réellement à placer au nombre des parties les plus récentes de l'ouvrage. Il n'est pas possible de répondre avec certitude, sauf en ce qui concerne le fragment interpolé situé en II, 3, 3, 9.

[11] L'idée semble être présente en BāU VI, 2, 15-16, où il est dit que le *pitṛyāna* mène au monde des ancêtres puis dans la Lune, alors que le *devayāna* conduit au monde des dieux, puis au Soleil et enfin aux mondes du *brahman*. Voir aussi la Praśna U I, 9-10. La Lune, où vont des êtres mortels, est clairement située en-dessous du Soleil qui ouvre sur le monde immortel. Cependant, l'idée d'une séparation du ciel en deux parties n'apparaît pas vraiment dans la ChU, puisque le *devayāna* et le *pitṛyāna* passent tous deux par la Lune ; en particulier, le défunt qui emprunte la « voie des dieux » doit, après avoir atteint le Soleil, transiter par la Lune avant de se diriger vers le *brahman* : le schéma cosmologique sous-jacent ici n'est pas très clair, sauf que la Lune semble jouer le rôle d'un carrefour ouvrant sur deux directions (le *brahman* ou le retour sur terre).

suprême symboliquement représenté par l'autel. Et le ŚB X, 4, 3, affirme que l'immortalité (allant de pair avec la victoire sur *punar-mṛtyú*) est accessible soit par l'empilement de l'autel du feu, *soit par la connaissance* de ce rite (c'est-à-dire probablement de la signification de chaque brique en rapport avec les parties du Temps cosmique). En toute logique, il faudrait comprendre que l'accomplissement effectif du sacrifice est inutile, puisqu'il peut être remplacé par un savoir qui lui correspond ; mais les textes des Brāhmaṇa tardifs ne vont jamais jusqu'à tirer cette conséquence (sauf peut-être le TB III, 12, 9, 18[12]). En fait, il faut peut-être comprendre que le fruit de l'Agnicayana est accessible aussi bien au sacrifiant qui fait construire l'autel du feu en son nom, qu'au prêtre *adhvaryú* qui n'accomplit pas l'édification de l'autel pour sa propre personne (puisqu'il officie au bénéfice du sacrifiant), mais qui a la pleine connaissance de la nature du rite en question (en particulier, de la signification symbolique des différentes briques). D'autre part, il est remarquable que le ŚB X, 4, 3 affirme que les sacrifices védiques autres que l'Agnicayana ne conduisent pas à l'immortalité et ne permettent pas d'éviter la « remort ». Nous ne sommes donc pas très loin de l'idée que c'est la connaissance de la Déité suprême (dont la structure de l'autel reproduit symboliquement la nature) qui permet de s'affranchir de *punar-mṛtyú*. On peut raisonnablement supposer que ces spéculations tardives sur l'Agnicayana ont préparé la doctrine upaniṣadique de la disqualification des rites au profit de la connaissance, seule apte à délivrer l'homme du cycle des morts et des renaissances. Ou plutôt, il faudrait peut-être considérer qu'une même tournure de pensée, d'un côté, s'est propagée dans certains milieux ritualistes, et d'un autre côté a favorisé l'émergence de cercles spirituels voués à la seule connaissance (dont certains étaient sans doute adeptes d'une mode de vie ascétique).

Le JB I, 17-18 et 45-50 participent de cette même évolution, en accordant au savoir ésotérique concernant la nature divine de l'être humain, le pouvoir d'obtenir l'immortalité à l'initié : le défunt doit connaître une formule précise (la strophe *vicakṣaṇād ṛtavo*), et même une deuxième (exprimant son identité avec la Déité solaire) pour le texte de I, 18, et doit ensuite la (ou les) réciter au cours de son voyage dans l'au-delà, pour être admis à séjourner dans le monde du Soleil. La destinée post-mortem est ici mise en scène *de façon suivie* pour la première fois dans le corpus védique. Cependant, là aussi, tout rôle n'est pas dénié au rituel – et d'ailleurs ces deux passages du JB sont inclus dans une section consacrée à l'Agnihotra : en JB I, 17, l'*ātman* solaire qu'il s'agit de rejoindre après la mort, est généré par l'offrande du lait dans le foyer sacrificiel *āhavanīya* (à condition que le sacrifiant possède la connaissance adéquate de ce processus de génération) – l'idée d'un *ātman* immortel créé par le sacrifice et résidant dans le Soleil est à rapprocher de certaines spéculations du ŚB X sur l'Agnicayana, comme par exemple en X, 2, 4 où il est dit que ce sacrifice permet de se construire un *ātmán* identique à celui de Prajāpati[13], qui est à la fois l'Année et le Soleil ; et en JB I, 46-49, les rites funéraires de type *śrauta* constituent le facteur produisant la reviviscence des *prāṇa* et du corps de l'initié défunt, et les envoyant en direction du ciel – il est clair qu'ici on décrit la destinée de sacrifiants qui ont, de leur vivant sur terre, pratiqué le culte solennel.

Prise dans son ensemble, la doctrine défendue par le JB I concernant le rapport entre les actes (rituels ou non) et l'accès à la vie céleste immortelle, apparaît finalement assez subtile et complexe : en effet, en I, 18 comme en I, 50, le texte déclare que le défunt initié ayant réussi l'examen de passage, lorsqu'il est sur le point de parvenir à la destination suprême (c'est-à-

[12] lequel, rappelons-le, contient le passage versifié « telle est l'éternelle grandeur du brahmane (= celui qui connaît le *brahman* c'est-à-dire le Veda), elle n'est ni augmentée ni diminuée par l'action » – qui doit toutefois être récité au cours d'un sacrifice d'Agnicayana.

[13] Dans ce type de contexte, l'*ātmán* est en général conçu comme un corps de nature ignée, ou fait d'hymnes et formules védiques.

dire d'être admis à l'immortalité auprès de la Déité solaire, ou en union avec celle-ci), va alors *se défaire des actes bons ou mauvais* qu'il a accomplis au cours de son existence terrestre (c'est-à-dire du *karman* qu'il a accumulé par leur moyen), en les transférant à d'autres personnes. Il y a là une innovation sotériologique majeure qui nous rapproche de la doctrine archaïque de la renaissance telle qu'elle sera développée dans certains passages des Upaniṣad anciennes, où l'accomplissement des sacrifices est présenté comme incompatible avec l'entrée dans la voie du *devayāna* (laquelle libère de la renaissance et mène le défunt jusqu'au Principe suprême). Cependant, dans le JB, il ne s'agit sûrement pas encore d'affirmer que les actes rituels sont un obstacle à l'obtention de l'immortalité, puisqu'ils sont au contraire absolument nécessaires (accompagnés du savoir ésotérique approprié) pour qu'à sa mort l'initié puisse s'engager sur le chemin menant à la destination suprême. Parce que le défunt doit, pour franchir l'ultime étape, transcender son mode d'existence terrestre (la connaissance de sa véritable nature divine produisant précisément ce résultat *in fine*), il lui faut se défaire du *karman* qu'il a accumulé en agissant en tant qu'individu simplement humain. Ainsi l'utilité de l'activité rituelle dans le processus d'obtention de l'immortalité ne provient pas de sa capacité à produire un *karman* positif (sous forme d'*iṣṭāpūrta* illimités accumulés dans le ciel) mais plutôt de ce qu'elle rend possible le déploiement de l'effet salvifique de la connaissance, d'une façon qui est différente pour chacun des deux passages du JB I. Dans le cas précis de I, 17-18, la connaissance est ce qui confère à l'accomplissement de l'Agnihotra le pouvoir de générer un *ātman* divin dans le ciel (en projetant sur les éléments de cet acte rituel une signification surnaturelle), mais elle est aussi ce qui permet au sacrifiant de passer au-delà du moi humain qui est l'auteur des actes effectués sur terre, pour finalement s'unir au Soleil. Une conception analogue du rôle de la connaissance est également contenue dans les spéculations sur l'Agnicayana du ŚB X[14] (même si l'on n'y mentionne pas l'abandon final du *karman* accumulé sur terre) : en fait, il y a là une tentative de prolonger l'idée brahmanique antérieure selon laquelle c'est à une connaissance que le rituel védique en général doit son efficacité ; mais un seul sacrifice (dans le JB I, 17-18, l'Agnihotra ; dans le ŚB X, l'Agnicayana) est désormais privilégié, car il est réputé être le seul capable de procurer au sacrifiant initié une nouvelle identité immortelle.

Les deux textes du JB I, qui contiennent des spéculations sāma-védiques de la fin de l'époque des Brāhmaṇa tardifs, revêtent une importance toute particulière, car ils constituent l'une des sources des plus anciens passages upaniṣadiques mentionnant la doctrine de la renaissance – quoiqu'ils ne se réfèrent eux-mêmes nullement à la notion de renaissance, mais seulement à celle de « remort ». Nous avons pu montrer dans ce qui précède qu'ils sont de nature composite : ainsi lorsque tous deux citent la strophe *vicakṣaṇād ṛtavo* contenant la connaissance salvifique, ils réemploient en fait un matériau antérieur, dont nous ignorons la provenance. On entrevoit donc ici que des spéculations concernant la destinée post-mortem ont préexisté au texte du JB I, dont nous n'avons qu'une trace indirecte : il est probable qu'à la fin de la période des Brāhmaṇa tardifs la réflexion sur cette thématique s'est largement développée, mais que seule une petite fraction de celle-ci a pu parvenir jusqu'à nous ; en tout cas, il est clair qu'à cette époque la quête de l'immortalité était devenue un sujet de préoccupation majeure.

La formule *vicakṣaṇād ṛtavo* proclame en termes allusifs l'origine divine de l'être humain : il provient du ciel, et plus exactement de la déité lunaire, puisque la Lune est identique au dieu Soma et que (dans sa phase décroissante) elle est pressurée par les dieux

[14] Ceci pourrait expliquer pourquoi ce livre du ŚB ne s'intéresse pas à la recherche d'une production d'*iṣṭāpūrtá* illimités.

pour en extraire rituellement le liquide divin, lequel est alors envoyé sur terre et prend la forme de la semence humaine. Le texte du JB I, 45 contient également un passage, que la tradition appellera « connaissance des cinq feux », et qui développe une doctrine analogue (quoique pas parfaitement identique dans le détail) de manière à éclaircir les étapes de la descente du Soma vers la terre. Les eaux célestes subissent une série de transformations par lesquelles elles deviennent successivement Soma, pluie, nourriture végétale et enfin semence humaine, au fur et à mesure que ces substances sont offertes dans quatre foyers sacrificiels qui sont des entités cosmiques : *in fine*, la semence est offerte dans l'organe génital de la femme, et ainsi les eaux divines deviennent un nouvel être humain. C'est donc au terme d'un rite (de type Agnihotra) dont les entités cosmico-divines sont les éléments, que naît l'homme. On a affaire à ce que Bodewitz a appelé une *Wasserlehre* ou « doctrine de l'eau », qui attribue l'origine de l'être humain aux transformations d'un fluide descendu du ciel, et dont on peut trouver une préfiguration dans certains ouvrages antérieurs comme le KB. Il existe de plus un autre texte des Brāhmaṇa tardifs, le ŚB XI, 6, 2, qui développe une autre forme de « doctrine des cinq feux », mais à propos d'un tout autre sujet – le voyage des libations de l'Agnihotra à travers le cosmos ; son rapport avec la version contenue dans le JB reste assez obscur, cependant ce passage semble avoir été réinterprété dans la suite comme décrivant de façon occulte les pérégrinations du défunt qui monte au ciel puis redescend sur terre pour y renaître, et comme le cadre narratif est celui d'un enseignement donné par le roi Janaka au brahmane Yājñavalkya, cela a pu accréditer la thèse d'une origine *kṣatriya* de la doctrine de la renaissance.

La *pañcāgni-vidyā* du JB (discrètement influencée par celle du ŚB) sera reprise dans la ChU, où elle constituera la connaissance salvifique qu'il faut posséder pour être délivré de la nécessité de renaître (alors que dans le JB I, 45, elle ne jouait pas encore un rôle de cette sorte, car elle ne se présentait pas comme une formule susceptible d'être récitée au cours du voyage dans l'au-delà). Dans le JB I, 45-50, comme dans la ChU V, 4-10, elle est suivie de la description de la double destinée post-mortem – celle de l'individu qui ne possède pas la connaissance salvifique, puis celle de l'initié qui est autorisé à accéder au monde suprême. A certains égards, il faut donc considérer ce texte du JB comme le modèle de celui de la ChU. Mais on n'en est pas ici au stade de développement de la pensée upaniṣadique : le texte du JB I, 46, ne dit pas que le défunt ignorant est condamné à renaître sur terre, mais seulement qu'il va devoir subir la « remort » dans le ciel ; comme dans les autres textes des Brāhmaṇa tardifs, rien n'est explicité à propos de ce qui est éventuellement susceptible de se produire après le phénomène de *punar-mṛtyu*. Il est par ailleurs remarquable que la « doctrine des cinq feux » du JB I, 45, pas plus que la strophe *vicakṣaṇād ṛtavo*, ne contiennent de référence à la notion d'*ātman* : en effet, l'être humain y apparaît comme issu d'une semence qui est elle-même la transformation d'un fluide divin, ce qui ne laisse pas de place à la conception d'un *ātman* stable de l'homme. Le rôle des *prāṇa* au cours du processus n'est même pas spécifié. Dans la mesure où le texte de la ChU V, 4-10 reprendra la *pañcāgni-vidyā* et adhèrera à la « doctrine de l'eau » (tout en les intégrant dans la théorie d'un cycle des renaissances), on n'y rencontrera pas non plus la notion d'*ātman*.

Dans le JB, c'est la strophe *vicakṣaṇād ṛtavo*, issu d'une tradition antérieure, qui constitue la formule salvifique (et non la *pañcāgni-vidyā*), mais en le réemployant, les rédacteurs du JB I, 18 et I, 50 ont été confrontés à un problème incontournable : dans sa forme première, le vers assignait à l'être humain une origine lunaire, et ce dernier était donc conçu comme dépourvu de lien de filiation avec le Soleil ; or, pour le JB, la connaissance à posséder par l'initié doit permettre à celui-ci de s'élever jusqu'au monde suprême qui est celui du Soleil (et non de la Lune) ; il fallait donc trouver un procédé quelconque pour qu'elle soit formulée de manière à

attribuer à l'astre solaire le rôle de géniteur principal de l'homme. Les deux textes du JB utilisent pour ce faire une stratégie différente. En I, 18, après avoir correctement récité la strophe *vicakṣaṇād ṛtavo*, le défunt initié est conduit jusqu'au Soleil où il est interrogé sur son identité : il doit alors prononcer une *seconde formule* par laquelle il déclare qu'il n'est pas différent de la Déité suprême, le Soleil-Prajāpati, ce qui lui ouvre l'accès au monde du Soleil. Naturellement, ceci est cohérent avec l'affirmation de départ (en I, 17) selon laquelle il s'est créé un *ātman* dans le Soleil lorsqu'il accomplissait l'Agnihotra en connaissance de cause du pouvoir de ce rite. Ce passage du JB a plus spécifiquement servi de modèle à la KauU I, où le défunt doit, pour échapper à la renaissance et parvenir à l'union avec le *brahman*, prononcer d'abord la strophe *vicakṣaṇād ṛtavo* lorsqu'il parvient au niveau de la Lune, puis, une fois arrivé auprès du *brahman*, affirmer au moyen d'une seconde formule qu'il ne fait qu'un avec ce dernier. De son côté, le texte du JB I, 50 ne recourt pas à l'introduction d'une formule supplémentaire, mais – si les hypothèses que nous avons proposées dans notre troisième partie sont exactes – il opère plutôt une modification de la forme originale de la strophe *vicakṣaṇād ṛtavo* : d'abord, en lieu et place du terme *dvādaśena* (« par celui qui est fait de douze parties », à savoir l'Année lunaire), il emploie *trayodaśena* (« par celui qui est fait de treize parties », à savoir l'Année solaire), si bien que la deuxième partie de la strophe va alors signifier que c'est par le Soleil que l'être humain a été produit (comme le commentaire contenu dans le texte le spécifie d'ailleurs) ; puis le texte ajoute à la strophe un appendice qui relie le défunt initié à diverses entités cosmiques, y compris le Soleil et le jour, et lui permet de s'identifier *in fine* à la « vérité » (*satya*). Ceci est en accord avec le fait que l'ensemble du passage commençait en I, 45 avec la *pañcāgni-vidyā*, laquelle présentait le Soleil comme le premier foyer cosmique dans lequel les eaux célestes sont offertes en oblation.

