

## La stance de la plénitude, BAU V. I. I, cf. III. 2.1-9

Paul Mus

Mus Paul, . La stance de la plénitude, BAU V. I. I, cf. III. 2.1-9. In: Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient. Tome 44, 1951. pp. 591-618.

[Voir l'article en ligne](#)

### Avertissement

L'éditeur du site « PERSEE » – le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation – détient la propriété intellectuelle et les droits d'exploitation. A ce titre il est titulaire des droits d'auteur et du droit sui generis du producteur de bases de données sur ce site conformément à la loi n°98-536 du 1er juillet 1998 relative aux bases de données.

Les oeuvres reproduites sur le site « PERSEE » sont protégées par les dispositions générales du Code de la propriété intellectuelle.

#### Droits et devoirs des utilisateurs

Pour un usage strictement privé, la simple reproduction du contenu de ce site est libre.

Pour un usage scientifique ou pédagogique, à des fins de recherches, d'enseignement ou de communication excluant toute exploitation commerciale, la reproduction et la communication au public du contenu de ce site sont autorisées, sous réserve que celles-ci servent d'illustration, ne soient pas substantielles et ne soient pas expressément limitées (plans ou photographies). La mention Le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation sur chaque reproduction tirée du site est obligatoire ainsi que le nom de la revue et- lorsqu'ils sont indiqués - le nom de l'auteur et la référence du document reproduit.

Toute autre reproduction ou communication au public, intégrale ou substantielle du contenu de ce site, par quelque procédé que ce soit, de l'éditeur original de l'oeuvre, de l'auteur et de ses ayants droit.

La reproduction et l'exploitation des photographies et des plans, y compris à des fins commerciales, doivent être autorisés par l'éditeur du site, Le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation (voir <http://www.sup.adc.education.fr/bib/> ). La source et les crédits devront toujours être mentionnés.

# LA STANCE DE LA PLÉNITUDE

BĀU V.1.1, cf. III.2.1-9

par

**Paul MUS**

La stance énigmatique, BĀU V.1.1 contient en tout treize mots, sur lesquels *pūrṇa* « le plein » revient sept fois ; restent, pour lier une phrase, le couple initial de pronoms *adas/idam* « cela/ceci », *eva*, outil formel, et trois verbes :

*pūrṇam adaḥ pūrṇam idam  
pūrṇāt pūrṇam udacyate  
pūrṇasya pūrṇam ādāya  
pūrṇam evāvāśiṣyate.*

Senart traduit :

Cela est plein, ceci est plein ;  
le plein sort du plein ;  
même le plein une fois tiré du plein,  
ce plein reste plein <sup>(1)</sup>.

Cette version ajoute, si je compte bien, une insertion de plus du terme nommant la plénitude, dans la marqueterie d'un même mot, à des cas grammaticaux nuancés, qui constitue la stance. Le terme fait presque à lui seul celle-ci. Il s'articule de lui même à lui même. C'est une maquette grammaticale qui rend tangible ce qu'évidemment elle entend évoquer : une non-dualité (l'*advaita*, dira Śaṅkara) s'organisant sur elle-même.

Senart joint ce commentaire : « *Cela* est le *brāhman* qui échappe aux sens ; *ceci* est le *brāhman* tel qu'il apparaît dans la création ; celui-ci émane de celui-là, lequel n'en est pas diminué. Cette formule ne signifie que ceci : que le monde perceptible n'étant, en quelque sorte, que la face sensible du *brāhman* est avec lui co-existant et co-infini. Il n'y a là aucune doctrine métaphysique, dans notre sens, sur l'infinitude ».

Suggestive et pénétrante, dans sa partie positive, cette note fixe une impression ; c'en est le prix ; mais son côté négatif, en circonscrivant un peu trop étroitement cette vue du texte, satisfait moins. Le document, dense et frappant, sous une apparence paradoxale, est-il vide de toute doctrine « métaphysique » ? Quel nom donner, cependant, à cette vue audacieuse sur la co-existence de deux infinis : l'un, par une unité expressive, prédicable, qui paraît, dans ce contexte, rassembler créateur et création

---

<sup>(1)</sup> *Bṛhadāranyaka Upaniṣad*, traduite et annotée par Émile Senart, Paris, 1934 [Introduction, index et restitution du texte par M. Alfred Foucher], p. 92.

dans le fait étendu, et l'autre reporté au-delà de ce tout, de ce « plein » accompli, mais sans s'y ajouter, et par conséquent sans risque inverse de soustraction? Est-ce parce que l'infini, dans ces textes, sera nommé le *brāhman* qu'il en perd son caractère? Tenons donc que la note de Senart nous avertit surtout — et en cela elle est juste et utile — de ne pas nous hâter de projeter ici *notre* notion d'un infini mathématique. L'Upaniṣad s'est fait son langage; ou, pour mieux dire, les Brāhmaṇa, dans la plus large mesure, le lui ont fourni. Quant à l'emploi qu'elle en a tenté, elle doit ensuite être abordée dans sa propre convention, non selon les nôtres.

Lorsqu'ils ne s'en sont pas tenus, comme Böhlingk<sup>(1)</sup>, à la grammaire immédiate du passage, les traducteurs occidentaux y ont d'habitude fait passer les gloses de Śaṅkara, particulièrement riches, d'ailleurs, et instructives, en cet endroit. De quoi Max Müller, déjà, donnait un exemple difficile à dépasser :

« Cela (l'invisible *brāhman*) est plein; ceci (le *brāhman* visible) est plein; celui-ci (le *brāhman* visible et qui est) plein provient de celui-là (le *brāhman* invisible, lui aussi) plein. Quand on se saisit de la plénitude de ce (*brāhman*)-ci (visible et) plein, il reste ce (*brāhman*)-là (invisible et toujours) plein<sup>(2)</sup>. »

Cette traduction infiltrée de commentaires n'est pas heureuse. Elle congestionne ces quatre lignes, dont le dessin grammatical était si incisif; elle explique, en l'écrasant sous la notation de *brāhman*, qui résoud tout d'avance, ce qui, volontairement, était, dans le texte, laissé en expectative d'explication :

« Plénitude là-haut, plénitude ici-bas... ». Derrière cette attaque, toute d'une dense grandeur, il faut voir se lever un paysage; il le faut, sous peine de manquer l'idée et son juste impact sur un esprit indien. Mais c'est ce dont rien ne reste, si ce que l'on vous en dit devient : « Cela (l'invisible *brāhman*) est plein; ceci (le *brāhman* visible) est plein... ».

« Quand on perçoit la véritable nature du monde visible, commente Max Müller, il 'reste', c'est à dire que l'on perçoit instantanément, le monde invisible, en d'autres termes l'invisible (= *brāhman*), comme sous-tendant ou étant ce monde même. »

Comme Senart, c'est encore paraphraser Śaṅkara; car celui-ci établit, entre les deux aspects du *brāhman*, un contraste rappelant quelque peu, dans la terminologie scolastique, nos *natura naturans* et *natura naturata*. « Ce *brāhman*-ci, total cosmique (*pūrṇa*) mais particularisé (*viśeṣāpanna*), et dont la nature (« *naturata* ») est dans le fait qu'il soit à produire, est puisé hors de l'autre (*brāhman*), i. e. hors du total cosmique (*pūrṇāt*) dont la nature (« *naturans* ») est celle d'une cause (*kāraṇa*)... (car le premier) en sort (*udgacchati*)<sup>(3)</sup>. »

Il y a donc un *absolu*, sans bornes, sans particularités qualifiantes (*upādhi*) : à lui, rien n'échappe; il enveloppe tout, comme le fait l'espace et, toujours comme dans le cas de l'espace, c'est sans que ce contenu (relatif) change ou détaille rien de lui (en tant qu'absolu). Voilà en quel sens on le dira « plein » (*pūrṇa*). Le terme est régulièrement glosé par *sarva* « tout entier ». Ce « répondant », par son emploi védique ancien et son encadrement indo-européen, établit le sens fort de *pūrṇa* (traduit en conséquence ci-dessus par « total cosmique »); on évoquera *solidus* et *salvus* : c'est le total-bloc, opposé à un total distribué ou distributif (*viśva*).

<sup>(1)</sup> *Bṛhadāranyakopaniṣad* in der Mādhyamīna-Recension, éd. et trad. par O. Böhlingk Saint Petersburg, 1889, texte, p. 50, trad., p. 76.