Bien que le JB (pour ne rien dire du PB) ne contienne aucune mention de la renaissance, ce sont des milieux sāma-védiques qui ont commencé à intégrer explicitement cette notion dans la littérature de la tradition brahmanique. Le JUB – qui est probablement un peu postérieur au JB I, 17-18 et 45-50, et fait la transition entre la période des Brāhmaṇa tardifs et celle des Upaniṣad anciennes – est l'ouvrage védique qui a été le premier à mentionner la renaissance, en III, 28 ; ensuite, la doctrine archaïque de la renaissance (s'inspirant de la *pañcāgni-vidyā* du JB), a fait son apparition dans les Upaniṣad anciennes, avec un texte dont la ChU V, 3-10 et la BāU VI, 2 transmettent chacune leur propre version – mais nous avons essayé de montrer que c'est la ChU, compilée dans l'école sāma-védique Kauthuma, qui a ici servi de modèle au texte de la BāU ; un autre texte de la ChU mentionne également la renaissance en IV, 15, 5, sans décrire le détail du processus de redescente sur terre, mais en exposant la montée du *devayāna* de façon identique à la ChU V, 10. Cependant la conception de la renaissance développée dans le JUB III, 28 est extrêmement différente de celle figurant dans la ChU (laquelle se rapproche davantage de ce qui deviendra la doctrine classique) : en effet, dans le JUB, le sacrifiant défunt qui, grâce à sa connaissance des étapes du voyage à accomplir, a réussi à s'élever jusqu'au *loka* de la Lune et du Soleil, acquiert la capacité de se déplacer à son gré dans tous les mondes – ce qui lui permet en particulier de retourner sur terre pour y renaître dans une bonne famille, si tel est son désir. La renaissance apparaît ainsi comme une possibilité offerte à l'initié, mais pas du tout comme une nécessité imposée en raison de l'ignorance et du *karman* accumulé dans la vie précédente – comme ce sera le cas dans la ChU puis dans la théorie classique. Naturellement, un tel texte présuppose que dans l'environnement social du cercle sāma-védique où il a été composé, certains sacrifiants souhaitaient effectivement obtenir après leur mort une nouvelle existence terrestre plutôt qu'une vie qui ne finit pas dans le *svarga loka* : ceci signifie que l'idée de la renaissance était déjà connue dans la société védique ambiante, et que le retour sur terre n'y était alors pas

nécessairement vu comme une chose négative ; nous ne saurons pas exactement comment la notion s'est répandue, mais sur ce point nous devons nous rappeler qu'elle est déjà implicitement présente à l'arrière-plan du texte de la MS I, 8, 6, c'est-à-dire qu'à la fin de l'époque des Saṃhitā certains milieux ritualistes la connaissaient mais se refusaient à la mentionner explicitement dans leur texte ; autrement dit, ils acceptaient l'existence d'une éventuelle renaissance mais jugeaient inopportun de l'évoquer. Notre texte du JUB III, 28 peut rétrospectivement nous éclairer sur les raisons possibles d'un tel refus : en effet, nous y voyons le rédacteur, après avoir évoqué la capacité qu'a le défunt initié de retourner sur terre s'il le souhaite, citer une autorité brahmanique du passé pour condamner l'absurdité d'un semblable désir ; il est clair que, pour un ritualiste convaincu, le but suprême de l'accomplissement d'un sacrifice védique est de monter vivre pour toujours auprès des dieux après la mort, ce qui est assurément la meilleure forme d'existence. Ainsi, nous pouvons comprendre que les milieux sacerdotaux de l'époque des Brāhmaṇa tardifs réprouvaient probablement les spéculations sur la renaissance, car elles pouvaient fournir un aliment à la préférence de certains sacrifiants pour la vie terrestre ; les ritualistes se contentaient alors dans leurs textes de mettre en garde contre la possibilité d'une « remort » – étant entendu que la mort est une réalité que tous craignent – tout en fournissant les moyens d'éviter ce triste sort. Si notre texte du JUB sort de ce long silence, c'est peut-être qu'il était devenu impossible d'ignorer ce qui était devenu une croyance désormais bien ancrée. L'absence, dans le JUB III, 28, de la doctrine de la renaissance telle qu'elle est exposée dans la ChU IV, 15 ou V, 10, ne signifie pas qu'à l'époque celle-ci était inconnue (ou mal comprise, comme le pense Bodewitz) dans les cercles sacerdotaux sāma-védiques. Un indice de ceci figure peut-être dans un curieux détail de la description que fait le JUB de la dernière étape du voyage du défunt initié : celui-ci, une fois parvenu au Soleil, demande à poursuivre plus loin jusqu'au *brahma-loka*, mais au lieu de lui accorder ce qu'il souhaite, on le fait se mouvoir entre le Soleil et la Lune, et le texte déclare alors qu'il a atteint une limite, et qu'il ne lui est pas possible de se rendre au-delà du monde de ces deux astres ; ceci revient à dire que le *brahma-loka* est inaccessible (voire inexistant). Or dans la ChU IV, 15 et V, 10 le *brahman* (et dans la BāU VI, 2, le monde de *brahman*) est le terme suprême de la « voie des dieux », parcourue par le défunt qui possède la connaissance : il se peut donc que le rédacteur du JUB III, 28 rejette ici une théorie du *devayāna* du même type que celle exposée dans la ChU IV, 15 et V, 10, qui aurait alors déjà existé à son époque. Il nous semble raisonnable de supposer qu'à l'approche de l'ère upaniṣadique plusieurs conceptions différentes de la renaissance circulaient déjà dans la société védique (ou tout au moins dans l'entourage des milieux sāma-védiques), et que c'est seulement dans la suite que l'une d'entre elles l'a emporté sur les autres, au point de réussir à les éliminer – celle que nous appelons la théorie « classique » de la renaissance.

Pour l'heure, la ChU V, 3-10 introduit une conception que nous avons appelée dans ce qui précède « doctrine archaïque de la renaissance », laquelle développe l'idée d'un retour sur terre (implicitement cyclique) des adeptes du sacrifice védique, en recourant à une « doctrine de l'eau » inspirée du JB I, 45. L'objectif manifeste de ce texte est d'exalter la connaissance de l'origine divine de l'être humain, seule capable de délivrer de la nécessité de renaître, et de dévaloriser conjointement l'accomplissement des rites traditionnels, qui est au contraire censé conduire à la renaissance. Bien entendu, sur ce dernier point la ChU s'écarte de la section du JB I consacrée à l'Agnihotra, bien qu'elle lui emprunte le thème de la distinction entre deux destinées post-mortem opposées ; il y a là une innovation dont il importe d'élucider l'origine. Faut-il prendre au pied de la lettre le cadre narratif introduisant le texte de la ChU V, 3-10 et mettant en scène un roi du Pañcāla, qui transmet avec arrogance à un brahmane célèbre un enseignement sur la renaissance censé être détenu par les seuls *kṣatriya* ? La doctrine de la

renaissance est-elle vraiment d'origine *rājanya* ? Nous n'avons pas retenu ici la thèse défendue par Bronkhorst, selon laquelle la scène signifierait que cette théorie a été empruntée à une culture étrangère, non-védique ; ni celle d'Olivelle pour qui les rédacteurs des textes dépeignant un *kṣatriya* enseignant une doctrine ésotérique seraient des brahmanes urbains novateurs qui cherchaient à s'attirer la faveur des monarques. Dans la narration de la ChU, le personnage du roi, Pravāhaṇa Jaivali, ne semble pas avoir été choisi au hasard, puisqu'il apparaît en deux autres passages d'ouvrages sāma-védiques (une fois dans le JUB et une fois dans la ChU) où il joue le rôle d'un adepte des spéculations concernant les *sāman* ; de plus, la ChU V, 3-10 utilise largement des matériaux inspirés du JB sāma-védique ; il faut donc considérer que Pravāhaṇa représente ici un *kṣatriya* initié au Veda des mélodies, et de fait nous avons pu montrer que le JB et le JUB, mais aussi le PB et le Vaṃśa B, conservent la trace de membres de la classe royale ayant développé une compétence en cantillation des *sāman*, voire ayant été admis à enseigner cette discipline. Le sens de la scène décrite par la ChU est donc que certains *rājanya*, entretenant des liens avec les écoles sāma-védiques, ont revendiqué, au début de l'ère upaniṣadique, la paternité de la doctrine de la renaissance. Il faut cependant supposer, étant donné la tonalité critique de ce passage vis-à-vis du sacrifice, que les *kṣatriya* en question occupaient une position marginale par rapport à la *śākhā* où ils avaient antérieurement étudié le Sāma-veda, et avaient pu développer une certain ressentiment vis-à-vis des brahmanes traditionalistes ; on peut par exemple imaginer l'existence de cercles qui, en marge de l'école Kauthuma (où a été compilée la ChU), s'intéressaient aux spéculations originaires de l'école Jaiminīya, mais n'étaient pas bien acceptées par l'orthodoxie ritualiste de leur *śākhā*.

Même si on suppose que la ChU V, 3-10, qui contient l'enseignement concernant de la renaissance, a été composée par un membre de la classe royale, on ne peut évidemment pas en conclure que ce passage est dépourvu de lien avec les doctrines brahmaniques antérieures : nous avons pu montrer qu'il forme un texte synthétique qui utilise des matériaux provenant de plusieurs sources différentes, toutes reliées de près ou de loin aux doctrines du JB sur la destinée post-mortem. La première de ces sources (celle de la ChU V, 4-9) est le passage du JB I, 45 exposant la *pañcāgni-vidyā*, dont certains détails ont toutefois été modifiés sous l'influence du ŚB XI, 6, 2. Comme ce dernier texte développe aussi une forme de « connaissance des cinq feux » enseignée par le roi Janaka au brahmane Yājñavalkya, il pouvait facilement sembler à l'époque de la composition du texte de la ChU que la *pañcāgni-vidyā* est une doctrine d'origine *kṣatriya* (moyennant la supposition que la version du ŚB XI est chronologiquement première). – Mais il faut au contraire maintenir que le ŚB XI, 6, 2 interprété au sens littéral ne fait que décrire les transformations des libations de l'Agnihotra au cours de leur passage à travers cinq foyers cosmiques, et ne concerne en rien la problématique de la destinée post-mortem ; de plus, la version de la « connaissance des cinq feux » figurant dans le JB I, 45 s'en écarte considérablement, et rien dans le texte de celle-ci ne contient la moindre allusion permettant d'attribuer les idées qui y figurent à des membres de la classe royale. Dans le texte de la ChU V, 4-9, le seul élément qui puisse éventuellement avoir été apporté par des penseurs *kṣatriya*, c'est la signification nouvelle que revêt implicitement, dans le contexte, la descente des eaux célestes jusque dans la semence humaine : désormais elle est comprise comme le retour sur terre des défunts voués à la renaissance, comme il apparaîtra clairement dans la suite du passage. Ainsi, la connaissance salvifique de l'origine divine de l'homme devient indissociablement celle du processus par lequel il est susceptible de renaître ici-bas.

Le début de la ChU V, 10 développe ensuite le thème des « deux voies », et pour ce faire son rédacteur a utilisé une deuxième source (d'origine inconnue, mais commune avec la ChU

IV, 15, 5), qui affirme l'existence de deux destinées post-mortem en s'inspirant du JB I, 46 et 49-50, mais qui décrit celles-ci en utilisant les notions de *devayāna* et de *pitṛyāna* – lesquelles sont fondamentalement d'origine atharvanique mais subissent alors une réinterprétation, puisque la « voie des dieux » devient le chemin qui mène au *brahman*, et la « voie des Pères » celui qui fait succéder à la montée jusqu'au monde des ancêtres une renaissance sur terre. Ce passage de la ChU est introduit par une déclaration qui contient un élément novateur crucial : ce ne sont pas seulement les initiés à la *pañcāgni-vidyā* qui sont appelés à parcourir le *devayāna* à leur mort, ce sont aussi les ascètes qui pratiquent des austérités dans la forêt. Il apparaîtra dans la suite que, par opposition, les adeptes du sacrifice qui vivent traditionnellement dans les villages sont voués à renaître sur terre à l'issue du *pitṛyāna*. Mais il est en fait très douteux que cette mention des anachorètes forestiers et des brahmanes ritualistes ait déjà figuré dans la « deuxième source » du texte de la ChU V, 10, car la partie de celle-ci décrivant le *devayāna* est également citée dans la ChU IV, 15, 5, *sans qu'il y soit question des ascètes pratiquant le* tapas *dans la forêt*. Il semble plus logique d'attribuer la critique du ritualisme védique à l'éventuel rédacteur *kṣatriya* du texte de la ChU V, 10 plutôt qu'à la source inconnue qu'il utilise ici et dont le peu que nous savons donne l'impression qu'elle s'inscrit dans le sillage du JB I.

En effet, on constate que cette source, non seulement reprend le thème de la double destinée post-mortem, mais surtout utilise des idées du JB I, 49, en leur apportant une modification qui va dans le sens de la doctrine des « deux voies » : alors que le JB énumérait une liste d'étapes (consistant dans diverses parties du temps) parcourues par *tous* les défunts entre le bûcher funéraire et le lieu céleste où on va les examiner pour déterminer s'ils possèdent ou non la connaissance donnant accès au Soleil, la source utilisée par la ChU V, 10 a séparé les étapes claires (comme le jour ou la quinzaine de la Lune croissante) des étapes sombres (comme la nuit ou la quinzaine de la Lune décroissante), et a assigné les premières à une « voie des dieux » et les secondes à une « voie des Pères » qui sont différenciées dès la crémation (plutôt qu'à la suite d'un examen dans le ciel) – non sans en rajouter quelques autres, en particulier la « moitié de l'année où le Soleil va vers le nord » et celle « où le Soleil va vers le sud ». Cette addition nous permet de comprendre comment a pu naître l'idée de diviser en deux la liste d'étapes figurant dans le JB, et d'en attribuer une moitié à un *devayāna* menant à l'immortalité, et l'autre à un *pitṛyāna* conduisant à la renaissance : le ŚB II, 1, 3-4, associe le cours méridional du Soleil (où les jours décroissent) au monde des Pères qui sont mortels (c'est-à-dire voués à *punar-mṛtyú*), et le cours septentrional au monde des dieux immortels[15], et le KB V, 8 affirme de son côté que les Pères ont le déclin pour part propre (ce qui fait penser également à la quinzaine lunaire décroissante) ; l'opposition entre le *pitṛyāna* et le *devayāna* est par ailleurs clairement mentionnée dans le ŚB XII, 8, 1, mais malheureusement ce passage ne précise pas quelle est leur nature respective, si bien que nous ne pouvons rien savoir sur les croyances de l'école du Yajur-veda Blanc à ce sujet, ni si celles-ci ont influencé d'une manière ou d'une autre la source utilisée au début de la ChU V, 10. En revanche, nous pouvons déterminer comment les idées atharvaniques sur les « deux voies » ont dû être modifiées pour parvenir à la conception nouvelle : alors qu'à l'origine, le *devayāna* était seulement dans l'AS le chemin par lequel transitent les offrandes pour parvenir jusqu'aux dieux (ce qui permettait de le distinguer du *pitṛyāna* par lequel les défunts se rendant jusque dans le monde céleste des ancêtres), il devient conçu dans certains hymnes atharvaniques plus récents comme une véritable voie menant les défunts au ciel, ce qui empêche alors de le différencier clairement du *pitṛyāna* ; il restait alors à rétablir une opposition entre les deux chemins, en considérant que l'un mène au monde des dieux, l'autre

[15] Le KB V, 8 affirme de son côté que les Pères ont le déclin pour part propre, ce qui peut faire penser à la quinzaine lunaire décroissante ou au cours méridional du Soleil.

à un monde des ancêtres (nettement distingué du précédent), avec l'idée que Pères sont soumis à la « remort ». Mais en tout état de cause, on ne parvient à la conception proto-upaniṣadique qu'en prolongeant le voyage chez les dieux par l'accès au *brahman*, et celui chez les *pitṛ* par la redescente vers une naissance terrestre. Selon toute probabilité, cette double innovation est apparue dans la deuxième source réemployée par le texte de la ChU V, 10 : ainsi que nous l'avons dit plus haut, la partie de cette source concernant la « voie des dieux » est également citée dans un autre passage de la ChU, en IV, 15, 5, où le *devayāna* est identifié au « chemin vers le *brahman* » permettant d'éviter la renaissance. Cependant nous ne saurons pas si elle exposait en détail les étapes de la redescente vers la terre, car la ChU V, 10, ne lui emprunte que la description de la partie *ascendante* du *pitryāna*. En tout cas, elle ne décrivait sûrement pas le voyage de retour en s'inspirant d'une version de la *Wasserlehre*, puisque précisément le rédacteur de la ChU V, 10 l'a jugée insuffisante et l'a complétée par un matériau se référant à cette doctrine.

En effet, la ChU V, 10 va utiliser ensuite une troisième source pour décrire le passage des sacrifiants défunts par la Lune et le retour sur terre qui le suit. Cette source est clairement innovante, à la fois par son contenu (l'application d'une forme de « doctrine de l'eau » à la descente vers la renaissance) et par le style d'explication qu'elle met en jeu, puisqu'elle expose sur le mode naturaliste le voyage des défunts, qui se transforment successivement en divers phénomènes physiques (sans qu'on sache s'ils deviennent réellement vent, pluie ou nourriture, ou si ces entités matérielles sont seulement des véhicules qu'ils empruntent). Certes, elle semble plus ou moins réemployer les idées anciennes, contenues entre autres dans la *pañcāgni-vidyā*, selon lesquelles la substance qui descend du ciel pour donner naissance à l'être humain subit une série de transformations physiques successives, mais elle a complètement évacué toute référence à un schéma sacrificiel qui relierait ces métamorphoses à un processus oblatoire de nature cosmique ; en ce sens, elle développe une théorie dont l'esprit semble plutôt profane, comparée à ses antécédents figurant dans le JB. Le principe directeur qui préside à l'enchaînement des transformations énumérées dans la description de la descente est que le défunt passe de l'état subtil (où il est associé à l'élément espace ou *ākāśa*) à des états de plus en plus denses et grossiers, jusqu'au moment où il entre dans la nourriture solide qui est fournie par les plantes. Il se peut que dans cet exposé du retour sur terre le rédacteur de la ChU V, 10 ait inséré des étapes supplémentaires par rapport à la source qu'il utilise, de manière à introduire des entités qui figurent par ailleurs dans la *pañcāgni-vidyā* du JB – puisque cette dernière est désormais comprise, dans le nouveau contexte où elle est citée, comme la connaissance du voyage menant les sacrifiants défunts à la renaissance. Il subsiste malgré tout dans le texte de la ChU comme une incohérence entre l'idée (caractéristique de la « doctrine des cinq feux ») que l'être humain a pour source originelle les eaux divines, et celle (développée dans la « troisième source ») que le point de départ du processus de retour est à situer dans l'*ākāśa* – ou alors, il faudrait à tout le moins supposer que cet *ākāśa* est lui-même issu de la Lune conçue comme une substance somique supersubtile.

Cependant, la fin de la description de la descente introduit un élément complètement étranger à la *pañcāgni-vidyā* du JB, à savoir le fait que la matrice dans laquelle est déversée le défunt ayant pris forme de semence peut être celle d'un animal si les actions qu'il a accomplies dans sa vie précédente sont moralement repoussantes. L'ensemble du passage de la ChU V, 10, 7 contient ainsi le plus ancien énoncé de la loi du *karman* sous sa forme complète, telle qu'elle sera retenue dans la conception classique, à ceci près que le comportement humain y est pris comme un tout – il est présenté comme globalement satisfaisant ou déplaisant, sans qu'on opère de façon quantitative un décompte action par action. Ceci n'est certes pas cohérent avec le début de l'enseignement sur la renaissance où la

« doctrine des cinq feux » envisage l'entrée dans la seule matrice humaine, mais il faut bien reconnaître qu'en un sens, la possibilité d'une renaissance animale apparaît comme une conséquence logique d'une telle théorie, selon laquelle le défunt est « devenu » nourriture végétale (puisque des animaux peuvent eux aussi manger de tels aliments et les transformer en semence). Il n'est pas certain que ce passage concernant le *karman* ait déjà figuré dans la « troisième source » de la ChU V, 10 ; il pourrait tout aussi bien être l'œuvre du rédacteur de l'ensemble du texte de la ChU V, 3-10, lequel semble avoir cherché à développer l'aspect « naturaliste » de la « troisième source » – mais nous ne disposons d'aucun élément tangible permettant de savoir avec certitude ce qu'il en est sur ce point. Par contre, il semble justifié de considérer comme une addition postérieure la fin de l'enseignement de la ChU sur la renaissance, mentionnant un « troisième état » ou « condition » (*tṛtīya sthāna*), qui échoit à ceux qui ne suivent ni le *devayāna* ni le *pitṛyāna* : ce sont de « viles créatures » car ils sont dépourvus de connaissance ésotérique et d'œuvres pieuses, si bien qu'ils n'auront accès ni au *brahman* ni aux mondes célestes, et sont donc voués à rester sur terre pour y connaître un cycle sans fin de morts et de renaissances. On peut deviner que ce bref passage a été ajouté après la première rédaction du texte de la ChU V, 3-10 pour rendre exhaustive la description des diverses destinées humaines, et il est remarquable qu'il relativise la dévalorisation du sacrifice védique qui le précède en V, 10 : en effet, l'accomplissement des rites permet tout de même d'échapper à ce « troisième état » dans lequel il n'y a plus aucun espoir de retrouver un jour une naissance humaine. En ce sens, cet appendice affaiblit le caractère subversif de l'ensemble de l'enseignement attribué à Pravāhaṇa Jaivali.

Envisagé dans son ensemble, le texte de la ChU V, 10 comporte trois innovations principales par rapport aux textes des Brāhmaṇa tardifs (en plus d'introduire la notion upaniṣadique du *brahman*) : d'une part, il évacue toute référence à *punar-mṛtyu* – qu'il semble donc ne pas considérer comme la cause du retour sur terre – et met à la place l'accent sur la renaissance, dont le processus est décrit en détail en au moyen d'une réinterprétation de la « doctrine de l'eau » ; d'autre part, il dénie tout rôle positif au sacrifice védique dans l'atteinte de la destination suprême, en présentant l'accomplissement du rituel comme indissolublement lié à la renaissance ; enfin, il applique la loi du *karman* à la détermination de la nature de la matrice obtenue par le défunt lorsqu'il renaît sur terre – et non plus, comme c'était antérieurement le cas, à la durée du séjour céleste procuré par l'accomplissement du rituel védique (cependant, puisqu'il reconnaît que le sacrifice produit une ascension post-mortem jusqu'au monde des ancêtres, il suppose *implicitement* que les rites ont le pouvoir de générer un certain *karman* positif, nécessairement limité). Ce sont les trois seuls éléments doctrinaux qui sont susceptibles d'avoir été introduits par des penseurs *kṣatriya* ayant retravaillé certains matériaux sāma-védiques. Il ne s'agit certes pas de dire que ces membres de la classe royale ont inventé la notion de renaissance, car, ainsi que nous l'avons vu dans ce qui précède, il est probable qu'elle était déjà implicitement présente à l'arrière-plan de certaines conceptions brahmaniques depuis l'époque des Saṃhitā du Yajur-veda ; et elle s'était ensuite probablement répandue à la fin de la période des Brāhmaṇa tardifs, comme le suggère le passage du JUB que nous avons mentionné plus haut. Mais les *kṣatriya* l'ont amenée au premier plan des spéculations concernant la destinée post-mortem, alors que les milieux ritualistes orthodoxes se refusaient au contraire à le faire (comme en témoigne également le JUB).

On pourrait ensuite se demander si ces *kṣatriya* ont été poussés par l'influence de milieux ascétiques, non-brahmaniques, à développer les éléments doctrinaux innovants concernant la renaissance : l'autorité que le début de la ChU V, 10 reconnaît aux ascètes séjournant dans la forêt pourrait en particulier nous inciter à explorer cette direction. Malheureusement, la ChU

ne nous fournit ici guère d'indice permettant d'élaborer une éventuelle réponse à la question. Le rédacteur de la ChU V, 10 ne précise d'ailleurs nullement si les anachorètes auxquels il se réfère sont brahmaniques ou au contraire hétérodoxes (refusant l'héritage védique) ; mais nous avons vu dans ce qui précède qu'il n'est pas du tout impossible que ce soit plutôt aux premiers qu'il pense, étant donné que les ascètes dont il parle sont voués à la fois au *tapas* et à la *śraddhā* – un couple qui est mentionné plusieurs fois dans certains textes de la période des Brāhmaṇa tardifs. L'influence de courants ascétiques « hétérodoxes » sur la constitution de la doctrine archaïque de la renaissance est donc impossible à établir en s'appuyant sur le texte de la ChU V, 10 lui-même. En fait, la mention des anachorètes forestiers est essentiellement utilisée ici par la ChU pour dévaloriser par contraste l'accomplissement du sacrifice védique par les brahmanes ritualistes vivant dans les villages ; il est certain que le choix d'une vie retirée dans la forêt était indissociable d'une rupture avec la pratique du culte *śrauta*, et en ce sens il est *possible* que le rédacteur de la ChU V, 10 ait été effectivement influencé par des doctrines ascétiques dans son rejet du ritualisme traditionnel. En revanche, il n'existe dans le texte de la ChU V, 10 aucun indice d'une semblable influence sur les développements nouveaux concernant le processus de descente vers la renaissance. Comme nous l'avons vu précédemment, la mention des ascètes forestiers intervient seulement au seuil de l'exposé du *devayāna*, et a probablement été ajoutée par le rédacteur à un extrait tiré de ce que nous avons appelé la « deuxième source » du texte. Cette dernière mentionnait probablement aussi la redescente du *pitṛyāna* vers une naissance terrestre (d'une manière qui n'a pas été reprise dans la ChU), mais globalement elle semble avoir été d'inspiration sāma-védique plutôt que liée à des doctrines ascétiques. Quant à la ChU V, 10, lorsqu'elle aborde finalement la description du processus de retour des défunts dans une matrice terrestre, nous avons vu qu'elle semble essentiellement utiliser une « troisième source » réemployant la « doctrine de l'eau » pour construire un exposé naturaliste du phénomène de la renaissance : or, la *Wasserlehre* est une conception d'origine sacerdotale, quoique l'esprit de cette « troisième source » semble plus profane que celui des textes du JB dont elle s'inspire ; cela trahirait peut-être une rédaction par des membres de la classe royale qui ont retravaillé de façon innovante des idées védiques, mais ne fait apparaître aucune trace *manifeste* d'une éventuelle influence de conceptions propres aux milieux ascétiques.

La recherche que nous avons, dans ce qui précède, effectuée sur les sources du texte de la ChU V, 3-10, montre qu'en fait la doctrine archaïque de la renaissance qui y est exposée est un aboutissement, bien plus qu'un point de départ : la rédaction de ce passage a été précédée par la circulation d'autres textes qui n'ont pas été retenus par les compilateurs upaniṣadiques, parce que ces derniers ont privilégié les constructions théoriques finales plutôt que les sources dont elles s'inspiraient. Nous ne saurons donc pas grand-chose sur le bouillonnement spéculatif qui a présidé aux premières élaborations de la doctrine de la renaissance, même si tout nous porte à croire qu'il a été lié à un travail de réinterprétation de textes védiques antérieurs (JB et ŚB).

Nous avons pu également constater que le texte de la ChU V, 10 ne mentionne à aucun moment ni le terme ni la notion d'*ātman* : la nature exacte de l'entité transmigrante n'est jamais précisée, et on ne voit même pas intervenir les *prāṇa*, ces facultés vitales qui normalement doivent survivre à la mort du corps physique et venir animer l'incarnation suivante – animale ou humaine. Bien que cette situation soit à première vue surprenante en contexte upaniṣadique (où les spéculations sur l'*ātman* constituent un des thèmes dominants), elle s'explique facilement si l'on prend en considération le fait que traditionnellement la « doctrine de l'eau » représente l'être humain comme le produit des transformations successives d'une substance initiale (de nature plus ou moins divine), et ne repose pas sur

l'affirmation d'un substrat parfaitement stable de l'existence humaine : le texte de la ChU V, 10 est tributaire de la *pañcāgni-vidyā* et de la « troisième source » qui développent l'une et l'autre une variante de la *Wasserlehre*. Il ne faudrait toutefois pas en conclure que les premières élaborations d'une doctrine de la renaissance dans les milieux upaniṣadiques ont toutes été liées à la « doctrine de l'eau », et étaient en conséquence nécessairement étrangères à la notion d'*ātman* ; en effet, l'autre passage de la ChU qui cite lui aussi, pour décrire le *devayāna*, ce que nous avons précédemment appelé la « deuxième source », se réfère explicitement en son début (à savoir en IV, 15, 1) à l'*ātman* : c'est l'homme qui sait que l'*ātman* est immortel et identique au *brahman*, qui pourra emprunter après son décès le *devayāna* (lequel est ensuite décrit en IV, 15, 5) et échapper ainsi à la renaissance (de même qu'à l'influence du *karman* négatif). Comme nous l'avons montré, cette source commune à la ChU IV, 15 et à la ChU V, 10 n'entretenait très probablement aucun rapport avec la « doctrine de l'eau », ce qui rend possible qu'elle ait eu recours à la notion d'*ātman*, mais en toute rigueur on ne peut pas savoir si le terme précis y figurait effectivement (puisqu'il n'apparaît pas dans le fragment qu'en cite la ChU IV, 15, 5). Nous pouvons finalement supposer que diverses variantes de la doctrine de la renaissance circulaient à l'époque des premières spéculations upaniṣadiques : certaines se référaient à la « doctrine de l'eau » (nous les avons appelées ici « doctrine archaïque de la renaissance »), et d'autres à la notion d'*ātman* (apparemment tout aussi anciennes, mais plus proches de la conception classique). Sachant l'importance de l'*ātman* pour les Upaniṣad, il était toutefois inévitable que les spéculations sur la renaissance qui se référaient à celui-ci finissent par éclipser les autres, et par donner ainsi naissance à ce qui sera la théorie « classique ».