<sup>(2)</sup> *Bṛhadāranyaka-Upaniṣad*, in *The Upaniṣads*, translated by F. Max Müller, Part II SBE, vol. XV, p. 189.

<sup>(3)</sup> *Bṛhadāranyakopaniṣat* (avec commentaire de Śaṅkara et *ṭikā* d'Ānandagiri) Ānandāsrama Sanskrit Series, vol. XV, 1891, p. 698 et suiv.

Il y aura donc aussi, non à vrai dire un second *brāhman* — Śaṅkara est irréductible sur le point de la non-dualité — mais une seconde manière de prendre le *brāhman*; en un sens, elle se perd dans la première : sa vraie appartenance en rejoint l'unicité; mais, par contraste, elle est expressive d'un étalement de particularités qualificatives; d'où êtres et choses, avec leurs « noms-et-formes » (*nāmarūpa*). Cet aspect second naît de l'erreur — *avidyā* « inscience » — qui nous empêche de reconnaître cathartiquement le premier *brāhman*, l'unique *brāhman*, l'Absolu, dans toutes les occasions résorbées en lui. Mais comme, sur ce *brāhman* absolu, en tant que tel, aucune illusion à son sujet ne peut projeter d'effet qui l'atteigne, il n'aura rien perdu de lui-même, dans une telle procession. Voilà le sens final que le grand exégète du Vedānta assigne à l'assertion qui conclut la stance : « ... le plein reste plein ».

Avons-nous toutefois le droit de lire exactement cela dans *BĀU* V. 1. 1 ? La haute valeur qu'il faut reconnaître aux propositions de Śaṅkara en détournerait plutôt d'aucuns, portés à reconnaître en elles un état plus travaillé, intellectuellement plus décapé, de la tradition.

En son *continuum* logique, qui ne laisserait pas d'évoquer certaines expressions des Éléates, la Stance de la Plénitude offre un cas particulièrement favorable à l'interprétation philosophique directe, celle qui assume l'affleurement, en un point de texte, d'une valeur humaine universellement perceptible. L'ampleur de conception à laquelle s'élève l'Upaniṣad le permet sans doute ici. Non sans risques, cependant. N'y a-t-il que cela dans ces lignes, ou même y a-t-il avant tout cela ? Le texte ne rendrait-il pas une note différente, si l'on n'y cherchait pas, avec Śaṅkara, Max Müller ou Senart, ce qui en est sans doute valablement déductible, à plus basse époque, et si l'on tentait au contraire de lui rendre son encadrement philologique et historique, dans des valeurs rituelles ? Il n'est pas dit que cette note serait moins riche, même en contenu philosophique. Au meilleur d'elle-même, la philosophie indienne procède, par les textes, trop continûment de ces valeurs réelles pour que son interprétation n'en dépende plus.

Trois vigoureuses études de M. Franklin Edgerton, prolongeant les recherches de Maurice Bloomfield sur l'*Atharvaveda*, ont mis hors de doute que les Upaniṣad, loin de se détourner des préoccupations sacrificielles des Brāhmaṇa, en ont repris, à leur manière, le principe opératoire, la finalité et l'« engagement »<sup>(1)</sup>. D'un point de vue pratique, c'est-à-dire pour ce que l'on attendait d'elles réellement (n'oublions pas que, par exemple, la théorie structurale du droit hindou remonte à *BĀU* I. 4. 11-15, développant *RS* X. 90), elles apparaissent moins comme un anti-rituéisme que comme une nouvelle collection de recettes, valorisant les rites, par une plus grande insistance spirituelle.

Rejetant, de son côté, pour l'époque ancienne, l'interprétation par l'« illusion cosmique », mise en système chez Śaṅkara, M. Louis Renou conclut qu'à leur source les Upaniṣad sont encore « sur le plan du réalisme védique »<sup>(2)</sup>. L'éminent indianiste a mis par ailleurs en lumière le lien entre les Upaniṣad anciennes et ces *brahmodya* « tournois de paroles sur le *brāhman* », par énigmes et réponses, qui, dans les

(1) Franklin Edgerton *Sources of the philosophy of the Upaniṣads*, in *JAOS*, 36, p. 197-204 (1917); *The philosophic materials of the Atharva Veda*, in *Studies in honor of Maurice Bloomfield*, p. 117-135, New Haven 1920; *The Upaniṣads: what do they seek and why?* in *JAOS*, 49, p. 97-121 (1929); voir aussi *Interpretation of the Bhagavad Gītā*, I.3, « The Upaniṣads and the Fundamental Doctrines of later Hindu Thought », in *The Bhagavad Gītā* translated and interpreted by F. E., vol. II, *HOS*, vol. 39, 1944.

(2) Louis Renou, *Les Origines de la notion de Māyā dans la spéculation indienne*, in *Journal de Psychologie normale et pathologique*, 41<sup>e</sup> année, n° 3, Paris, juillet-septembre 1948, p. 290-298.

Brāhmaṇa, s'étendaient sur le rite et son animation secrète, soit le *brāhman*, principe sacrificiel et principe cosmique à la fois <sup>(1)</sup>. On sait que les Upaniṣad reposent avant tout sur l'identification de ce principe avec le « Soi » (*ātman*), à découvrir en chacun de nous, et qui, en *brāhman*, est commun à tous.

Nous voilà bien loin de la réaction « princière » ou « anāryenne » contre le brāhmanisme liturgique, que certains ont supposé. De ce brāhmanisme, au contraire, les Upaniṣad s'ingénient à tirer la quintessence. Elles le savent. Elles le disent. S'adressant aux brāhmanes des Kuru-Pāñcāla, le Saint des Saints de l'orthodoxie, assemblés à l'occasion du sacrifice que va célébrer le roi Janaka, la rude disputeuse Gārgī Vācakanvī caractérise dans les termes suivants la maîtrise de Yājñavalkya, exposant majeur de l'Upaniṣad : « Seigneurs brāhmanes, félicitez vous d'en être quittes avec celui-ci au prix de votre hommage ; jamais aucun de vous ne le vaincra dans la controverse brāhmique (*brahmodya*) » (*BĀU* III.8.12).

« On peut dire, conclut M. Renou, que toute la composition ancienne des Upaniṣad, avec ses successions de scènes dialoguées, repose sur de vieux *brahmodya*. »

Que rendront ces vues novatrices, rapportées au détail des textes ? C'en pourra être aussi un critère.

Si on laisse pour cela aux mots leur pleine force, celle qu'ils ont dans le contexte courant, on traduira :

Plénitude là-haut, plénitude ici-bas :  
puisez au plein le plein  
et du plein le plein retiré,  
ce qui demeure là c'est précisément plénitude !

Il faut trouver son chemin dans cette apparente tautologie. Les deux corrélatifs *adas* et *idam* qui ouvrent la scène encadrent « cosmiquement », par avance (par leur étroite affinité avec l'opposition du monde de l'au-delà et du nôtre, qu'ils expriment si souvent), ces ricochets de soi à soi, marqués par les cas, dont les désinences sont surtout ce qui change, dans ce compact de termes. Mouvements donc, mais intérieurs, sur place. L'identité verbale, du point ou de la situation de départ (*pūrṇāt, pūrṇasya*) à l'arrivée (*pūrṇam*) illustre commodément une identité ontologique pleine — dans le sein du *brāhman*. Il n'est pas douteux que ce dernier terme ne soit en effet le mot de l'énigme, comme le veut Śaṅkara, quoique peut-être dans un sens un peu différent. Le style *brahmodya* est évident ici, et M. Renou note bien que la loi du genre est de trouver la réponse, toujours dans le *brāhman*.

L'esprit se perdrait, cependant, à cette répétition d'un terme sept fois sur treize mots, si une image plus distincte ne se formait parmi eux. Il en est besoin, et qu'elle incise un rapport d'étendue et de localisation dans l'amas grammatical. Il est clair, au seul aspect de la phrase, que tout — bien que se jouant entre *adas* et *idam*, termes limites, c'est-à-dire entre deux « mondes », là et ici — dépendra, essentiellement, des verbes. Or on remarquera que tous trois notent les aspects successifs d'une action bien précise. Il y a une « puisée » comportant un « prélèvement » et un « reste » : *udacyate, ādāya, avasiṣyate*. Le jeu des préfixes dégage, en implications réelles : la localisation de la personne accomplissant l'acte (*ā-*) ; un mouvement de bas en haut (*ud-*) vers elle ; et enfin une situation objective de base, déjà imposée par le précédent mouvement, mais décrite plus en détail (*ava-*), comme la position finale du « reste », sous la main.