En attendant cette période, plusieurs réactions brahmaniques au texte de la ChU V, 3-10 se sont fait jour, comme nous avons essayé de le montrer : l'une, modérée, avec la version de l'enseignement de Pravāhaṇa Jaivali rapportée par la BāU VI, 2, et l'autre, bien plus radicale, avec le texte de la KauU I. La rédaction de ces deux textes n'est probablement pas très éloignée dans le temps de la mise en circulation de l'exposé de la ChU V sur la renaissance. La BāU VI, 2 reprend dans les grandes lignes la ChU mais opère un certain nombre de modifications qui tendent à affaiblir le caractère révolutionnaire de son modèle. D'abord, le roi Pravāhaṇa se montre moins arrogant à l'égard des brahmanes dans la BāU que dans la ChU, et il accepte de donner son enseignement à Āruṇi en utilisant le rite de transmission traditionnel, alors que ce n'était pas le cas dans la ChU. Ensuite, dans le contenu même de l'enseignement dispensé par Pravāhaṇa selon la BāU, on remarque l'absence de mention des *ascètes* forestiers : les individus qui sont éligibles au *devayāna* sont ceux qui dans la forêt contemplent la vérité (et non ceux plus qui y pratiquent le *tapas*), c'est-à-dire probablement qu'ils se retirent à l'écart des villages pour se livrer, soit à une récitation de doctrines ésotériques de type upaniṣadique, soit à une forme de méditation sur ces mêmes thèmes – autrement dit, ce qui selon la BāU doit remplacer le sacrifice, c'est la seule connaissance, et non pas la pratique d'austérités. Bien que le passage de la BāU reprenne à son compte l'idée d'un rejet du rituel védique, ce n'est pas au point de considérer qu'un sacrifiant défunt puisse revenir sur terre sous la forme d'un animal : ainsi, la référence à la loi du *karman* et aux renaissances animales qui peuvent en procéder a été complètement omise ; le texte de la recension Mādhyandina ne comporte même pas la description de l'entrée dans une nouvelle matrice (quoiqu'il mentionne l'existence d'un cycle des renaissances), et celui de la recension Kāṇva dit explicitement que les défunts retournant sur terre sont versés (sous forme de semence) dans une femme ; ainsi le rituel védique garde la dignité de garantir à celui qui l'accomplit une renaissance humaine dans le futur.

La critique du texte de la ChU V, 3-10 par la KauU I, 1-2 est beaucoup plus radicale, dans la mesure où elle remet purement et simplement en question la revendication par les *kṣatriya* de la paternité de la doctrine de la renaissance : ainsi, le cadre narratif y a été modifié de telle sorte que ce soit un brahmane Sāma-vedin (et non plus un roi) qui dispense l'enseignement secret concernant la renaissance ; de plus, l'accomplissement du sacrifice n'y est pas présenté comme menant automatiquement à la renaissance – la connaissance ésotérique détient le pouvoir salvateur, que l'on accomplisse ou non les rites védiques. C'est probablement en raison de l'importance du rôle joué par les matériaux sāma-védiques dans la constitution de la doctrine archaïque de la renaissance que la KauU s'est estimée autorisée à considérer qu'il s'agit d'une conception qui est d'origine purement brahmanique – et c'est pourquoi dans la mise en scène initiale le brahmane qui l'enseigne est un spécialiste du Sāma-veda, et le célèbre Āruṇi qui devient son élève symbolise dans ce contexte les milieux ritualistes traditionnels qui sont néanmoins prêts à s'ouvrir aux idées novatrices. De fait, le texte de la KauU I développe des idées sur la destinée post-mortem qui restent assez proches de celles du JB I, 18, 46 et 50 (la notion de renaissance en plus) : ainsi, il ne distingue pas un *devayāna* et un *pitṛyāna* qui débuteraient à partir du bûcher funéraire, car tous les défunts sont conduits dans un même lieu céleste, la Lune, pour y être soumis à un examen qui décidera s'ils vont être admis à s'élever jusqu'au *brahman* ; ils doivent, comme dans le JB I, 49-50, répondre à la question concernant leur identité en récitant a strophe *vicakṣaṇād ṛtavo* ; dans le contexte, la connaissance salvifique contenue dans cette formule est réinterprétée comme celle de l'unité de l'être humain avec la Lune. L'écart par rapport au JB se situe principalement dans la description du sort réservé aux défunts ignorants : ils retombent sur terre par l'intermédiaire de la pluie pour y renaître en fonction de la loi du *karman* ; les éléments de la « doctrine de l'eau » telle qu'elle est développée dans la ChU réapparaissent ici de façon extrêmement condensée, incluant la possibilité d'une renaissance animale, mais on ne peut s'empêcher de penser que l'adhésion à la *Wasserlehre* du rédacteur de la KauU reste assez superficielle, puisqu'il a mentionné peu de temps auparavant que c'est sous la forme de *prāṇa* que les défunts se rendent sur la Lune – il est difficile de concevoir qu'un tel « souffle vital » puisse ensuite devenir *réellement* de la pluie ; aussi bien le rédacteur ne cherche-t-il pas à se référer au schéma transformationnel de la *pañcāgni-vidyā* dans sa description de la descente sur terre, ni à tenter de concilier les deux conceptions de la forme sous laquelle le défunt survit au cours de son voyage post-mortem. Il n'est pour l'instant pas encore question d'*ātman*. Ce terme précis sera ensuite introduit dans la KauU I, 6, mais il s'agit là d'un passage qui est inclus dans une addition tardive (I, 3-7) décrivant le voyage jusqu'au *brahman* du défunt initié, après qu'il a réussi le premier examen de passage dans la Lune : là encore, on constate que la KauU s'efforce de rester fidèle au JB son modèle, puisqu'elle reprend l'idée du JB I, 18, selon laquelle le défunt doit, pour accéder à l'immortalité, proclamer au cours d'un second interrogatoire dans le ciel son identité avec le Principe suprême en qui réside son *ātman* – la KauU change évidemment le nom de cette Déité, qui n'est plus le Soleil-Prajāpati, mais le *brahman* personnifié. Le JB I, 17-18 avait tant bien que mal essayé d'allier notion d'*ātman* solaire et doctrine de l'eau (sous-jacente à la strophe *vicakṣaṇād ṛtavo*), bien que les deux ne soient en fait guère conciliables ; on retrouve ensuite cette même association dans la KauU I : à cette époque, les conceptions concernant la nature profonde de l'être humain semblent encore très confuses, car on cherche plus à réunir les différentes spéculations sur ce thème qu'à les départager rationnellement.

En un sens, on peut également considérer – comme le fait Bronkhorst dans *Greater Magadha*[16] – que le texte de la BāU IV, 4 constitue une réaction contre la prétention émise

[16] (2007), pp. 120 et 230.

par les *kṣatriya* dans la ChU V, 3 : en effet, c'est le brahmane Yājñavalkya qui y transmet au roi Janaka l'enseignement sur la doctrine de la renaissance : ce seraient donc des brahmanes qui auraient été les premiers à détenir une telle connaissance, et l'auraient ensuite transmise aux membres de la classe royale. Ce texte qui présente une certaine coloration philosophique constitue cependant une élaboration postérieure à la composition de la KauU I, 1-2 : nous avons eu l'occasion de mentionner sporadiquement dans ce qui précède qu'il comporte certains éléments présentant une similarité avec des idées bouddhiques ou proto-*sāṃkhya*, et les positions qu'il défend tendent à se rapprocher de la doctrine *classique* de la renaissance. Dans ce passage de la BāU, la loi du *karman* est reliée à l'attitude mentale qui préside à l'action, si bien que c'est fondamentalement le désir qui est la cause de la renaissance ; réciproquement, l'initiation à une doctrine ésotérique ne délivre pas à elle seule de la nécessité de renaître, encore faut-il que celui qui détient la connaissance de sa véritable nature n'ait plus de désir que pour l'*ātman* et soit libre de tout attachement pour les choses mondaines. On voit que, malgré l'influence d'idées proches du bouddhisme, on a affaire à une conception proprement brahmanique, puisque l'accent est mis sur l'existence d'un *ātman* incorporel[17]. Toute trace de la « doctrine de l'eau » a disparu, et l'individu qui est délivré de la renaissance n'a aucun voyage à accomplir dans le ciel pour parvenir à la destination suprême après la mort ; le texte de la BāU va jusqu'à citer un *śloka* qui indique qu'une telle personne est devenue *brahman* dès sa vie terrestre : « quand cessent tous les désirs qui sont logés dans son cœur, alors un mortel devient immortel, ici-bas il atteint le *brahman* »[18]. Ce passage développe des idées suffisamment avancées pour contenir une préfiguration de la doctrine védāntique ultérieure de la *jīvan-mukti* ou « délivrance dès cette vie »[19].

L'existence d'une influence probable du bouddhisme et /ou du proto-Sāṃkhya sur le texte de la BāU IV, 4 nous incite à penser qu'en toute probabilité, le passage des premières versions brahmaniques de la doctrine de la renaissance à la forme classique de cette même théorie doit quelque chose à des idées extérieures à la tradition védique (notamment l'inclusion des facteurs psychologiques dans la production de la renaissance). En sus, il faut certainement supposer une possible influence du Yoga, dont les conceptions semblent avoir été à l'origine étroitement liées à celles du proto-Sāṃkhya. Des traces de cette triple empreinte sont clairement visibles dans la Kaṭha Upaniṣad[20] ou dans la Bhagavad-gītā[21], qui contiennent des développements théoriques sur la renaissance, mais sont postérieures aux textes de la ChU IV, 15, ChU V, 3-10, BāU VI, 2 ou KauU I, 1-2. En revanche, nous avons pu montrer dans ce qui précède qu'il n'est nullement nécessaire d'invoquer, comme le fait Bronkhorst, l'introduction d'idées provenant de l' « idéologie spirituelle » du Grand Magadha pour expliquer la formation des premières versions de la doctrine de la renaissance au sein de l'aire culturelle brahmanique : nous avons, en utilisant les sources védiques qui sont parvenues jusqu'à nous,

---

[17] En effet, le bouddhisme nie l'existence de l'*ātman*. Quant au Sāṃkhya, il parle plutôt de Puruṣa que d'*ātman*. Quant à supposer que la notion d'*ātman* proviendrait intégralement de la culture du Grand Magadha, c'est négliger le fait qu'elle est déjà sporadiquement présente dans les Saṃhitā du Yajur-veda Noir et dans l'AS.

[18] *yadā sarve pramucyante kāmā ye 'sya hṛdi śritāḥ / atha martyo 'mṛto bhavaty atra brahma samaśnuta // iti.*

[19] Sur ce thème, voir l'ouvrage d'Oberhammer (qui ne cite pourtant pas notre passage de la BāU) : *La délivrance, dès cette vie (jīvan-mukti*) (1994).

[20] La Kaṭha U mentionne le *saṁsāra* en III, 7, ce qui semble traduire une influence bouddhique. Le Yoga y est nommé en II, 12, puis VI, 11 et 18. En ce qui concerne le proto-Sāṃkhya, on en trouve des traces importantes en III, 10-12 et VI, 7-8.

[21] Sur l'influence bouddhiste, voir Zaehner, *The Bhagavad-gītā With a Commentary Based on the Original Sources* (1973), *passim* (par exemple pp. 7 et 10). Les références au Sāṃkhya et au Yoga sont explicites dans le texte de la Bhagavad-gītā.

pu dégager les étapes intellectuelles qui ont permis l'élaboration progressive d'une conception de la renaissance dirigée par la loi du *karman*.

Cependant, dans la perspective de Bronkhorst, les Upaniṣad anciennes (ChU, BāU, KauU) habituellement considérées comme préboudhiques (c'est-à-dire antérieures à la fin du 5ème siècle avant notre ère), sont considérées comme étant en fait largement postérieures au grammairien Pāṇini, auteur de l'Aṣṭādhyāyī, qui est un traité en style aphoristique[22] composé aux environs de 350 avant notre ère[23]. Elles auraient donc *déjà* subi l'influence du bouddhisme et du jaïnisme (nés dans le Grand Magadha), qui professent l'un et l'autre la doctrine de la renaissance, et leur auraient emprunté celle-ci, tout en la recouvrant de déguisements védiques à l'aide de matériaux empruntés aux Brāhmaṇa : ce que nous avons ici considéré comme les précurseurs védiques de la théorie de la renaissance ne constituerait en fait que les divers oripeaux dont certains milieux brahmaniques auraient habillé à date tardive une théorie d'origine étrangère. Pour bouleverser de cette façon la chronologie couramment admise avant lui, Bronkhorst s'appuie tout spécialement sur une critique de la thèse figurant dans plusieurs études publiées au 19ème siècle par B. Liebich[24]. Cet indianiste a comparé divers textes védiques et a pu montrer que parmi eux c'est l'Aitareya Brāhmaṇa dont la langue se rapproche le plus (en ce qui concerne la morphologie verbale et l'usage des cas) des formes présentées comme védiques dans l'Aṣṭādhyāyī de Pāṇini. Liebich en avait tiré la conclusion que l'AB est antérieur à Pāṇini : le grammairien aurait en effet cherché à rendre compte, dans son Aṣṭādhyāyī, de la langue caractéristique des ouvrages sacrés brahmaniques *qui l'ont précédé*. Mais Bronkhorst considère une telle « conclusion » comme une simple pétition de principe qui n'a rien d'évident en elle-même ; puis il remarque que, si on abandonne celle-ci, on est alors amené à penser que c'est plutôt le sanskrit en usage dans les écoles védiques *de son époque* que Pāṇini décrit – d'où il suit logiquement que l'AB a été composé à une date à peu près contemporaine de l'œuvre de Pāṇini. L'AB étant le plus ancien des Brāhmaṇa qui sont parvenus jusqu'à nous, il faudra alors, selon Bronkhorst, considérer que les Brāhmaṇa tardifs ont été rédigés postérieurement à l'Aṣṭādhyāyī, et que les Upaniṣad anciennes (ainsi que les Śrauta-sūtra qui en sont plus ou moins concomitants) l'ont été à une date plus récente encore, largement post-bouddhique.