<sup>(1)</sup> Sur la notion de *brāhman*, in *Journal Asiatique*, 1949, p. 7-46.

Il n'y aurait que peu d'intérêt à cette géométrie vectorielle, toute verbale, si on ne se la peignait d'une façon plus saisissable. Il fallait l'imagerie. Devant cette pénurie savante de moyens, elle s'attachera au verbe qui met en scène le mouvement, le geste initial, celui qui tire le plein du plein. Senart recourt à l'abstrait : « Le plein sort du plein », là où la construction réclamait une précision concrète, portant l'image. Max Müller a le même tort ; il voit et montre une idée, là où il fallait produire un geste : « provient de » (*proceeds from*). Böhlingk au contraire, suivi par Deussen, adopte la transposition directe : « puiser » (*auschöpfen*), et le terme choisi évoquerait notre terme technique : « écoper ».

Il s'agit, c'est évident, d'un terme technique ; mais l'appartenance est à en chercher un peu ailleurs. *Uda[n]c-* est chargé de connotations rituelles trop précises pour douter qu'une Upaniṣad du *Yajurveda*, cette Somme de la technique sacrificielle, ne les ait eues en vue ici. C'est, d'une façon générale, « élever », P. W. B. : *aufheben, in die Höhe ziehen*, mais spécialement « puiser un liquide hors d'un récipient ou d'un contenant quelconque », cf. « eau tirée d'un puits » *udaktam udakam kīpāt* (*ibid*). Le nom technique des trois « puisoirs », dont sont équipées les quatre cuves à soma dans le sacrifice régulier de l'Agnistoma, est *uda[n]cana*.

La « puisée » (*udacyate!*), montée en si grand relief grammatical dans *BĀU V. 1. 1*, a donc toute chance d'être mise délibérément en rapport avec ce contexte sacrificiel immédiat : le cycle du soma. Par ailleurs, ce breuvage mystique, dont tout un monde dépend, correspond aussi aux phases de la lune, vaisseau céleste, périodiquement vidé et que le sacrifice refait « plein ». La *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* est familière, autant qu'aucun autre texte védique, avec le cérémonial de la nouvelle et de la pleine lune (*darśapūrṇamāsau*, *BĀU I. 5. 2*) qui rythmait cette observance.

Avec celle-ci, ne rejoindrions-nous pas le thème même de notre stance, celui d'une plénitude sans cesse « consommée » et cependant inépuisable, *pūrṇam evā-vasiṣyate?*

La rencontre, dans ce contexte, des mots *pūrṇa*, *uda[n]c-* et *avasīṣ-* ne saurait, en tout cas, évoquer autre chose, sur terre, qu'une « puisée de soma ». Toutefois, chaque passage védique fourmille de pareilles indications, bifurquant en tous sens à travers la masse du lexique. Celle que nous discernons ainsi, dans cette Upaniṣad, en est elle donc une ligne majeure, ou n'y figure-t-elle qu'à titre d'accessoire ? A ceci, l'étude directe du texte, non chez les commentateurs, mais tel qu'il s'établit en lui-même et dans l'époque, permet seule de répondre.

L'attention se trouve de ce fait ramenée sur un autre passage de la même Upaniṣad, III. 2. 1-9, où les fonctions vitales, dans la personne humaine, avec leurs localisations organiques : souffle, voix, langue, œil, oreille, esprit, mains et peau, sont dénommées des *graha*, soit, étymologiquement, des « preneurs » ou « appréhenseurs » sensoriels, mais aussi de façon directe, sur le plan sacrificiel, « coupes à soma ». L'image tend droit à la puisée de soma, déjà évoquée par *BĀU V. 1. 1*.

« Le souffle, en vérité, est un *graha* ; il est saisi par l'*atigraha* qu'est l'odeur, car c'est par le souffle que l'on sent les odeurs.

« La voix, en vérité, est un *graha* ; elle est saisie par l'*atigraha* que sont les mots, car c'est par la voix que l'on énonce les mots... »

« L'œil, en vérité, est un *graha* ; il est saisi par l'*atigraha* qu'est la forme, car c'est par l'œil que l'on voit les formes », etc. (Senart).

*Graha* et *atigraha* correspondraient, en somme, à un ordre subjectif et à l'ordre objectif. Senart emploie les équivalences *graha* « réagissants » et *atigraha* « sur-réagissants ». Il les justifie dans cette note : « Calembour suggéré sans doute par l'emploi rituel de *graha* pour désigner une coupe du sacrifice de *soma* et d'*atigraha* pour désigner certaines libations, étant donné que le sens de *graha* est 'qui contient, qui

saisit' et que *atigraha* désigne un sur-*graha*, supérieur au *graha*. Les *graha* deviennent ainsi les organes qui appréhendent les objets des sens et les *atigraha* les objets de l'activité sensorielle, qui appréhendent à un degré supérieur, parce qu'ils s'imposent à ces organes, l'odeur au souffle, les mots à la voix, etc. »<sup>(1)</sup>.

L'accord ne s'est pas fait, entre les traducteurs et commentateurs occidentaux, au sujet de ces expressions embarrassantes; *atigraha*, en particulier, fait difficulté. « *Graha*, dit Max Müller, est sans doute entendu, en premier lieu, en son sens sacrificiel courant : un vase pour offrir l'oblation; toutefois son sens second, auquel il est compris ici, est 'ce qui prend', 'ce qui saisit' quelque chose, autrement dit l'un des organes des sens, tandis que *atigraha* nomme 'ce qui est saisi', soit par conséquent un objet des sens »<sup>(2)</sup>. Cette dernière suggestion n'a aucun fondement grammatical; le texte lit *atigraha* et non *graha* ou *grāhya*; c'est faire passer dans les mots une valeur qui paraissait, du dehors, convenir au passage.

Deussen introduit une nuance, que Senart a pu prendre chez lui : « saisisseurs » et « super-saisisseurs ». L'âme « se saisit des objets par l'entremise des *graha* (sens) qui à leur tour sont saisis 'encore plus fortement' par les objets, en tant qu'*atigraha* (sur-saisisseurs *i. e.* saisissant les saisisseurs) ». Cette notion d'emprise, de contrainte, est l'essentiel de ce que Deussen conserve de l'image; pris ensemble, *graha* et *atigraha* constitueraient, d'après lui, les liens qui nous attachent aux choses, donc, par un pas bientôt franchi dans les textes, à l'éternel retour dans la transmigration : *graha*, de nous aux choses, *atigraha*, des choses à nous, les deux formant un nœud [*granthi*, mais ce mot est arbitrairement introduit par Deussen] qui nous retient<sup>(3)</sup>.

A. B. Keith reproduit cette interprétation; c'est surtout sur un autre point qu'il a poussé l'analyse quelque peu plus loin que ses devanciers. Il souligne le contraste des huit éléments « qui saisissent » et des huit contre-parties objectives qui sont, selon sa manière de prendre le terme *atigraha*, « au-delà de ceux qui saisissent ». L'emploi de ces expressions « paraît suggérer l'idée que les sens 'vont au dehors' chercher et maîtriser leurs objets »<sup>(4)</sup>.

Les *atigraha* s'établiraient ainsi en un « champ » extérieur de l'expérience sensible, les formes répondant à l'organe de la vue, les sons à celui de l'ouïe, les mots à la voix, etc. Ces notions n'allaient pas tarder à devenir familières à l'Inde; toutefois, cette évolution s'accompagne d'un enrichissement caractéristique de la terminologie (*indriya*, *viṣaya*, *āyatana*, etc.) qui fait encore défaut ici. Le contexte de *BĀU* III. 2. 1-9 ne favorise pas cette interprétation, dans la forme du moins où Keith l'avance. Elle ne rend pas assez compte du caractère essentiellement adversatif et réciproque de la notation. Si l'on attache un sens déterminant au fait que les instruments de nos sens maîtrisent les objets et « vont au dehors » en prendre possession, aucun sens du mot *atigraha* ne se construit plus. Keith a renoncé à l'idée que ces *atigraha* « sur-saisissent » leurs « saisisseurs », et sa manière de voir évidemment l'exclut; il faudrait alors qu'ils soient « au-delà » (*ati-*) des *graha*; le préfixe impose dépassement et non simple extériorité, encore moins objectivité; mais alors ils échapperaient aux sens. La finesse et la plasticité du jeu des préfixes en sanskrit, et même dans des textes moins parfaits que cette grande Upanishad, assurent d'habitude à l'expression de la pensée et des faits un schématisme dans

<sup>(1)</sup> *Op. cit.*, p. 44, n. 1.

<sup>(2)</sup> *Op. cit.*, p. 125, n. 3.

<sup>(3)</sup> Paul Deussen. *Sechzig Upanishad's des Veda*, Leipzig, 1897, p. 430.

<sup>(4)</sup> Arthur Berriedale Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, II, *HOS*, vol. 32, 1925, p. 554, 556-557.

l'espace et une coordination dans les gestes et mouvements que l'on ne prend pas si facilement en défaut; ce sont souvent ces préfixes qui portent l'idée. Les contradictions entre eux, quand il en apparaît, ont donc chance d'être voulues et suggestives. Combien plus, quand on procède explicitement en *brahmodya*!

On peut se demander si la médiocrité des résultats obtenus, bien que s'y attachent des noms aussi considérables dans nos études, ne tient pas au caractère formel, étymologique, lexical, des explications auxquelles on s'est essayé. Si nous nous laissons conduire par Gārgī (et par M. Renou, rappelant l'attention sur son témoignage), si nous reconnaissons, comme il se doit, dans *BĀU* III. 1 et suiv., un protocole de *brahmodya*, nous serions moins exposés à céder à ces étymologies que rien n'amorce dans le texte, et à donner inconsidérément préemption à la philosophie sur ce passage. Ne s'agit-il pas d'un fragment de ce *Yajurveda*, où la part a été faite si grande «à des invocations, aux instruments du culte, à l'oblation, etc.»<sup>(1)</sup>? C'est sans doute à cette lumière qu'il faudra interpréter, au sens propre comme en leur emploi figuré, un verbe descriptif de la puisée de soma (*udacyate*) aussi bien que la terminologie des *graha* et *atigraha*. La donnée purement formelle et lexicale des passages en cause a été suffisamment dégagée; la difficulté subsistante appelle une analyse réelle.

Soit, comme avec *BĀU* III. 2. 1-9, un texte qui énumère les membres et fonctions de la personne humaine, à travers l'évocation nominale des coupes (*graha*) utilisées au sacrifice de soma. J'appelle analyse réelle la restitution de l'opération sacrificielle que la terminologie employée là évoquait pour les experts en *brāhman* et *brahmodya*, dont l'œuvre est devant nous. L'analyse formelle, la seule que l'on ait encore vraiment poussée, à coups de conjectures étymologiques, conditionne et instrumente grammaticalement l'autre; mais son interprétation finale, à son tour, en dépend.

Situons l'épisode. Une équipe régulière de prêtres, les meilleurs *brāhmanes* d'entre les Kuru-Pañcāla, s'apprête à célébrer un sacrifice au profit du roi Janaka de Videha, lui même le plus libéral des patrons dont le *brāhmanisme* se soit transmis la tradition plus ou moins légendaire; c'est un rituelisme au superlatif. *Yājñavalkya* entre en scène. Ce n'est en aucune façon pour démontrer l'inefficacité des sacrifices. Bien au contraire, son mérite, dont il se paye en s'emparant de la prime offerte au «meilleur *brāhmane*», soit mille vaches, sera d'adjoindre aux autres préparatifs la science secrète qui peut faire réussir l'entreprise, mais pour ainsi dire du dedans. Sauf *Śākalya*, à qui mal en prendra, tous les participants et *Yājñavalkya* avec eux, poursuivront donc, en plein accord, un même objet. Telle n'est-elle pas la règle et tel l'emploi de ces «tournois brahmiques»? Mais qu'entend-on, par ce commun accord, procurer au sacrifiant, qui rétribuera les services de tous les participants? Ce sera, pour lui, au bout du rite, salut et immortalité, le passage au-delà (*ati*) des prises de la mort; *BĀU*[K] III. 1. 3 évoque ce programme: «par quoi le sacrifiant échappe-t-il aux atteintes de la mort?».

On voit sans peine comment le *brahmodya* s'insère dans ce grand-œuvre. «Le *brahmodya* est l'obtention totale de la parole [et à travers elle de toutes choses, car la parole sacrée, en ce monde, crée tout, «va se transformant en toutes choses»]... On gagne par lui tout ce qui n'a pas été obtenu par les *yajus*, les *ṛc*, les *sāman* [c'est-à-dire par la célébration fondamentale, reposant sur les trois Veda]... Par chaque réponse, le patron s'arroe (*īvarunddhe*) l'énergie présente dans chaque

<sup>(1)</sup> Louis Renou, *Littérature sanskrite*, in *Glossaires de l'hindouisme* (J. Herbert, L. Raymond) fasc. 5, Paris, 1946, p. 148 a.



notion élucidée. Ainsi le soleil, la lune, le feu, la terre, une fois énoncés... munissent le patron, respectivement, d'éclat brahmique, de vitalité, d'acuité ignée, d'espace... »<sup>(1)</sup>.

Voilà l'intention du contexte : ce n'est pas l'antithèse, mais le complément d'un sacrifice ; dans le cours des discussions qui éclaireront celui-ci, on ne sera donc pas surpris de voir entrer en ligne de compte les instruments rituels, leur manipulation et la valeur que le sacrifice, tel qu'Āsvala l'aurait conduit à sa manière, leur attribuait déjà mythologiquement et mystiquement. C'est le fond de tableau de l'Upaniṣad. L'assimilation de la personne humaine à une collection de coupes à soma y doit tomber à point nommé.

Il n'y a, à ce niveau, ni écart, ni même innovation, en doctrine. C'est en effet une valeur reçue et d'ailleurs cruciale que le sacrifice et son mobilier, l'étendue et la vaisselle sacrée de ce sacrifice, soient comme une contrepartie et un substitut personnel pour l'homme qui l'offre. Il y a bien peu à changer à la page écrite à ce sujet par Sylvain Lévi, au troisième chapitre de sa *Doctrine du Sacrifice dans les Brāhmaṇa*, voici plus d'un demi-siècle. Le sacrifice est identique à l'homme « car tous les actes du sacrifice sont rigoureusement individuels et les détails du rite rappellent à dessein le lien d'identité... 'Le sacrifice est l'homme, car c'est l'homme qui l'offre ; et chaque fois qu'il est offert le sacrifice a la taille de l'homme. Ainsi le sacrifice est l'homme' [= ŚB I.3.2.1 ; noter le principe magique de l'identité entre la mesure et l'être]... l'exégète brāhmanique poursuit sa démonstration en établissant une série de rapports entre les organes de l'homme et les éléments du sacrifice : tantôt la tête est le char à soma, la bouche, le feu *āhavanīya*, etc., tantôt les multiples cuillers à libations correspondent aux membres, au tronc, au souffle »<sup>(2)</sup>.

Nous voilà orientés vers l'identification de cette même personne humaine avec la collection des coupes sacrificielles. Les cuillers se réfèrent, on le sait, à la puisée et à l'offrande du beurre fondu, comme les coupes (*graha*) et le putoir (*uda[n]cana*) à la puisée et à l'oblation du soma.

La référence précise vient sous la main, dès que l'on ouvre la *Bṛhadāraṇyaka*. En I.3.1-16 est décrit mythologiquement, mais avec une imagerie toute de convention rituelle, le sacrifice par lequel, aux origines du monde, les dieux ont conquis l'immortalité, par-delà (*ati*) les prises de la Mort, qui est le mal. Une singulière liste de dieux, d'ailleurs, qui est comme l'embryon de la liste des fonctions vitales dénommées *graha* dans III.2.1 et suiv. : ce sont la Voix, le Souffle, la Vue, l'Ouïe et l'Esprit (*manas*). Le chapitre s'achève sur un rite destiné à faire participer le sacrificiant à cette immortalité.

« Et maintenant la cérémonie s'élève aux *pavamāna*. En vérité, le *prastotṛ* entonne le *sāman*. Tandis qu'il entonne, [le sacrificiant] dit à voix basse :

« Fais-moi aller du non-être à l'être,  
Fais-moi aller de l'obscurité à la lumière,  
Fais-moi aller de la mort à l'immortalité. »

Ce cérémonial des *pavamāna* se réfère au sacrifice régulier de soma (l'Agniṣṭoma) et en particulier au moment capital où le soma se clarifie, après les pressurages : telles sont bien les formules que le sacrificiant doit prononcer. Mais, auparavant,

<sup>(1)</sup> JA, 1949, p. 45.