Bronkhorst a clairement raison de penser que la proximité linguistique de la grammaire de Pāṇini avec l'AB ne prouve pas que ce dernier ouvrage est antérieur à Pāṇini. Mais elle ne prouve pas davantage que Pāṇini est contemporain de la rédaction de l'AB : en fait, les deux options restent possibles, et il faut les départager à l'aide d'autres critères. Sur ce point, nous rappellerons que V. S Agrawala, dans *India as known to Pāṇini* (1953), recense des passages de l'Aṣṭādhyāyī suggérant fortement que leur auteur connaissait plusieurs textes de Brāhmaṇa et de Śrauta-sūtra, lesquels devaient donc avoir été composés suffisamment longtemps avant lui pour avoir déjà eu le temps d'acquérir une autorité et d'être largement diffusés. Ainsi, comme l'a remarqué Agrawala[25] après Weber et Keith, l'Aṣṭādhyāyī V, 1, 62 mentionne deux Brāhmaṇa « aux trente et quarante parties » (Traiṃśa et Cātvāriṃśa) : il s'agit selon toute probabilité des trente leçons du Kauṣītaki B et des quarante leçons de l'AB. Cette mention est d'autant plus remarquable que c'est seulement dans sa rédaction finale que l'AB comprend quarante leçons : l'ensemble de ce texte est alors formé d'une partie ancienne (les Pañcikā I-V) composée dans la région du Kurukṣetra, à laquelle vient s'adjoindre une partie plus récente

[22] Sur le style utilisant les aphorismes ou *sūtra*, voir Renou, « Sur le genre du *sūtra* dans la littérature sanskrite », *Journal Asiatique* 251 (1963), pp. 165-216.
[23] *Greater Magadha* (2007), pp. 176-177.
[24] notamment son ouvrage *Pāṇini : Ein Beitrag zur Kenntnis der Indischen Literatur und Grammatik* (1891).
[25] Op. cit. (1953), p. 328.

(les Pañcikā VI-VIII) originaire du nord-est de l'Inde (l'école védique des Aitareyin ayant migré jusqu'au Videha à l'époque des Brāhmaṇa tardifs)[26] – la réunion des deux moitiés comprenant effectivement quarante chapitres. Une durée importante doit donc avoir séparé Pāṇini de la rédaction de la partie *la plus ancienne* de l'AB. En ce qui concerne le Śatapatha B, Agrawala remarque[27] que l'Aṣṭādhyāyī IV, 2, 60 mentionne un ouvrage appelé Saṅgraha (le « Résumé »), qui pourrait bien avoir désigné le livre XI du ŚB (résumant le rite de l'Agnicayana tel qu'exposé de façon détaillée dans les livres précédents du même ouvrage), si du moins on se fie au témoignage du Śāntiparvan du Mahābhārata[28]. Enfin on note que l'Aṣṭādhyāyī IV, 3, 105 mentionne sans les nommer les « Brāhmaṇa et Kalpa promulgués par d'anciens (sages) » (*purāṇa-prokta*)[29] : les « Kalpa » sont les Śrauta-sūtra ou traités de rituel (dont le contenu présuppose celui des Brāhmaṇa) – les premiers d'entre eux ayant vraisemblablement précédé de peu les Upaniṣad. Certains de ces Śrauta-sūtra sont donc déjà considérés comme « anciens » par Pāṇini lui-même (d'autres étant probablement plus d'origine plus récente – et nous savons par ailleurs que même des Brāhmaṇa continuaient à être composés à l'époque de Pāṇini, comme le Sāma-vidhāna B[30], qui est si tardif que nous n'avons pas cherché à l'étudier ici).

La question principale est alors de savoir si les Upaniṣad les plus anciennes sont elles aussi antérieures à Pāṇini. Sur ce point, on peut seulement remarquer que le terme *upaniṣad* apparaît une unique fois dans l'Aṣṭādhyāyī, en IV, 3, 105[31], employé à propos d'actions (c'est-à-dire de discours ?) qui sont faits « comme si c'était une *upaniṣad* » (*upaniṣatkṛtya*) : même s'il n'est pas absolument certain qu'il y ait là une allusion aux Upaniṣad anciennes, il est pourtant plausible de supposer qu'ici Pāṇini mentionne une expression courante à son époque, désignant soit la tentative d'imiter le style de ces Upaniṣad, soit la volonté de prononcer des paroles comme si elles constituaient un enseignement mystérieux. Ceci témoignerait du fait que les Upaniṣad étaient devenues un genre littéraire bien connu à l'époque où a été rédigée l'Aṣṭādhyāyī. Au final, il apparaît raisonnable de penser – comme l'ont fait la majorité des indianistes avant Bronkhorst – que vers l'an 350 avant notre ère, Pāṇini connaissait la plupart des Brāhmaṇa et des Śrauta-sūtra, ainsi que les Upaniṣad anciennes. Si l'on situe la mort du Buddha vers 400 avant notre ère, ou même un peu après, il n'est donc pas du tout absurde de supposer que les premières Upaniṣad soient pré-bouddhiques.

Pour autant, ceci n'exclut pas complètement la possibilité que « l'idéologie spirituelle du Grand Magadha » – qui, selon Bronkhorst, a précédé l'apparition du jaïnisme et du bouddhisme – ait pu influencer à une date pré-bouddhique la rédaction des plus anciennes spéculations upaniṣadiques sur la renaissance. Mais ici il convient de se rappeler que, comme nous l'avons précédemment montré, la croyance dans la renaissance n'est certainement pas apparue *pour la première fois* dans la tradition brahmanique avec la ChU. Dans cette Upaniṣad, la *théorisation* de la renaissance figure sous deux formes différentes, en IV, 15 et

---

[26] Voir par exemple Witzel, « The Development… » (1997), pp. 322-323.
[27] Op. cit. (1953), p. 332. Le cas du Śatapatha B est cependant assez complexe, comme montré par Agrawala pp. 329-332. Ajoutons que, toujours d'après le même ouvrage (pp. 258-265), plusieurs types de pièces de monnaie connues de Pāṇini sont également mentionnées dans le ŚB (ce qui en soi indique une date de composition plutôt tardive pour ce dernier), mais qu'en revanche les Brāhmaṇa (y compris le ŚB) ignorent complètement les *kārṣāpaṇa* (p. 264), qui étaient les pièces les plus couramment utilisées à l'époque de Pāṇini – ce qui suggère fortement leur antériorité par rapport à l'Aṣṭādhyāyī.
[28] En 316, 16. Agrawala n'indique pas à quelle édition du Mahābhārata appartient cette numérotation.
[29] Op. cit. (1953), p. 333.
[30] Ce Brāhmaṇa est le seul à mentionner les *kārṣāpaṇa* en III, 7, 9.
[31] Op. cit. (1953), p. 333.

en V, 3-10 ; ce dernier passage a été construit à partir de trois sources antérieures, dont deux (malheureusement perdues) mentionnaient déjà la renaissance – l'une des deux étant également citée en IV, 15. De plus, le texte de la ChU V, 10 mentionne des ascètes qui, selon toute probabilité, professaient une forme ou une autre de doctrine de la renaissance, et qui pourraient très bien avoir été des renonçants issus de la tradition brahmanique (quoique nous n'en ayons évidemment pas la preuve). Il faut donc concevoir que la doctrine de la renaissance était déjà présente dans la société védique à une date un peu antérieure à la ChU, sans être encore fixée sous une forme particulière ; ceci est confirmé par le texte du JUB III, 28, qui contient une version absolument non classique de cette théorie, à propos de laquelle est envisagée la question de savoir s'il faut ou non souhaiter renaître après être monté au ciel, et ceci dans le contexte ne prend sens que si dans la société védique entourant les rédacteurs du JUB certains sacrifiants aspiraient à la renaissance, alors qu'une telle attitude était rejetée par la majorité des milieux ritualistes. Il nous semble qu'il faille même envisager sérieusement l'idée que dans la société védique pré-upaniṣadique existait *depuis assez longtemps* une croyance plus ou moins vague dans la renaissance, qui n'a pas fait l'objet d'une théorisation précise dans la littérature brahmanique avant le JUB, parce que les textes ritualistes s'intéressaient seulement à la manière d'empêcher que la vie céleste gagnée par les sacrifices ne connaisse une fin. Nous possédons par exception une trace presque explicite de l'existence d'une semblable croyance avec le texte de la Maitrāyaṇī Saṃhitā I, 8, 6, où est mentionné le retour sur terre faisant suite au séjour céleste des défunts[32] ; ce passage a été composé à une date suffisamment reculée dans le temps pour exclure qu'une influence intellectuelle en provenance du Grand Magadha se soit exercée à son époque (en effet, antérieurement aux Brāhmaṇa tardifs, les territoires du nord-est n'étaient que fort peu mentionnés dans les textes védiques et ne jouaient aucun rôle politique d'importance dans la péninsule indienne). Nous ne saurons jamais rien de l'origine exacte de cette croyance ancienne en la renaissance – qui a peut-être dans un premier temps été tout à fait marginale dans la société védique. Il n'est pas absurde de supposer qu'elle est apparue en même temps que les spéculations les plus anciennes de la Kāṭhaka S ou de l'Atharva S concernant la durée de l'existence céleste et l'épuisement des résultats du sacrifice (ce qui la lierait plus ou moins avec une forme archaïque de loi du *karman*, limitée au domaine sacrificiel). Ceci, toutefois, reste de l'ordre des hypothèses invérifiables : dans le cadre d'un travail scientifique, nous pouvons seulement repérer quels sont les éléments précurseurs figurant dans les textes védiques qui ont contribué à l'émergence de la *théorisation* de la renaissance à laquelle nous assistons à partir du JUB et des premières Upaniṣad.

Synthétisons brièvement les résultats que nous avons obtenus. On trouve dans les Saṃhitā puis dans les Brāhmaṇa tardifs la conception d'un épuisement des *iṣṭāpūrtá* qui met un terme à l'existence céleste, implicitement suivie d'un retour sur terre, ce qui sous-entend l'idée d'une règle régissant le fonctionnement du *karman* sacrificiel ; certains textes védiques proposent des solutions de nature rituelle pour échapper à un tel dépérissement des *iṣṭāpūrtá* : dans les Saṃhitā (KS, TS, MS, AS), la méthode consiste essentiellement à accomplir des sacrifices qui sont symboliquement illimités (pris soit dans leur totalité, soit dans l'une de leurs parties) ; ensuite, dans certains Brāhmaṇa tardifs, c'est une connaissance ésotérique spécifiquement associée au rite qui confère à celui-ci le statut d'un acte aux effets

[32] Nous avons vu que ce texte de la MS, lorsqu'il affirme que les sacrifiants défunts retombent sur terre « chacun selon son lieu < propre > » fait *peut-être* déjà allusion à l'idée que le reste de *karman* gouverne le type de renaissance, ce qui constituerait un début de théorisation, restant toutefois implicite. Même si c'était le cas, il semble peu probable que la notion de cycle transmigratoire ait déjà été conçue à cette époque.

impérissables, capable de produire une existence céleste immortelle[33]. Il ne faudrait cependant pas en conclure que seul le *karman* sacrificiel était pris en compte dans ce type de textes, car nous avons pu montrer qu'on y trouve des spéculations sur les conséquences des actes mauvais, lesquels sont représentés (tout spécialement dans l'AS) comme faisant obstacle à la réalisation des effets du sacrifice dans l'au-delà[34]. Cette conception ancienne, dans la mesure où elle comportait une première version de la théorie du *karman*, remplit la condition posée par Bronkhorst pour qu'on soit fondé à la considérer comme le précurseur direct de la doctrine de la renaissance.

Bien entendu, elle a ensuite subi un infléchissement dans certains textes des premières Upaniṣad (ChU IV, 15 ; ChU V, 3-10 ; BāU VI, 2, qui reprend le précédent, avec certaines atténuations ; puis KauU I, 1-2), puisque l'accent s'est alors déplacé, de l'évitement de la fin de la vie céleste à celui du retour à l'existence terrestre, la notion de renaissance accédant alors au premier plan. Même si des penseurs *kṣatriya* ont été probablement impliqués dans cette évolution (comme le revendique le texte de la ChU V, 3-10), ils ont été inspirés par des spéculations nées dans les milieux sāma-védiques, auxquels ils étaient d'ailleurs sans doute apparentés. D'ailleurs, le texte de la ChU IV, 15, qui utilise ces mêmes spéculations d'origine sāma-védique, n'est pas relié à la classe royale et semble avoir plutôt un rédacteur brahmanique. Et la KauU attribue la révélation de la doctrine (archaïque) de la renaissance à un brahmane Sāma-vedin, rejetant implicitement les prétentions de certains *kṣatriya* à en être les auteurs. Il nous faut finalement conclure que l'émergence de la doctrine de la renaissance est essentiellement liée aux milieux sāma-védiques, impliquant certainement à la fois brahmanes et *kṣatriya*. La théorie nouvelle circulait déjà sous plusieurs formes, et seule celle qui incluait la « doctrine de l'eau » semble avoir mis en jeu une contribution des membres de la classe royale (si l'on se base sur le fait que la version « brahmanique » de la ChU IV, 15 utilise la notion d'*ātman* à la place de la « doctrine de l'eau »). Plus proprement liée aux *rājanya*, au moins au départ, est *peut-être* l'idée (formulée explicitement pour la première fois dans la ChU V, 10) d'appliquer principalement la loi du *karman* à la détermination de la matrice où le défunt va renaître (plutôt qu'à celle de la durée de son séjour dans le *svarga loka* comme c'était le cas dans la tradition védique antérieure) : cette innovation est absente de la ChU IV, 15 et de la BāU VI, 2, probablement parce que les rédacteurs de ces deux textes n'acceptaient pas la possibilité d'une renaissance dans une matrice animale (elle ne sera par contre pas rejetée par la KauU).

Un autre élément nouveau apparaît dans le texte de la ChU V, 3-10 (et son parallèle de BāU VI, 2), à savoir l'idée que l'obtention de l'immortalité par la connaissance est incompatible avec l'accomplissement du sacrifice védique, les actes rituels constituant un obstacle à l'entrée dans la voie qui mène à la libération par rapport à la renaissance. Ce point mérite spécialement d'être pris en compte ici, dans la mesure où, comme nous l'avions vu en commençant cette étude, l'un des arguments les plus forts opposés à la thèse de l'origine védique de la doctrine de la renaissance, consiste à objecter qu'on ne peut expliquer comment

---

[33] Ceci s'applique à la tradition rencontrée dans les passages des Brāhmaṇa tardifs qui continuent à rechercher les moyens d'échapper à l'épuisement des *iṣṭāpūrtá*. En ce qui concerne la tradition introduisant la notion de *punar-mṛtyú*, la référence à une théorie du *karman* y est globalement beaucoup plus lâche (on la rencontre principalement à l'arrière-plan de l'idée que la « remort » est due à la faim, c'est-à-dire au manque de nourriture céleste). Rappelons que les deux traditions ont fusionné dans plusieurs textes de la fin de la période des Brāhmaṇa tardifs.