<sup>(2)</sup> Sylvain Lévi, *La Doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, Bibl. E.H.E. Sc. religieuses, vol. 11, Paris, 1898, p. 77 et suiv.

une série de rites sont intervenus, qui ont mis la personne du sacrificant et explicitement ses fonctions organiques, en rapport avec les coupes à soma, donc précisément avec ces *graha*, auxquels *BĀU* III. 2. 1-9 identifie les fonctions organiques, sensorielles et actives.

Par le rite dit « de l'attouchement de la vaisselle » (*grahābhimarśana*) les *graha* sont d'abord appariés avec les dieux et avec les mètres védiques. « L'*adhvaryu* (i. e. le prêtre chargé de l'exécution manuelle des rites) touche successivement chacune des coupes à *graha* en disant... « Déité Agni, mètre *gāyatrī*, de l'*upāmsu* le vase tu es »... [et pareillement :] « Soma, *triṣṭubh*, *antaryāma* (*graha*)... Indra, *jagatī*, *aindravāyava* (*graha*)... *Brhaspati*, *anuṣṭubh*, *maitrāvaruṇa*... les *Āsvin*, *pañkti*, *āsvina*... *Sūrya*, *brhatī*, *śukra*... *Candramas*, *satobṛhatī*, *manthin*... Tous les Dieux, *uṣṇihā*, *āgrayana*... *Indra*, *kakubh*, *ukthya*... *Prthivī*, *virāj*, *dhruva* »<sup>(1)</sup>.

Le sacrificant entre en scène dans ce cycle particulier, avec ses fonctions vitales, en invoquant, dans les termes suivants, les eaux qui serviront à gonfler les tiges d'où sera pressuré le soma : « ... rassasiez ma vie, mon expiration, mon inspiration, mon haleine épandue, mon œil, mon oreille, ma pensée, ma parole, mon âme (*ātman*), mes membres, ma postérité, mes bestiaux, mes maisons, mes gens... »<sup>(2)</sup>. Un des instants majeurs de la célébration est ensuite le rite de « formules contemplatives adressées au soma » (*avakāśacaraṇa*, *grahāvekṣaṇa*). « L'*adhvaryu* invite le sacrificant à contempler l'ensemble du soma... Ensuite le sacrificant touche successivement les divers vases (*graha*)... l'*upāmsu* 'pour l'expiration, en ma faveur, donnant la splendeur, pour la splendeur, clarifie-toi', ... l'*antaryāma* 'pour l'inspiration...', ... l'*aindravāyava* 'pour la voix...', ... l'*āsvina* 'pour l'ouïe', le *śukra* et le *manthin* 'pour les yeux', etc. »<sup>(3)</sup>.

De ces énumérations ésotériques, un fait se détache avec une grande netteté : si le sacrifice et son matériel sont l'homme et son corps transportés dans le rite et se substituent à eux, les souffles, membres et fonctions du sacrificant sont nominativement répartis entre les divers *graha* et autres instruments sacrés. En énumérant huit fonctions organiques, souffle, voix, etc., et en les définissant symboliquement comme des *graha*, *BĀU* III. 2. 1-9 s'autorise donc d'une tradition strictement orthodoxe : c'est celle qui identifie la vie des dieux, d'une part, la vie des hommes, d'autre part (*adhīdevatam*, *adhīātmanam*, *adhīyajñam*), à l'opération du sacrifice ; les organes et les manifestations de la vie correspondront ainsi terme à terme au matériel et aux manipulations et incantations liturgiques. Le « contenu » de la vie, sa substance ou puissance intérieure (*āyus*) répond, en nous, au soma lui-même. En l'y identifiant, si nous nous emparions de cet immortel (*amṛta*), notre vie ferait place à l'immortalité. Mais ici la convention rituelle du védisme touche terre : on envisagera, non une résurrection, mais une transmutation par-delà la chair, car un pacte divin livre notre corps à la mort<sup>(4)</sup>. Ce n'est donc pas dans celui-ci, en son état de nature, que nous pourrions consommer la boisson d'immortalité : ce ne pourra être que dans le corps sacrificiel, substitué à l'homme et construit pour cela à sa mesure, avec toutes ses fonctions. Voilà le secret de ce remplacement des organes et des membres du *ycjamāna* par des vases consacrés, et du contenu vital des premiers,

<sup>(1)</sup> W. Caland, V. Henry, *l'Agnistoma, description complète de la forme normale du Sacrifice de Soma dans le culte védique*, t. I, Paris, 1906, p. 137.

<sup>(2)</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>(3)</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>(4)</sup> Sylvain Lévi, *op. cit.*, p. 85.

en notre être physique, par les puisées et oblations de soma, au niveau et au moyen de ce corps sacrificiel, par lequel s'animerait le rite.

Est-on en droit de voir cela dans *BĀU* III. 2. 1-9? Pour s'en convaincre, il n'est que de se reporter au contexte. La question de l'immortalité, nommément d'une recette d'immortalité, au bénéfice du sacrificiant, vient d'être posée : par quoi échappera-t-il à la mort (III. 1. 3 et suiv.)? D'autre part, juste après la liste des *graha*, va venir le texte fameux où sera formulé le problème de ce que devient l'homme après la mort, lorsque les éléments de sa personne se réintègrent, hors de celle-ci, dans le sein de l'univers. « Yājñavalkya, quand de l'homme, à la mort, la voix entre dans le feu, le souffle dans l'air, l'œil dans le soleil, etc., où est, alors, l'homme (*puruṣa*)? ». C'est le passage où l'on s'accorde à reconnaître le premier énoncé, encore ésotérique mais qualitativement définitif, de la doctrine de la transmigration. « Alors, se retirant à l'écart, ils causèrent. Et, parlant, c'était de l'action (*karman*) qu'ils parlaient et, louant, c'était l'action qu'ils louaient : on devient bon par l'action bonne, mauvais par l'action mauvaise » (III. 2. 13). C'est précisément entre les deux que s'insère l'analyse sacrificielle de cette même personne, identifiée, sur l'emplacement sacré, avec la vaisselle où va être déposé, pour l'oblation, le soma, forme transcendante, immortelle, de la vie, « versée » dans cette forme transcendante, sacrificielle de l'homme qu'est le déploiement des *graha*, i. e. son corps substitué, « à sa mesure ». C'est une « recette » traditionnelle. Yājñavalkya ne la nie aucunement : avec le *brahmodya*, il s'associe, de sa personne, à l'opération dont elle fait partie. Seulement, il la recouvre et il la dépasse en esprit : c'est ainsi qu'il entend — que l'Upaniṣad entend — la faire réussir.

On saisit mieux encore cette identification avec les *graha*, aboutissant à une révélation qui liquide, ésotériquement, le problème de l'homme (il ne sera plus question, dans la suite, que du *brāhman* cosmique, dans l'univers, d'où il passe « temporairement » en nous), si on examine de près ce qui la précède. Dans sa première passe d'armes verbale avec Āśvala, *hotr* du roi, ce que Yājñavalkya soumet à une critique en *brahmodya*, n'est en effet pas autre chose qu'un autre aspect de cette même opération sacrificielle, visant à conférer au sacrificiant un corps substitué, capable d'immortalité. Reportons-nous au sacrifice divin décrit I. 3. 1 et suiv. La correspondance entre les deux scénarios est frappante. Les dieux, au livre I, sont à la fois des organes, voix, œil, etc., et des sacrificiants; l'un après l'autre, ils s'essaient aux fonctions de chanteur (*udgātr*) jusqu'à ce que « le souffle qui est dans la bouche », site ultime du mystère, fasse réussir l'opération et les transporte au-delà de la mort. Tout pareillement, la recette dont il est question entre Āśvala, qui en a la pratique, et Yājñavalkya, fort d'une interprétation supérieure, c'est de considérer la voix, l'œil, le souffle et l'esprit comme les prêtres du sacrifice, *hotr*, *adhvaryu*, *udgātr* et *brāhman* respectivement. « La voix, en vérité, est le *hotr* du sacrifice... », etc. Quelle voix? N'oublions pas le principe fondamental : que le sacrificiant est le sacrifice et qu'il lui est fait, par et dans le sacrifice, un corps substitué au sien et offert aux dieux; ils l'acceptent en leur communion et, en s'en nourrissant — car le sacrifice est la nourriture des dieux — lui confèrent l'immortalité refusée à sa personne physique. Il s'agit donc de la voix *du sacrificiant*, sur un plan mystique.

Comment cela se peut-il? Nous venons d'observer à l'instant que les membres du sacrifice, si on le considère comme une personne animée, sont les prêtres officiants; ce n'est donc pas le sacrificiant? Voilà justement où le Brāhmaṇa nous attendait. « Le sacrificiant (*yajamāna*), enseigne-t-il sur ce point, est la personne même (*ātman*) du sacrifice; les prêtres officiants en sont les membres (*aṅgāny r̥vijah*) »,

Sur l'emplacement du sacrifice, il n'y a donc, par excellence, qu'un homme, l'homme (*puruṣa*) qu'il concerne, celui qui l'offre, le *yajamāna*. Les parties actives

(les membres) seront représentées par les officiants. On voit ainsi dans quel sens mystique *BĀU* III. 1. 3 et suiv., nommant ces officiants, en fait, par une figure hardie, la voix, l'œil, etc., d'une personne idéale; ce *puruṣa* secret (*aupaniṣada*, III. 9. 26), c'est sans doute le *yajamāna*, par procuration et projection; mais en substance, c'est aussi le *brāhman*, dont les dieux sont les «souffles» à travers le cosmos — ce *brāhman* auquel nous savons que le tournoi brahmique a précisément pour objet de parfaire l'assimilation du sacrifiant, en lui procurant ce qui ne s'obtient pas par *rc*, *yajus* et *sāman*, c'est-à-dire par un sacrifice n'allant pas au-delà de l'usage régulier des trois Veda.

Cette situation identifie l'homme au sacrifice (*adhiyajñam*), dans ses prêtres, comme à une armature mystique, à un chiffre de sa personne, pour son passage dans l'univers, dans le *brāhman*. C'en sera donc une autre illustration, plus poussée, surchiffrée, aux paragraphes suivants, quand le substitut ne sera même plus animé, et deviendra l'énumération plus ample, plus compréhensive, des dix organes, assimilés à des coupes à soma. Le corps s'est fait vaisselle sacrée. Tout à l'heure, c'était un déploiement de cuillers à beurre. Nous voici aux *graha*.

M. Foucher, dans sa belle et ingénieuse introduction à la traduction de Senart, croyait devoir mettre en doute l'«apparente» unité de ce livre III<sup>(1)</sup>. La cohésion en est pourtant réelle, et se marque par le passage d'une recette animée à une recette inanimée, donc plus cryptique encore, de substitution personnelle, en attendant la révélation secrète, qui dissoudra cette personne dans le *karman*. Les paragraphes finaux étendront le problème à la structure même de l'univers. En tout cela, le *brahmodya* progresse régulièrement. Quant à l'épisode dramatique qui le termine, on en voit maintenant la portée : en rendant hommage à Yājñavalkya (ce sont les termes dont use Vācakanvī), Aśvala et les autres se sont intégrés dans la nouvelle conduite du sacrifice, repris en esprit par Yājñavalkya. Vidagdha Śākalya s'y refuse et en paye le prix. Cette chute circonscrit l'acte. Grâce à l'enseignement ultime, reçu de Yājñavalkya, les autres, au contraire, en versant dûment le soma, puisé «au plein», dans les *graha*, qui sont, mystérieusement, le corps immortel du roi, se préserveront eux-mêmes, en assurant le salut de leur patron. Ne sont-ils pas liés à lui par un rite qui fait d'eux tous un même corps (*tānūnaptra*)?<sup>(2)</sup>

Maintenant, les *atigraha*.

«Le souffle, en vérité, est un *graha*. Il est saisi par l'*atigraha* qu'est l'odeur (*sa gandhenātigrhitah*) : car c'est par le souffle que l'on sent les odeurs» — et ainsi des autres. Aucun commentaire n'a encore bien éclairci cette double «prise». L'embarras des traducteurs se montre assez, du fait que tous aient dû se référer à des «objets» opposés, terme à terme, à nos sens — alors qu'en fait, s'ils n'avaient eu l'esprit occupé d'étymologies extérieures au texte, ils se seraient aperçus qu'il est question, dans celui-ci, non d'objets, mais des *formes* de l'expérience sensible : odeur, nom, goût, forme, son, désir, action, toucher (*au singulier*) en regard des éléments organiques : souffle, voix, langue, œil, oreille, esprit, mains et peau, qui, «saisis» terme à terme par les formes énumérées ci-dessus, se saisissent enfin, à leur tour, des odeurs, noms, saveurs, formes, sons, désirs, actes et contacts (*au pluriel!*).

De précédents exemples nous ont enseigné la méfiance à l'égard d'une analyse étymologique ou idéologique, tant que l'analyse réelle n'est pas faite. La situation de doctrine et de texte s'est peut-être assez éclaircie, en l'espèce, pour permettre

<sup>(1)</sup> P. xvii.

<sup>(2)</sup> Sylvain Lévi, *op. cit.*, p. 73 et 127.

cependant quelques remarques d'ordre psychologique. Il est visible que la série de *atigraha* n'oppose pas des objets matériels à une capacité de percevoir, mais exprime simplement, dans chaque cas, la mise en acte de la série statique des *graha*. Les binômes ainsi construits, peau et toucher, résultant en des contacts, ou mains et actions, projetant les actes, etc., sont démonstratifs à cet égard. La seconde série, où d'aucuns ont voulu voir les objets, est au contraire, surtout si l'on tient compte de ce que ses éléments sont au singulier (odeur..., désir, action, toucher!), la série *psychologique*, notant un fait de conscience, plus que, par exemple langue et mains, ou la peau. Les objets apparaîtront en troisième lieu, mais seulement une fois l'imbrication réciproque des *graha* et *atigraha* effectuée; ils apparaîtront alors, grammaticalement, à travers le pluriel, qui ne peut évoquer qu'eux: « c'est par la peau [« sur-saisie » par le tact] que l'on perçoit-pour-soi les contacts (*tvacā*[sg.]*hi sparsān* [pl.]*vedayate*) », etc.

Ne perdons pas de vue, d'une part, la structure délibérément énigmatique de ces *brahmodya*, d'autre part, la formule constante de leur solution: c'est toujours une intégration, car le *brāhman* est l'unicité cosmique, et la vérité, sur toutes les choses qui ne semblent pas être lui, est celle qui les ramène à lui, en les unissant entre elles, par lui. Cette pensée philosophique reflète d'ailleurs simplement, à sa manière, les manipulations symboliques et la liturgie de la « reconstruction » de Prajāpati. Or, ici, nous voyons, dans le texte même, si l'on s'interdit toute interprétation analogique, un schéma simple: un ordre « objectif », mais dans lequel réside clairement et discriminativement la notation de conscience (opposant le tact à la peau et aux contacts, etc.), doté par ailleurs d'une expression grammaticale évoquant de quelque manière la transcendance (*ati-*), est dit « se saisir » (*atigraha!*) des organes des sens en nous (peau, œil, etc.) et les mettre ainsi, et alors seulement, en mesure de produire des sensations ou des actions « objectives »: contacts, formes, sons, etc., au pluriel, déployant donc la diversité dans le monde, par leur moyen saisi. Ce pouvoir transcendant, dans le pur schéma grammatical du passage (*graha*, *atigraha*; *tvāc*, *sparsāḥ*, *sparsāḥ*, etc.), nous est donc présenté comme entrant en nous pour nous mettre en mesure de nous extérioriser ensuite par nos sensations et actions dans les choses. Il est divisé en huit fonctions séparées, répondant au souffle, à la parole, à la vue, etc. Il est manifeste que, dans cette dispersion, sa *raison* ne nous apparaît pas. Mais « intégrons »: ces huit actes sont autant d'aspects d'un même événement, et par delà ce qu'ils semblent être, la doctrine installe leur commun réducteur, « celui qui, résidant dans le souffle, est différent du souffle, que le souffle ne connaît pas, dont le souffle est le corps, qui de l'intérieur actionne le souffle; celui-là est [notre] *ātman*, l'agent intérieur, l'immortel ». Ainsi de la voix, de l'œil et du reste (III. 7. 16-23). Ce « sujet » unique, entré en nous du dehors, maintiendra la vie et la conscience en nous, après les y avoir suscitées, à travers les organes (*graha*), en appréhendant avec eux le monde extérieur. Enseigner qu'avant cela, il a dû, lui et nul autre, par huit actes qui ne font que l'exprimer, se saisir de ces organes (*prāṇo... gāndhenātigraheṇa grhītaḥ*) c'est décrire en fin de compte l'entrée en nous, sous forme de conscience, du *brāhman*, répandu d'autre part dans le monde extérieur (cf. III. 7. 3-15, *adhībhūtam* « du point de vue des êtres extérieurs ») par la *sr̥ṣṭi* (*BĀU* I. 4. 5, etc.). Un des fragments qui vont suivre (III. 4. 1), le définira « le *brāhman* qui se révèle (litt. « témoigné », que l'on voit de ses yeux, *sāksāt*) qui ne nous échappe pas (*aparokṣād*, c'est bien l'opposition que Śaṅkara instruisait dans *BĀU* V. 1. 1) »; comme tel, il apparaît, nous dit-on, sous la forme de « l'*ātman* intérieur qui est en tout [être] (*sarvāntara*) »; c'est lui qui, en nous, sera le voyant de la vue, l'auditeur de l'audition, etc. (III. 4. 2, cf. II. 4. 14, IV. 3. 23-31, 5-15, etc.). Mais pour animer ainsi notre for intérieur (il est l'« agent interne » *antaryāmin*, III. 7. 2 et suiv.), il faut d'abord qu'il y soit entré: c'est l'événement