[34] Nous rejoignons sur ce point les idées défendues par Bodewitz dans son article « Non-ritual *karman* in the Veda » (1993) ; cependant les passages mentionnant les actes mauvais que cite Bodewitz appartiennent essentiellement à l'époque des Brāhmaṇa tardifs, alors que dans ce qui précède nous avons pu proposer des exemples tirés de l'AS ou de la TS.

on aurait pu passer, par une évolution interne à la tradition brahmanique, de la valorisation initiale du sacrifice à l'exigence finale de l'abandon des rites au profit de la connaissance. Nous pourrions maintenant reformuler le problème en des termes qui reflètent les résultats auxquels nous sommes parvenus dans le présent travail : comment l'affirmation que l'accomplissement de rites illimités permet d'échapper à l'épuisement des *iṣṭāpūrtá* dans le ciel (et donc à la fin de la vie céleste) a-t-elle pu donner naissance à une doctrine opposée selon laquelle les actes sacrificiels éloignent de l'obtention d'une existence immortelle (libérée de la renaissance) ? Il semble à première vue y avoir là une énigme, mais des éléments de réponse sont en fait disponibles. Il faut poser une étape intermédiaire entre les deux conceptions incompatibles, qui se situe à l'époque des Brāhmaṇa tardifs : elle consiste à introduire progressivement l'idée que les actes rituels sont *inutiles* pour l'obtention de l'immortalité, puisque c'est la connaissance qui délivre de la « remort » ; mais à ce stade l'accomplissement du sacrifice n'est pas encore considéré comme un *obstacle* à l'accès au monde du Principe suprême. Des conceptions tendant dans cette direction se rencontrent à la fois dans les spéculations sur l'Agnicayana (du ŚB X et du TB III) et sur l'Agnihotra (du JB I, surtout I, 17-18). Plus exactement, ces textes des Brāhmaṇa affirment qu'un unique rite, privilégié en raison du savoir ésotérique qui le rend efficace, permet de créer un *ātmán* céleste, immortel car identique à celui du Principe solaire suprême, ce qu'en revanche les autres sacrifices sont impuissants à réaliser. A partir de là, le ŚB et le TB en viennent sporadiquement à l'idée que la connaissance de l'Agnicayana (qui équivaut à la connaissance de la nature de la Déité suprême, reflétée dans la structure de l'autel) est à elle seule suffisante pour procurer une immortalité qui semble le plus souvent revêtir, implicitement ou explicitement, la forme d'un *sā́yujya* (l'accomplissement effectif du rite devenant ainsi superflu). Quant au JB I, 17-18, il maintient certes la nécessité de pratiquer l'Agnihotra (de type *śrauta*) pour générer un *ātman* dans le Soleil, mais il déclare que le sacrifiant défunt possédant la connaissance de son identité avec le Principe suprême, lorsqu'il s'apprête à rejoindre son *ātman* solaire, se défait de l'intégralité de son *karman* (rituel ou non, donc), qui ne lui sert plus à rien pour mener sa nouvelle existence immortelle (et même n'a plus aucun sens, puisque son ancienne individualité terrestre est en train de disparaître). Ainsi, ce ne sont plus les *iṣṭāpūrta* individuels qui garantissent la vie sans fin dans le monde suprême.

Naturellement, la majorité des textes datant de la période des Brāhmaṇa tardifs sont loin de partager l'idée de la quasi-inutilité des sacrifices pour protéger de la « remort », et il va de soi que celle-ci était alors très minoritaire dans les milieux brahmaniques, fortement imprégnés de ritualisme, quel que soit le rôle grandissant qu'ils accordaient pourtant alors à la connaissance. Et lorsqu'à l'époque des premières Upaniṣad certains cercles défendant l'existence d'un inévitable retour des sacrifiants sur terre ont poussé le processus d'évolution des idées une étape plus loin, jusqu'au rejet complet de l'activité rituelle, une telle innovation n'a généralement pas été considérée comme consubstantielle à la doctrine de la renaissance. Nous avons vu que la ChU IV, 15 ne l'adopte pas, non plus que la KauU I, 1-2 – dans ces deux textes, la connaissance à elle seule libère de la nécessité de renaître, mais à aucun moment il n'est prescrit, pour atteindre la destination suprême, d'abandonner totalement l'accomplissement des sacrifices ; car ce n'est pas l'action (rituelle ou autre) qui est cause de la renaissance, mais l'ignorance de la vraie nature de l'homme. Davantage même, le rédacteur qui est responsable de l'addition finale au texte de la ChU V, 10 défend l'idée que la connaissance de la *pañcāgni-vidyā* permet à l'initié de ne pas être touché par les conséquences de ses actes négatifs[35], ce qui implique évidemment en filigrane qu'aucune

[35] On trouve une conception analogue en KauU III, 1-2. Ce passage, dont le cadre narratif porte une marque typiquement *kṣatriya*, ne mentionne pas telle quelle la délivrance à l'égard de la renaissance, mais utilise plutôt

espèce d'action (y compris la pratique des sacrifices) ne peut faire obstacle à l'efficacité du savoir salvifique : il devait donc, en toute logique, interpréter (à tort ou à raison) la critique des brahmanes villageois ritualistes faite dans le texte qui précède, comme signifiant que le fait de vouer sa vie au *seul* sacrifice sans se préoccuper d'acquérir la connaissance libératrice mène inévitablement au *pitṛyāna*, et donc à la renaissance.

Ceci montre suffisamment que l'adhésion à la doctrine de la renaissance n'implique pas *nécessairement* un rejet des pratiques rituelles, ou même de l'activité en général. Cependant, il est certain qu'à partir de l'époque où les facteurs psychologiques ont été intégrés dans la théorie (pour affirmer que l'action génère un *karman* si elle est accompagnée d'un désir ou d'une passion, lesquels obscurcissent d'une façon ou d'une autre le discernement que l'individu peut développer quant à sa véritable nature spirituelle)[36], les seuls actes considérés comme compatibles avec l'obtention de la délivrance à l'égard de la renaissance ne pouvaient plus être que ceux qui sont complètement désintéressés (ou tout au moins motivés par le seul désir d'atteindre la réalisation de l'*ātman*).

En fait, la doctrine sotériologique rejetant complètement les sacrifices védiques au semble à l'origine avoir eu partie liée avec des réflexions d'origine essentiellement *kṣatriya*, puisqu'elle apparaît avec la ChU V, 10 (reprise ensuite dans la BāU VI, 2), mais le texte de cette Upaniṣad montre clairement qu'elle était également partagée par des groupes ascétiques forestiers. En ce sens, on ne peut totalement exclure la thèse de Bodewitz selon laquelle les milieux de type *śramaṇa* sont les vrais auteurs de l'idée que l'action (rituelle ou autre) est la *cause* de la transmigration, même si en toute rigueur on ne peut déterminer avec certitude si les anachorètes auquel le texte se réfère maintenaient un lien avec la tradition brahmanique, ou étaient au contraire radicalement hétérodoxes. Quant aux milieux responsables de la composition des Upaniṣad anciennes et moyennes, non seulement ils n'ont jamais été unanimes à considérer que la pratique du sacrifice est un obstacle à l'obtention de l'immortalité, mais même l'idée d'une simple *inutilité* sotériologique des actes rituels n'y a pas fait consensus : ainsi le texte de la BāU IV, 4, 22, qui développe pourtant une conception quasiment classique de la renaissance, témoigne que certains brahmanes « cherchent à connaître un tel être (l'*ātman*) par la récitation des Veda, par le sacrifice, par le don, par l'ascèse, par le jeûne »[37]. Dans la suite, la réflexion brahmanique sur les textes upaniṣadiques n'a en vérité pas cessé de discuter la place respective des actes et de la connaissance dans l'affranchissement de la renaissance ; c'est par exemple le cas dans les Brahma-sūtra, composés à partir du premier siècle avant notre ère (mais probablement achevés beaucoup plus tard)[38], où, tout en reconnaissant que les Upaniṣad prescrivent aussi bien la vie du maître de maison accomplissant les rites, que celle du renonçant voué à la vie ascétique (III, 4, 19-20), l'auteur affirme aussi que les rites sont nécessaires *en tant qu'auxiliaires* de la connaissance libératrice (III, 4, 26-27)[39].

---

le vocabulaire védique ancien, et parle d' « impérissabilité dans le monde céleste » (*akṣitiṃ svarge loke*) procurée par la connaissance de l'*ātman*, lequel est identifié ici au *prāṇa* et au dieu Indra.

[36] Rappelons que l'introduction de cette dimension dans la doctrine de la renaissance pourrait être due à l'influence du bouddhisme et/ou du proto-Sāṃkhya.

[37] *tam etaṃ vedānuvacanena brāhmaṇā vividiṣanti yajñena dānena tapasānāśakena.*

[38] Nakamura, *A History of Early Vedānta Philosophy* (1983), vol. 1, pp. 435-436.

[39] Nakamura, op. cit. (1983), pp. 515-519.

Tableau récapitulatif des principaux éléments contenus dans les textes ayant contribué à l'émergence de la doctrine de la renaissance

Eléments narratifs et de doctrine → / *Textes* ↓	ChU IV,15	ChU V, 3- 10	BĀU VI, 2	KauU I, 1-2	KauU I, 3-7	JB I, 17-18	JB I, 45-50
doctrine enseignée par ...	Satyakāma Jābāla	le roi Prāvāhana Jaivali	le roi Prāvāhana Jaivali	Citra Gāṅgyāyani, ritualiste sāma-védique	(le même que précédemment ?)	---	---
compétition brahmane-kṣatriya	non	oui	oui (atténuée)	non	non	---	---
mention *punar-mṛtyu*	non	non	non	non	---	oui indirectement	oui
retombée sur terre (renaissance)	oui (*āvṛtti*)	oui	oui	oui	---	non	non
ātman	oui	non	non	non	oui	oui	non
pañcāgnividyā	non	oui	oui	non	non	non	oui
strophe *vicakṣaṇād ṛtavo...*	non	non	non	oui	non (car déjà dit avant)	oui	oui
examen sur l'identité avec le Principe suprême	non	non	non	oui (Lune)	oui (*brahman*)	oui (Soleil)	oui (Soleil ? Lune ?)
pitṛyāṇa	non	oui	oui	descente pas appelée *pitṛyāna*	---	non	non
devayāna	oui	oui	oui	non	oui	non	non
loi du *karman*	non	oui	non	oui	oui	*karman* transférable	*karman* transférable
possibilité de renaissance animale	non	oui	non	oui	---	---	---
Incompatibilité entre sacrifice et accès à l'immortalité	non implicitement	oui	oui	non implicitement	?	non	non

Le sigle --- signifie que la rubrique est sans objet pour un texte donné.

BIBLIOGRAPHIE

Textes védiques

- *Atharva Veda Saṃhitā* herausgegeben von R. Roth und W. D. Whitney, F. Dümmlers, Berlin, 1924.

- *Aitareya Brāhmaṇa* herausgegeben von T. Aufrecht, Adolph Marcus, Bonn, 1879.

- *Devatādhyāya Saṃhitopaniṣad Vaṃśa Brāhmaṇas with commentaries*, edited by Bellikoth Ramachandra Sharma, Kendriya Sanskrit Vidya Peetha, Tirupati, 1965.

- *Gavāmayana-Kapitel im Jaiminīya Brāhmaṇa (JB 2. 371-442 ; 2. 1-80),* Inauguraldissertation vorgelegt von A. Murakawa, Freie Universität Berlin Repository, Berlin, 2007.

- *Jaiminīya Brāhmaṇa of the Sāmaveda*, complete text, edited by Raghu Vira and Lokesh Chandra, Sarasvati Vihara series vol. 31, Nagpur, 1954.

- *Kauṣītaki Brāhmaṇa* herausgeben von E. R. Srikrishna Sarma, Teil 1, Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland, Supplement Band 9,1, Franz Steiner, Wiesbaden, 1968.

- *Kapiṣṭhala-Kaṭha-Saṃhitā, a text of the Black Yajurveda*, ed. by Raghu Vira, Mehar Chand Lacchman Das, Lahore, 1932.

- *Kâṭhakam (die Saṃhitâ der Kaṭha-Çâkhâ)* herausgegeben von L. von Schroeder, F. A. Brockhaus, Leipzig, 1900, 1909, 1910.

- *Maitrāyaṇī-Saṃhitā* herausgegeben von L. von Schroeder, Band I-IV, F. Brockaus, Leipzig, 1881, 1883, 1885 und 1886.

- *Ṛg-Veda : a metrically restored text*, ed. by B. van Nooten and G. Holland, Harvard Oriental Series n°50, Harvard U. P., Cambridge, Massachusetts, 1994.

- *Śatapatha-Brāhmaṇa with extracts from the commentaries of Sāyaṇa, Harisvāmin and Divedagaṅga*, A. Weber ed., Chowkhamba Sanskrit Series n°96, Varanasi, 1964.

- *Taittirîya Brâhmana with the commentary of Bhaṭṭabhaskaramisra, ashtaka I*, A. Mahadeva Sastri ed., Bibliotheca Sanskrita 36, Government Oriental Library, Mysore, 1908.

- *Taittirîya Brâhmana with the commentary of Bhaṭṭabhaskaramisra, ashtaka III*, part 1 and 2, A. Mahadeva Sastri and L. Srinivasacharya eds., Bibliotheca Sanskrita 38 and 42, Government Oriental Library, Mysore, 1911 and 1913.

- *Taittirīya Brāhmaṇa with the commentary of Bhaṭṭa Bhāskara Miśra supplemented with Sāyaṇa's, ashṭaka II*, R. Shama Sastry ed., Oriental Library Publications Sanskrit Series n°57, University of Mysore, Mysore, 1921.

- *Taittirîya-Saṃhitâ,* herausgegeben von A. Weber, Band I-II, Brockaus, Leipzig, 1871-72.

- *Ta'ṇḍya Maha'bra'hmaṇa with the Commentary of Sa'yaṇa A'cha'rya, edited by A'nandachandra Veda'ntava'gi'śa*, 2 vol., Bibliotheca Indica, Asiatic Society of Bengal, Calcutta, 1870 and 1874.

Traductions

- Amano K., *Maitrāyaṇī-Saṃhitā, Übersetzung der Prosapartien, I-II*, München Forschungen zur historischer Sprach-wissenschaft, Band 9, Hempen Verlag, Bremen, 2009.

- Bodewitz H. W. *Jaiminīya Brāhmaṇa I, 1-65, translation and commentary with a study : Agnihotra and prāṇāgnihotra*, Orientalia Rheno-Traiectina vol. 17, Brill, Leiden, 1973.

- Bodewitz H. W., *The Jyotiṣṭoma Ritual, Jaiminīya Brāhmaṇa I, 66-364*, Orientalia Rheno-Traiectina vol. 34, Brill, Leiden, 1990.

- Bodewitz H. W., *Kauṣītaki Upaniṣad, translation and commentary with an appendix Śāṅkhāyana Āraṇyaka IX-XI*, Groningen Oriental Studies, 16, Egbert Forsten, Groningen, 2002.

- Bühler G., *The Sacred Laws of the Aryas, part 1 : Apastamba and Gautama*, Sacred Books of the East, vol. 2, Clarendon Press, Oxford, 1879.

- Caland W., *Das Jaiminīya-Brāhmaṇa in Auswahl, text, übersetzung, indices,* Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afd. Letterkunde XIX, n°4, Johannes Müller, Amsterdam, 1919.

- Caland W., *Pañcaviṃśa-Brāhmaṇa : the Brāhmaṇa of twenty-five chapters*, Asiatic Society of Bengal, Calcutta, 1931.

- Dumont P.-E., « The Horse-sacrifice in the Taittirīya-Brāhmaṇa : the 8th and 9th and Prapāṭhakas of the 3rd Kāṇḍa of the Taittirīya-Brāhmaṇa with Translation », *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 92, n° 6, 1948.

- Dumont P.-E., « The Special Kinds of Agnicayana (or Special Methods of Building the Fire-altar) according to the Kaṭhas in the Taittirīya-Brāhmaṇa : the 10th , 11th and 12th Prapāṭhakas of the 3rd Kāṇḍa of the Taittirīya-Brāhmaṇa with Translation », *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 95, n° 6, 1951.

- Dumont P.-E., « The iṣṭis to the nakṣatras (or Oblations to the Lunar Mansions) in the Taittirīya Brāhmaṇa : the 1st Prapāṭhaka of the 3rd Kāṇḍa of the Taittirīya-Brāhmaṇa with Translation », *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 98, n° 5, 1954.

- Dumont P.-E., « The Full-moon and New-moon Sacrifices in the Taittirīya-Brāhmaṇa 4th part : the Anuvākas 1-6 and 11 of the 7th Prapāṭhakas of the 3rd Kāṇḍa of the Taittirīya-Brāhmaṇa with translation », *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 105, n° 1, 1961.