que l'on trouve exposé tabulairement, en huit articles dont aucun ne le « contient » pleinement, par la mention des *atigraha* (ses « membres »), se saisissant de nos organes, avant de les animer à l'action et à la perception à l'égard des choses, et en en faisant ainsi des *graha*. L'« enseignement secret », l'*upanisad*, de III. 2. 2 et suiv., est ainsi éclairci : il se situe grammaticalement — ou pour mieux dire se dissimule — dans un infime outil grammatical : *hi* « car », « car c'est par le souffle que l'on sent les odeurs... ». Voir la vue, etc., c'est être l'*atigraha* des *graha*. L'implication finale est que la conscience en nous, variée, localisée en ses applications, ne se détaille ni en substance ni en origine. Elle est l'unique voyant de la vue, auditeur concurremment de l'audition, etc., qui s'est saisi de nous. Et comment le *brāhman* serait-il multiple, lui dont le reflet en nous est précisément l'*ātman*, unité de nous-mêmes ? « Il ne se manifeste que partiellement, souffle quand il respire, voix quand il parle, etc. Ce sont seulement les noms de ses actes... », *car* en lui est l'unité de tous (*tatra hy ete sarva ckaṃ bhavanti*) (BĀU I. 4. 7).

La vie s'est faite en une fois ; elle s'est divisée dans le nombre infini des êtres, perdant sa cohésion et sa conscience : c'est la dispersion de Prajāpati dans la nature brute. L'interprétation sacrificielle stricte du mythe amène ensuite à dire que seul le sacrifice répare cet immense désastre cosmique qui n'est autre pourtant que la création de l'univers. Agni, image tangible du sacrifice, reconstruit Prajāpati, non seulement sur l'emplacement consacré, mais dans le monde, par une participation, de près ou de loin, à la vie āryenne et à ses rites, moteurs de l'ordre cosmique.

Ceux qui n'y ont point part seront comme n'étant pas : c'est la conclusion stéréotypée de la geste divine « ainsi les dieux furent et les Asura périrent, *tato devā abhavan parāsurāḥ* » (BĀU I. 3. 7 : le conflit entre eux ne s'est pas déroulé comme un combat, mais sous la forme du sacrifice ; se rappeler qu'en l'occurrence les « dieux » sont souffle, voix, etc.) ou encore ŚB III. 6. 2. 26, « les créatures qui ne participent pas au sacrifice sont anéanties » (*parābhūta* ; S. Lévi traduit « perdent tout » ; cette atténuation n'est pas nécessaire : on comprendra qu'il s'agit d'une « mort » religieuse et légale).

L'objection évidente est que l'on voit vivre des êtres et même des peuples, qui n'ont aucune part à ces rites. A cela, il peut suffire de répondre que la malédiction dont ils sont, de ce fait, implicitement frappés les rejoindra et les détruira quelque jour. Mais dès ŚB X. 5. 3. 1-12 un approfondissement de la doctrine sacrificielle démontre comment, si le sacrifice est la raison de toute vie, une vie, même non rédimée par lui, est comme un sacrifice qui s'ignore. L'exercice naturel des *prāṇa* est une image rudimentaire de leur emploi sacrificiel ; après tout, la *ṛṣṭi* n'est-elle pas l'émission du monde par Prajāpati, le Dieu-Sacrifice, hors de lui-même — émission, donc, de même substance que la surcréation (*atirṣṭi*) sacrificielle, qui la surmontera (BĀU I. 4. 6) ?

De cette intériorité de toutes choses, de leur identification secrète au *brāhman*, il résulte que s'éveiller à la vérité sur le monde, c'est s'éveiller en face (*pratibudh-*, BĀU I. 4. 10) de soi-même, autrement dit du *brāhman* enfin discerné en nous. « En vérité, à l'origine, *brāhman* seul existait... puis chacun des dieux le fut, au fur et à mesure qu'ils s'éveillèrent à la pensée ; de même des *ṛṣi*, de même des hommes... ». C'est à cet éveil que nous conduit le *brahmodya* pour Janaka, en son Article deux : nos sens (*graha*) sont surmontés par les *atigraha*, dont le total est ce *brāhman*. Il faut intégrer en lui la double série, dont il fait l'unité, en nous *comme* hors de nous, puis en nous *et* hors de nous.

Telle est du moins la conclusion à laquelle mène l'analyse interne du passage ; les mécomptes d'une telle méthode, même entre les mains les plus expertes, nous inciteraient à en demander confirmation à une analyse à la fois littérale et réelle de la

terminologie mise en œuvre. Dans l'encadrement philologique précis où tombe la *Brhadāranyaka*, entre les Brāhmaṇa et les Upaniṣad un peu moins anciennes, comme la *Kauṣītaki*, dans quelles séquences de faits les termes dont il est usé ici, et après eux les idées, vont-ils se situer? Quelles pratiques et conceptions réelles restituera-t-on, derrière ces développements, pour réduire la part toujours décevante d'une pure idéologie, hors textes?

Sur cette ligne de l'histoire des textes et des mots dans les textes, le caractère hétérogène et transitoire de l'énumération des *graha*, *BĀU* III. 2. 2-9, est ce qui ne peut manquer de frapper. On y voit poindre des fonctions qui ne seront plus vraiment sensorielles, mais actives : les mains sont l'organe avec lequel on exécute des actions. La spéculation postérieure se systématisera, sur cette indication : une liste d'organes actifs doublera celle des organes de la connaissance, l'ensemble de ces activités se voyant attacher la désignation d'*indriya*. Mais ce terme n'apparaîtra qu'avec la *Kauṣītaki Upaniṣad*.

De *BĀU* I. 3. 2 et suiv. à III. 2. 2-9 un développement de la liste des fonctions fondamentales s'observe cependant, au niveau de celles auxquelles la littérature ancienne attribuait régulièrement l'appellation générique de *prāṇa* (pl.) « souffles ». La liste développée est, on l'a vu : souffle, voix, *langue*, œil, oreille, esprit [*mains* et *peau*], où les termes nouveaux sont en italiques. Si l'on remonte toujours plus haut dans le mythe cosmogonique, on aperçoit une forme encore plus réduite, où les grands facteurs constructifs sont l'esprit, la voix et le souffle; ces termes resteront partie intégrante des listes postérieures; mais il existe, à haute époque, des explications cosmiques où ils interviennent seuls, la voix répondant alors à ce monde, à « la terre » [et au feu sacrificiel], le souffle à l'atmosphère [et au vent] et l'esprit au ciel [et au soleil]. Dans la *Brhadāranyaka* même, cette tripartition s'affirme I. 5. 3-13 (avec attribution de la lune et des eaux à l'ordre cosmique, en regard du souffle). Plus haut enfin que cette triade, où des variantes annoncent une certaine instabilité (e. g. *BĀU* I. 6. 1-3 : voix, œil [au lieu de *manas*], souffle [= *ātman*] produisant nom-forme-acte) le mythe cosmogonique foncier des Brāhmaṇa repose sur les deux termes, pour eux universels, voix (ou parole : *vāc*) et esprit (*manas*). L'évolution, à partir de ce couple primordial, est faite d'incessants ajustements. Voix et esprit, en tant que pouvoirs résidant à l'état pur aux sources de toute émission, comme attributs du Dieu suprême, s'élargiront ensuite dans cette émission même (l'équivalent de notre Création) sous les espèces du nom et de la forme (*nāma, rūpa*). Dans les listes postérieures, où ils seront englobés, la parole, liée aux mots ou noms (*nāmāni*) tombera naturellement à sa place, dans toutes ces accolades où s'analyse, de façon élémentaire, une psycho-physiologie. La trace où se décele l'origine rituelle du concept sera surtout, dans le tableau cosmique correspondant, une parité, qui, du point de vue psycho-physiologique, serait arbitraire : la parole répond régulièrement au feu, aussi bien qu'à la terre. Il faut reconnaître, sous ce paradoxe, l'antique dualisme cosmique, où le feu sacrificiel était sur la terre, le soleil là-haut, et où, s'il y avait une répartition à faire, la place de l'esprit, par prééminence, était au ciel (avec le Dieu suprême, souvent donné comme étant lui-même l'esprit, *manas*), celle de la parole auprès du feu sacrificiel, auquel le rite la joint, et sur cette terre, sur laquelle on nous la représente, tombant du ciel pour y nommer toutes choses. Ces données frustes subsistent, sous les complications dont on les a recouvertes à plaisir.