- Eggeling J. *The Satapatha-Brâhmana according to the Text of the Mâdhyandina School*, Sacred Books of the East vol. 12, 41, 43, 44, Clarendon Press, Oxford, 1882, 1894, 1897, 1900.

- Gambhirānanda (Swami), *Brahma-sūtra Bhāṣya of Śaṅkarācārya*, Advaita Ashrama, Calcutta, 1983.

- Ganganatha Jha, *Śābara-bhāṣya*, vol. 3, Oriental Institute, Baroda, 1974.

- van Gelder J. M, *Mānava-Śrautasūtra*, Śatapitaka Series n° 27, International Academy of Indian Culture, New Delhi, 1963.

- Geldner, *Der Rig-veda*, drittter teil, Harvard Oriental Series vol. 35, Harvard U. P., Cambridge, Massachusetts, 1951.

- Griffith R., *Hymns of the Atharva-veda translated with a popular commentary*, 2 vol., Munshiram Manoharlal, New Delhi, 1982 (reprint).

- Lopez C., *Atharvaveda-Paippalāda, Kāṇḍas Thirteen and Fourteen* : Text, translation, commentary, Harvard U. P., Cambridge, Massachusetts, 2011.

- Jamison S. et Brereton J., *The Rigveda : The Earliest Religious Poetry of India*, vol. III, South Asia Research, Oxford U. P., New York, 2014.

- Keith A. B., *The Rig-veda Brāhmaṇas : the Aitareya and Kauṣītaki*, Harvard Oriental series n° 25, Harvard U. P., Cambridge, Massachusetts, 1920.

- Keith A. B., *Śāṇkhāyana-Āraṇyaka*, translated with an appendix on the Mahāvrata, Oriental Translation Fund, New series n° 18, The Royal Asiatic Society, London, 1908.

- Keith A.B. *The Veda of the Black Yajus School entitled Taittirīya Saṃhitā*, 2 vol., Harvard Oriental Series n° 18 and 19, Harvard U. P., Cambridge, Massachusetts, 1914.

- Malamoud Ch., *Le svādhyāya, récitation personnelle du Veda : Taittirīya Āraṇyaka Livre II*, texte, traduction et commentaire, Publications de l'ICI n°42, De Boccard, Paris, 1977

- Müller F. M., *The Upaniṣads, part one : Chāndogya Upaniṣad, Talavakāra (Kena) Upaniṣad, Aitareya Upaniṣad, Kauṣītaki Upaniṣad, Vājasaneyi Upaniṣad*, Sacred Books of the East vol. 1, Clarendon Press, Oxford, 1879.

- Navathe P. D., *Agnihotra of the Kaṭha Śākhā*, University of Poona, Pune, 1980.

- Oertel H., « The Jaiminīya or Talavakāra Upaniṣad Brāhmaṇa : text, translation and notes », *Journal of the American Oriental Society*, 16, n°1, 1894.

- Olivelle P., *The Early Upaniṣads*, Oxford University Press, New York, 1998.

- Olivelle P., *Dharmasūtras, the Law Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana and Vasiṣṭha*, Oxford University Press, New York, 1999.

- Renou L., *Hymnes spéculatifs du Veda*, Gallimard / Unesco, Paris, 1956.

- Renou L., *La grammaire de Pāṇini : texte sanskrit, traduction française avec extraits des commentaires*, vol. 1. (*ādhyāya* 1 à 4), EFEO, Paris, 1966.

- Renou L., *Kauṣītaki Upaniṣad*, Collection Les Upanishads n°6, Adrien Maisonneuve, Paris, 1978.

- Sadatissa H., *The Sutta-Nipāta*, Curzon Press, Richmond, 1994.

- Selva U., *The Paippalādasaṃhitā of the Atharvaveda : a new critical edition of the three 'new' Anuvākas of Kāṇḍa 17 with English translation and commentary*, Leiden University Repository, 2019.

- Thite G. U., *Āpastamba-Śrauta-Sūtra*, Text with English Translation and Notes, 2 vol., New Bharatiya Book Corporation, Delhi, 2004.

- Whitney W. D., *Atharva-veda-saṃhitā translated with a Critical and Exegetical Commentary*, 2 vol., Harvard Oriental Series n° 7 and 8, Harvard U. P., Cambridge, Massachusetts, 1905.

Essais et articles

- Agrawala V. S., *India as known to Pāṇini : a Study of the Cultural Material in the Ashtādhyayī*, University of Lucknow, 1953.

- Ayroulet E., « Le motif de la lumière dans la théologie et l'anthropologie de saint Irénée », in *Saint Irénée et l'humanité illuminée*, sous la direction de E. Ayroulet, pp. 27-48, Editions du Cerf, Paris, 2018.

- Azarnouche S. et Redard C. éds., *Yama/Yima : variations indo-iraniennes sur la geste mythique*, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne n°81, Paris, 2012.

- Bechert H., « The Date of the Buddha reconsidered », *Indologica Taurinensia* 10 (1982), pp. 29-36.

- Bergaigne A., *La Religion védique d'après les hymnes du Rig-veda*, tome I, H. Champion, Paris, 1878.

- Blair C. J., *Heat in the Rig Veda and Atharva Veda*, American Oriental Series vol. 46, American Oriental Society, New Haven, 1961.

- Bloomfield M., *The Atharvaveda and the Gopatha Brāhmaṇa*, K. Trübner, Strassburg, 1899.

- Bloomfield M., *A Vedic Concordance*, Harvard Oriental Series, n°10, Motilal Banarsidass, Delhi, 1964 (reprint).

- Bodewitz H. W., *The Daily Morning and Evening Offering (agnihotra) according to the Brāhmaṇas*, Orientalia Rheno-Traiectina vol. 21, Brill, Leiden, 1976.

- Bodewitz H. W., «Yama's Second Boon in the Kaṭha Upaniṣad », *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, 29 (1985), pp. 5-26.

- Bodewitz H. W., « Non-ritual *karman* in the Veda », in *Chowkhamba Sanskrit Series Office Centenary Volume*, pp. 221-230, Varanasi, 1993.

- Bodewitz H. W., « Life after Death in Ṛgvedasaṃhitā », *Wiener Zeitschrift fûr die Kunde Südasiens* 38 (1994), pp. 23-41.

- Bodewitz H. W., « Redeath and its Relation to Rebirth and Release », *Studien zur Indologie und Iranistik* 20 (1996), pp. 27-46.

- Bodewitz H. W., « The Pañcāgni-vidyā and the Pitṛyāna / Devayāna » in *Studies on Indology, Professor Mukunda Madhava Sharma Felicitation Volume*, ed. A. K. Goswami and D. Chutia, pp. 51-57, Sri Satguru Publications, Delhi, 1996.

- Bodewitz H. W., «The Hindu Doctrine of Transmigration : its Origin and Background », *Indologica Taurinensia*, 23-24 (1997-98), pp. 583-605.

- Bodewitz H. W., « Yonder World in the Atharvaveda », *Indo-Iranian Journal*, 42 (1999), pp. 107-120.

- Bodewitz H. W., « Citra's Questions in Kauṣ.U 1, 1 », *Indo-Iranian Journal*, 44 (2001), pp. 265-268.

- Bodewitz H. W. *Vedic Cosmology and Ethics : Selected Studies*, Gonda Indological Studies vol. 19, Brill, Leiden, 2019.

- Boyer, A.-M, « Étude sur l'origine de la doctrine du saṃsāra », *Journal asiatique* (nov-déc. 1901), pp. 451-499.

- Bronkhorst J., *The Two Sources of Indian Asceticism*, Etudes Asiatiques Suisses, vol. 13, Peter Lang, Bern, 1993.

- Bronkhorst J., *Greater Magadha, Studies in the Culture of Earky India*, Handbook of Oriental Studies, II, vol. 19, Brill, Leiden, 2007.

- Bruce Long J., « The Concepts of Human Action and Rebirth in the Mahābhārata », in *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, W. Doniger O'Flaherty ed., pp. 38-60, 1980.

- Caland W., *Die altindischen Todten und Bestattungsgebräuche mit Benutzung handschriftlicher Quellen*, Johannes Müller, Amsterdam, 1896.

- Caland W. et Henry V., *L'agniṣṭoma, description complète de la forme normale du sacrifice de soma dans le culte védique*, 2 tomes, Ernest Leroux, Paris, 1906 et 1907.

- Caland W., *Altindische Zauberei, Darstellung der altindische "Wunschopfer"*, Johannes Müller, Amsterdam, 1908.

- Caland W, « A note on the Śatapathabrāhmaṇa », *Acta Orientalia*, 10 (1932), pp. 126-134.

- Connolly P. and Hamilton S. (eds.), *Indian Insights : Buddhism, Brahmanism and Bhakti*, Luzac Oriental, London, 1997.

- Converse S., *The Historical Significance of the First Occurrences of the Doctrine of Transmigration in the Early Upaniṣads*, PhD thesis, University of Columbia, 1971.

- Doniger O'Flaherty W. (ed.), *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, University of California Press, Berkeley, 1980.

- Dumont P. E., *L'aśvamedha : description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique d'après les textes du Yajurveda blanc*, Geuthner, Paris, 1927.

- Dumont P. E., *L'agnihotra : description de l'agnihotra dans le rituel védique d'après les śrautasūtras et le Vaitāna-Sūtra*, John Hopkins, Baltimore, 1939.

- Frauwallner E., *Geschichte der Indischen Philosophie*, Band I, Geistekultur Indiens : Klassiker der Indologie 4. 1, Shaker Verlag, Aachen, 2003 (nouvelle édition).

- Fujii M., « The *brahman* priest (Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa 3, 15-19) », *Journal of Indian and Buddhist studies*, vol. 39, n°2 (1991), pp. 1054-1050.

- Fujii M., « On the Formation and Transmission of the Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa», in *Inside the texts, beyond the texts*, M. Witzel ed., pp. 89-102, Harvard Oriental Series, Opera minora 2, Cambridge, 1997.

- Fujii M., « The Recovery of the Body after Death : a Prehistory of the *Devayāna* and *Pitṛyāna* » in *Pūrvāparaprajñābhinandanam East and West Past and Present : Indological and other Essays in Honour of Klaus Karttunen*, B. Tikkanen, A. Butters eds., pp. 103-120, Finnish Oriental Society, Helsinki, 2011.

- Gandhe V., « Gonāmika (MS IV. 2) : an Ancient Text on Cattle-keeping », *Bulletin of the Deccan College Post-Graduate and Research Institute* 36 (1976-77), n°1/4, pp. 19-26.

- Gonda J., *Notes on brahman*, J. L. Beyers, Utrecht, 1950.

- Gonda J., *The Savayajñas*, Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde LXXI, n°2, Noord-Hollandische Uitgevers Maatschappij, Amsterdam, 1965.

- Gonda J., *A History of Indian Literature*, vol. I, fasc 1 : *Vedic Literature (Saṃhitās and Brāhmaṇas)*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1975 ; vol. I, fasc. 2 : *The ritual sūtras*, Otto Harassowitz, 1977.

- Gonda J., « *Bandhu-* in the Brāhmaṇas », in *Selected Studies*, vol. II, pp. 400-428, Brill, Leiden, 1975.

- Gonda J., *Prajāpati and the Year*, Verhandelingen der Koninkluke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde 123, North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1984.

- Gonda, J., *Prajāpati's rise to a higher rank*, Orientalia Rheno-traiectina 29, Brill, Leiden, 1986.

- Gotō T., « Yājñavalkya's Characterization of the Ātman and the Four Kinds of Suffering in Early Buddhism », *Electronic Journal of Vedic Studies*, 12-2 (2005), pp.71-85.

- Gotō T., « A Survey of New Evidence as to the Formation of the Yajurveda and Brāhmaṇa Texts with Special Reference to Recent Vedic Studies in Japan », in *Vedic Śākhās past, present, future*, J. E. M. Houben, J. Rotaru, M. Witzel eds., pp. 541-558, Harvard Oriental Series, Opera Minora 9, Cambridge, 2016.

- Halbfass W., *Tradition and Reflection, Explorations in Indian Thought*, State University of New York Press, New York, 1991.

- Halbfass W., *Karma und Wiedergeburt*, Diederichs Gelbe Reihe 161, Heinrich Hugendubel, Kreuzlingen, 2000.

- Heesterman J. C., *The Broken World of Sacrifice : an Essay in Ancient Indian Ritual*, University of Chicago Press, Chicago, 1993.

- Hillebrandt A., *Das altindische Neu- und Vollmondsopfer : in seiner einfachsten Form*, Gustav Fischer, Jena, 1879 ; reprint : Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz, 1977.

- Hillebrandt A., *Ritual-Literatur, vedische Opfer und Zauber*, Trübner, Strassburg, 1897.

- Hoffmann K., Vedische Namen, *Wörter und Sachen* 21 (1940), pp. 139-161.

- Horsch P., *Die Vedische Gāthā- und Śloka-Literatur*, Francke Verlag, Bern, 1966.

- Horsch P., «Vorstufen der indischen Seelenwanderungslehre », *Asiatische Studien* 25 (1971), pp. 99-157.

- Houben J. E. M., *The Pravargya Brāhmaṇa of the Taittirīya Āraṇyaka : an ancient commentary on the Pravargya ritual*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1991.

- Houben, J. E. M., « The Sanskrit Tradition », in *The Emergence of Four Linguistic Traditions*, W. van Bekkum, J. E. M. Houben, I. Sluiter and K. Versteegh, pp. 49-145, John Benjamins, Amsterdam, 1997.

- Houben J. E. M., « The soma-haoma problem : Introductory overview and observations on the discussion », *Electronic Journal of Vedic Studies*, 9. 1, 2003.

- Houben J. E. M, « Les perfectibles (*sādhyá*) entre circularité et causalité du rituel védique », in *Aux abords de la clairière : études indiennes et comparées en l'honneur de Ch. Malamoud*, sous la direction de S. d'Intino et C. Guenzi, pp. 11-43, Brepols, Turnhout, 2012.

- Hulin M., *Le principe de l'ego dans la pensée indienne classique : la notion d'ahaṃkāra*, Publications de l'ICI n°44, De Boccard, Paris, 1978.

- Jamison S., *Sacrificed Wife / Sacrificer's Wife : Women, Ritual and Hospitality in Ancient India*, Oxford University Press, New York, 1996.

- Jurewicz J., « Rebirth Eschatology in the Ṛgveda. In Search for Roots of Transmigration », *Indologica Taurinensia* 34 (2008), pp. 183-210.

- Jurewicz J., *Fire, Death and Philosophy, a History of Ancient Indian Thinking*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warsaw, 2016.

- Keith A. B., *The Religion and the Philosophy of the Vedas and Upanishads*, vol. 1 and 2, Harvard Oriental Series n°31 and 32, Cambridge U. P., Cambridge Massachusetts, 1925.

- Killingley D., « The Paths of the Dead and the Five Fires », in *Indian Insights : Buddhism, Brahmanism and Bhakti*, Connolly P. and Hamilton S. eds., Luzac Oriental, 1997.

- Klaus K., *Die altindische Kosmologie. Nach den Brāhmaṇas dargestellt*, Indica et Tibetica, Band 9, Wien, 1986.

- Koskikallio P., « Bāka Dālbhya : a complex character in Vedic Ritual Texts, Epics and Purāṇas », in *Studia Orientalia* vol 85, pp. 303-385, Societas Orientalis Fennica, Helsinki, 1999.

- Kuiper F. B. J., *Aryans in the Rigveda*, Leiden Studies in Indo-European 1, Rodopi, Amsterdam, 1991.

- Köhler H-W, *Śraddhā in der Vedischen und Altbuddhischen Literature*, Glasenapp-Stiftung Band 9, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1973.

- Krick H., *Das Ritual der Feuergrundung (agnyādheya)*, Austrian Academy of Sciences Press, Wien, 1982.

- Larson G. J. and Bhattacharya R. S. (eds.), *Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. IV : *Sāṃkhya*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1987.

- Lévi S., *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, E. Leroux, Paris, 1898. Réimpression : Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Religieuses 118, Brepols, Turnhout, 2003.

- Liebich B., *Pāṇini : Ein Beitrag zur Kenntnis der indischen Literatur und Grammatik*, H. Haessel, Leipzig, 1891.

- Lopez C., « Food and Immortality in the Veda : a Gastronomic Theology ? », *Electronic Journal of Vedic Studies*, 3-3 (1997), pp. 11-19.

- Macdonell A.A. and Keith A. B., *Vedic Index of Names and Subjects*, 2 vol., Motilal Banarsidass, Delhi, 1958 (reprint).

- Malamoud Ch., *Cuire le monde : rite et pensée dans l'Inde ancienne*, La Découverte, Paris, 1989.

- Malamoud Ch., *Le Jumeau solaire*, Seuil, Paris, 2002.

- Mauss M., « Anna-Virāj », in *Mélanges d'indianisme offerts à S. Lévi*, pp. 333-341, E. Leroux, Paris, 1911.

- Minard A., *Trois énigmes sur les cent chemins, Recherches sur le Śatapatha-Brāhmaṇa*, Publications de l'ICI n° 3, De Boccard, Paris, 1956.

- Murakawa A., « The Gavāmayana Portions of the Jaiminīya Brāhmaṇa : a Preliminary Study », *Journal of the Japanese Association for South Asian Studies*, 12 (2000), pp. 110-134.

- Nakamura H, *A History of Early Vedānta Philosophy*, vol. 1, Motilal Banarsidass, Delhi, 1983.

- Nishimura N., « The Development of the New- and Full-Moon Sacrifice and the Yajurveda Schools : *mantras*, their *brāhmaṇas* and the offerings » in *Vedic Śākhās Past, Present, Future*, J. E. M. Houben, J. Rotaru, M. Witzel eds., pp. 227-249, Harvard Oriental Series, Opera Minora 9, Cambridge, 2016.

- Oberhammer G., *La délivrance, dès cette vie (jīvan-mukti)*, Publications de l'ICI n°61, De Boccard, Paris, 1994.

- Oguibénine B., « Sur le terme "yóga", le verbe "YUJ" et quelques-uns de leurs dérivés dans les hymnes védiques », *Indo-Iranian Journal* 27/2 (1984), pp. 85-101.

- Oldenberg H., *Vorwissenschaftliche Wissenschaft : die Weltanschauung der Brāhmaṇa-texte*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gôttingen, 1919.

- Olivelle P., *The Āśrama System : the History and Hermeneutics of a Religious Institution*, Oxford University Press, New York, 1993.

- Parpola A., « Pre-proto-Iranians of Afghanistan as initiators of Śākta Tantrism : on the Scythian / Saka affiliation of the Dāsas, Nuristanis and Magadhans », *Iranica Antiqua* 37 (2002), Festschrift C. C. Lamberg-Karlovsky, pp. 233-324.

- Parpola A., *Roots of Hinduism : The Early Aryans and the Indus Civilization*, Oxford University Press, New York, 2015.

- Pinault G.-J., « Sur l'hymne dialogué de Yama et Yamī (RV X. 10), in *Yama / Yima : variations indo-iraniennes sur la geste mythique*, Azarnouche S. et Redard C. éds., Publications de l'Institut de Civilisation Indienne n°81, pp. 139-178, Paris, 2012.

- Renou L., « 'Connexion' en Védique, 'cause' en Bouddhique », in *Dr. C. Kunhan Raja Presentation Volume*, pp. 55-60, Adyar Library, Madras, 1946 ; réimpression in *L'Inde fondamentale : études d'indianisme réunies et présentées par Ch. Malamoud*, pp. 149-153, Hermann, Paris, 1978.

- Renou L., *Les écoles védiques et la formation du Veda*, Cahiers de la Société Asiatique IX, Paris, 1947.

- Renou L., « Sur la notion de *bráhman* », *Journal Asiatique* 237 (1949), pp. 7-46. Réimpression in *L'Inde fondamentale : études d'indianisme réunies et présentées par Ch. Malamoud*, pp. 83-116, Hermann, Paris, 1978.

- Renou L., « Le passage des Brāhmaṇa aux Upaniṣad », *Journal of the American Oriental Society* 73 (1953), pp. 138-144. Réimpression in *Choix d'études indiennes*, réunies par N. Balbir et G. J. Pinault, vol. 2, pp. 901-907, Réimpressions de l'EFEO n°9, Paris, 1997.

- Renou L., *Hymnes spéculatifs du Veda*, Connaissance de l'Orient, Gallimard, Paris, 1956.

- Renou L., *Etudes védiques et pāṇinéennes*, tome I, Publications de l'ICI n°1, De Boccard, Paris, 1955.

- Renou L., *Etudes védiques et pāṇinéennes*, tome V, Publications de l'ICI n°9, De Boccard, Paris, 1959.

- Renou L., « Sur le genre du *sūtra* dans la littérature sanskrite », *Journal Asiatique* 251 (1963), pp. 165-216.

- Renou L., *Etudes védiques et pāṇinéennes*, tome XIV, Publications de l'ICI n° 23, De Boccard, Paris, 1965.

- Renou L., *Etudes védiques et pāṇinéennes*, tome XV, Publications de l'ICI n°26, De Boccard, Paris, 1966.

- Sakamoto-Gotō J., « Das Jenseits und *iṣṭā-pūrta-* "die Wirkung des Geopferten-und-Geschenkten" in der Vedischen Religion», in *Indoarisch, Iranisch und die Indogermanistik*, pp. 475-490, herausgegeben von B. Forssman und R. Plath, Reichert, Wiesbaden, 2000.

- Sakamoto-Gotō J., « Zur Entstehung der Fünf-Feuer-Lehre des Königs Janaka », in *Norm und Abweichung, Akten des 27. Deutschen Orientalistentages Bonn 1998*, pp. 157-167, herausgegeben von S. Wild und H. Schild, Ergon Verlag, Würburg, 2001.

- Silburn L., *Instant et cause : le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*, De Boccard, Paris, 1989.

- Schmithausen L., « Zur Textgeschichte der *pañcāgni-vidyā* », *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 38 (1994), pp. 43-60.

- Söhnen-Thieme R., « Die Einleitungsgeschichte der Belehrung des Uddālaka Āruṇi : Ein Vergleich der drei Fassungen KauṣU 1. 1, ChU 5. 3 und BṛU 6. 2. 1-8 », *Studien zur Indologie und Iranistik*, vol. VII (1981), pp. 177-213.

- Staal F. (in collaboration with C. V. Somayajipad and M. Itti Ravi Nambudiri), *Agni : the Vedic Ritual of the Fire Altar*, 2 vols., Asian Humanities Press, Berkeley, 1983.

- Teshima H., « A note on Taittirīya Brāhmaṇa 3. 8-9 (Aśvamedha) », *Journal of Indian and Buddhist Studies*, vol. 56 n°3 (2008), pp. 1037-1042.

- Thite G. U., *Sacrifice in the Brāhmaṇa texts*, University of Poona, Poona, 1975.

- Thite G. U., « Vrātya, the Ur-monk in the Veda », in *Ātharvaṇa*, A. Ghosh ed., pp. 98-102, Sanskrit Book Depot, Kolkata, 2002.

- Tull H. W., *The Vedic Origins of Karma*, SUNY Series in Hindu Studies, Sri Satguru Publications, Delhi, 1990.

- Witzel M., « The Earliest Form of the Idea of Rebirth in India », *Proceedings of the Thirty-First International Congress of Human Science in Asia and in North-Africa*, T. Yamamoto ed., vol. I, pp. 145-146, The Tōhō Gakkai, Tokyo, 1984.

- Witzel M., « Sur le chemin du ciel », *Bulletin des Etudes Indiennes*, vol. 2 (1984), pp. 213-279.

- Witzel M., « On the Localisation of Vedic Texts and Schools », in *India and the Ancient World : History, Trade, and Culture before A. D. 650*, ed. G. Pollet, pp. 174-213, Orientalia Lovaniensia Analecta, 25, Leuven, 1987.

- Witzel M. « Tracing the Vedic Dialects », in *Dialectes dans les littératures indo-aryennes*, C. Caillat éd., pp. 249-251, Publications de l'ICI n°55, De Boccard, Paris, 1989.

- Witzel M. « Early Indian History : Linguistic and Textual Parameters » in *The Indo-Aryans of ancient South-Asia : language, material culture and ethnicity*, G. Erdosy ed., Indian philology and South Asian studies, De Gruyter, Berlin, 1995.

- Witzel M., « The Development of the Vedic Canon and its Schools : the Social and Political Milieu», in *Inside the Texts, beyond the Texts*, M. Witzel ed., pp. 257-348, Harvard Oriental Series, Opera minora 2, Cambridge, 1997.

- Zaehner, R. C., *The Bhagavad-gītā With a Commentary Based on the Original Sources*, Oxford UP, London, 1973.

RÉSUMÉ

Au sein de la tradition brahmanique indienne, la théorie de la renaissance (*punar-janman*), affirmant que les êtres traversent un cycle de morts et de renaissances pour épuiser leur *karman*, n'apparaît pas avant les Upaniṣad, qui constituent la couche la plus récente du corpus védique. Deux thèses s'affrontent dans l'indianisme à propos de l'origine de cette doctrine : pour certains auteurs, elle serait issue d'une tradition non-védique, voire non-indo-européenne, qui aurait produit le jaïnisme et le bouddhisme, et finalement influencé les milieux brahmaniques. Pour d'autres indianistes, la doctrine de la renaissance proviendrait d'une évolution interne à la tradition védique, au cours de laquelle des éléments précurseurs auraient été successivement élaborés. Le présent travail de doctorat défend la deuxième solution, à partir d'un examen détaillé des textes du corpus védique. Il dégage d'abord les éléments précurseurs présents dans les Brāhmaṇa tardifs (qui sont les textes védiques immédiatement antérieurs aux Upaniṣad, et qui sont consacrés à l'explication du rituel védique) : l'accomplissement de certains sacrifices a pour effet nécessaire la production d'une réserve d'effets « karmiques » qui permet au sacrifiant de monter au ciel après sa mort et d'obtenir d'y séjourner, mais cette réserve est limitée et s'épuise progressivement, ce qui va finalement de mettre un terme à l'existence céleste ; de nombreux passages des Brāhmaṇa évoquent le phénomène de la « re-mort » (*punar-mṛtyu*) qui risque d'atteindre le sacrifiant défunt dans le monde céleste. C'est pourquoi les Brāhmaṇa proposent des méthodes pour rendre illimités les sacrifices (de manière à ce qu'ils génèrent une réserve d'effets illimités), et / ou pour empêcher que se produise le phénomène de la « re-mort ». On peut montrer que ces méthodes mettent en jeu une connaissance ésotérique, adjointe au rite, qui joue ainsi un rôle salvifique pour procurer l'immortalité (dans certains cas, cette connaissance est censée produire le *sāyujya* ou union avec la Déité suprême), ce qui anticipe ainsi sur la thèse upaniṣadique selon laquelle la connaissance a le pouvoir de délivrer de la renaissance. Ensuite le présent travail présente en détail les textes des Yajur-veda Saṃhitā (Taittirīya, Kāṭhaka, Maitrāyaṇī) et de l'Atharva-veda montrant que ces conceptions des Brāhmaṇa tardifs (épuisement des effets du sacrifice, *punar-mṛtyu*, *sāyujya*) ont des racines plus anciennes dans le corpus védique – elles ne sont donc pas empruntées à une tradition étrangère. Enfin, il reconstitue la façon dont s'est effectuée la transition entre les idées des Brāhmaṇa tardifs et les premières conceptions de la doctrine de la renaissance figurant dans les Upaniṣad les plus anciennes (avec le remplacement de la « re-mort » par la renaissance) ; il insiste sur le rôle moteur qu'ont joué dans ce processus les milieux sāma-védiques, dans les rangs desquels se trouvaient des *kṣatriya* ayant très probablement apporté une contribution originale aux spéculations concernant la renaissance.

MOTS-CLÉS

brahmanisme, transmigration, renaissance, remort, punar-mṛtyu, sāyujya, devayāna, pitṛyāna, Upaniṣad, Brāhmaṇa tardifs, Saṃhitā yajur-védiques, Atharva-veda, Sāma-veda

ABSTRACT

The rebirth (or *punar-janman*) theory, as we find it in the brahmanical tradition of India, states that creatures go through a cycle of death and rebirth in order to exhaust their *karman* : it is found for the first time in some texts of the early Upaniṣads, that is to say in the more recent layer of the Vedic corpus. Concerning the origin of this doctrine, indologists have put forward two opposite theories : some of them think that it originates from a non-Vedic, or even non-indo-european tradition, which has shaped Jainism and Buddhism, and also influenced the brahmanical circles at a relatively late date ; for some other scholars, the rebirth theory is the result of an internal development of the Vedic tradition : it has been prepared by some definite stepping stones which have been successively elaborated in the course of time. This doctoral dissertation defends the second thesis, by systematically examining the texts of the Vedic corpus. It first identifies the stepping stones found in the late Brāhmaṇa texts (which immediately precede the Upaniṣads in the chronological development of the Vedic corpus, and deal with the explanation of Vedic rituals) : the performance of some kinds of sacrifices necessarily generates a supply of karmic effects which makes the sacrificer ascend to heaven after death and dwell there, but this is only a limited supply which gets progressively exhausted, and such a depletion is liable to eventually put an end to the heavenly life ; many passages from the Brāhmaṇas mention that the departed sacrificer might undergo a "re-death" (*punar-mṛtyu*) in the heavenly world. The Brāhmaṇas therefore try to elaborate some devices which will make the sacrifices unlimited (so that they generate an unlimited supply of positive effects), and / or will prevent the happening of the "re-death" phenomenon. It can be shown that these devices involve some esoteric knowledge which, when combined with the ritual, has a salvific power and gives immortal life (in some cases this knowledge is supposed to realize *sāyujya* or union with the supreme Deity) : this foreshadows the Upaniṣadic claim that knowledge can liberate from rebirth. Next this dissertation thoroughly studies the texts from the Yajur-veda Saṃhitās (Taittirīya, Kāṭhaka, Maitrāyaṇī) and the Atharva-veda in order to show that these notions from the late Brāhmaṇas (depletion of the effects of sacrifice, *punar-mṛtyu*, *sāyujya*) have older roots in the Vedic corpus, and so are not borrowed from a foreign tradition. Eventually it reconstructs the way in which the ideas of the late Brāhmaṇas were transformed into the first forms of the rebirth theory as we find them in the older Upaniṣads (with the replacement of "re-death" by rebirth), bringing to the fore the leading role played in this process by Sāma-vedic circles, among which were members of the *kṣatriya* class who probably contributed in an original way to the speculations concerning rebirth.

KEYWORDS

brahmanism, transmigration, rebirth, redeath, punar-mṛtyu, sāyujya, devayāna, pitṛyāna, Upaniṣads, late Brāhmaṇas, Yajur-vedic Saṃhitās, Atharva-veda, Sāma-veda