Au contraire, la part du *manas*, dans ces tabulations organiques, est allée en diminuant, du moins dans le détail cosmique. Inséré dans ces listes de fonctions, il s'est trouvé progressivement assimilé à elles, tandis que son rôle universel passait au *brāhman*, et même, dans la personne humaine, largement à l'*ātman*. Dans

ce nouveau contexte, il est d'autre part évident que la vue devait lui enlever la domination des formes (*rupāni*) qui précédemment, selon la cosmogonie dualiste, lui revenaient de droit, comme les noms (*nāmāni*) à la parole.

Ces brèves indications ne couvrent naturellement pas un des sujets les plus amples et les plus ardues dans l'évolution de la pensée indienne; elles étaient cependant utiles, pour préparer un fait de texte, celui-là précis et dont l'analyse de *BĀU* III. 2. 1-9 peut tirer un parti direct. C'est que longtemps avant de voir le *brāhman*, en huit *atigraha*, dont le nom (*nāma*) et la forme (*rūpa*), pénétrer dans les êtres pour y susciter une activité consciente, la pensée brāhmanique s'était familiarisée avec une image plus simple, mais de même sens, où le nom et la forme, avec la parole et l'esprit (*manas*), entraient seuls en compte. « Au commencement était le *brāhman*. Il émit les dieux... Étant allé là-bas, là-bas ([sic] S. Lévi, semi-calembour : « dans l'autre moitié » *parārdha*, scil. de lui-même, celle de l'indétermination; la suite va faire apparaître ce que sera par contraste, la détermination), il considéra : « Comment pourrai-je pénétrer ces mondes-là? Alors il les pénétra par ces deux : la forme et le nom. Tout ce qui a un nom, c'est lui qui est ce nom; et même ce qui n'a pas de nom, ce qu'on connaît par la forme comme une forme, il est cette forme; il est tout juste autant que la forme et le nom... De ces deux, il y en a une qui l'emporte sur l'autre, c'est la forme; car cela même qui est un nom est précisément une forme ». Et ceci dit du cosmos, voici l'application psychologique : « L'esprit c'est la forme, car par l'esprit on connaît : ceci est une forme... la voix, c'est le nom, car par la voix on saisit le nom »<sup>(1)</sup>.

La correspondance de cette formule et de *BĀU* III. 2. 3 est quasi littérale : *vāg vai nāma vācā hi nāma grhṇāti* et : *vāg vai grahaḥ... vācā hi nāmāny abhivadati*. Le *brāhman* entre dans le monde et en nous, en nom et forme; par cette double catégorie — complétée, dans le texte plus récent, par d'autres fonctions majeures — il nous ajuste à percevoir les choses et à agir sur elles, puisqu'il est secrètement ici comme là, en elles comme en nous. Cette cohérence à lui-même s'éveille en nous à lui, comme notre conscience. Le Brāhmaṇa sous-tend encore en cela l'*Upaniṣad*.

La *Kauṣītaki* fournit l'étape suivante. Les thèmes classiques, les accolades de *prāṇa*, d'organes et de fonctions y sont conservés, mais l'intégration y fait désormais l'objet de formules plus élaborées, plus pénétrantes psychologiquement. Deux d'entre elles se détachent, sur le prolongement exact des motifs retracés, dans ce qui précède, du Brāhmaṇa à la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*. En premier lieu, les éléments de l'objectivité — nos *atigraha* : mais cette terminologie n'est pas conservée — sont établis en regard des éléments organiques, avec l'indication explicite qu'ils en sont les corrélatifs externes (*parastāt prativihita*); la double liste s'enrichit de nouvelles paires, répondant à la part croissante faite à l'action (les pieds et les déplacements, l'organe sexuel, avec béatitude, joie et procréation). D'autre part, si toute l'activité psycho-physiologique reste établie sur le souffle (*prāṇa* sg.), comme centre de distribution interne, en tout être (le moyen sur lequel les fonctions sont « montées », dit le texte), ce souffle est étroitement attaché et, en fin de compte, formellement identifié à la « personne faite de connaissance » (*projñātman*), qui est la projection manifeste (cf. *sākṣāt BĀU* III. 4. 1) du *brāhman* en nous. Les organes sensibles et actifs, œil, etc., ne nous fourniraient aucune « information » (*na... kiṃcana prajñāpayet*, *KU* III. 7) sur le monde extérieur, si la connaissance, on peut dire, dans ce contexte, la conscience (*projñā*) ne « montait » pas (*samaruḥ-*) dans les sens; c'est l'image même avec laquelle *BĀU* IV. 3. 35 définissait les relations du « soi »

<sup>(1)</sup> Sylvain Lévi, *op. cit.*, p. 30.



corporel (*śārīra ātman*) et du « soi » spirituel (*prāṇa ātman*) : le premier est comme un chariot monté par le second (*anvāruh-*). Sans la conscience, qui se saisit (*parigrh-*) de notre corps, au moyen du souffle, qu'elle double, en quelque sorte, la liste des percepts objectifs : formes, sons, etc., n'aurait pas lieu, en regard de la liste des facteurs matériels : œil, oreille, etc., appartenant au corps. On retrouve, dans ces développements, l'exacte doctrine que *BĀU* III.2.1-9 mettait en énigme, par le jeu de *graha*, *atigraha*, et par la fonction causative assignée aux seconds sur les premiers (...*hi!*), pourvu qu'on en fit l'intégrale secrète; dans la *Kauṣītaki* celle-ci est non seulement tirée, mais mythiquement personnifiée. L'*ātman* fait de connaissance (*prajñātman*, noter cette expression plus condensée, d'aspect plus « usager » que *BĀU prāṇa ātman*), c'est Indra (III.2 : *prāṇo 'smi prajñātma...*); toutefois, le dieu n'a atteint cette exaltation suprême qu'après avoir « compris » la nature de cette connaissance, liée au souffle vital dans une conscience (IV.20) : la vérité absolue de celle-ci, c'est toujours le *brāhman* cosmique (II, 1 et suiv.); et, comme dans *BĀU* I.4.10, quiconque connaît de la sorte ce *brāhman*, le devient et règne sur toutes les créatures (IV.20 *in fine* : *bhūtānām... adhipatyam paryeti*).

La *Kauṣītaki Upaniṣad* nous offre ainsi une formule d'une remarquable richesse, par le conflit des éléments qu'elle assemble. Elle prolonge délibérément la spéculation mythologique des Brāhmaṇa et même l'ajuste à des rites. Mais, en même temps, elle s'ingénie à tirer au clair les éléments d'une psychologie réelle — théorie compréhensive de la perception, loi de l'unité de la conscience — avec une acuité à laquelle Deussen nous semble avoir été fondé à rendre hommage, quelles qu'aient été depuis les réserves de Keith.

Une nuance est importante pour la ligne historique que nous tentons ici de dégager : la *Kauṣītaki* n'a pas retenu la terminologie du sacrifice de soma; elle s'occupe moins du matériel et du détail de l'opération; elle va à son résultat : la souveraineté qu'en retire Indra, sacrifiant type. Elle apparie cependant le pouvoir du dieu sur les mondes extérieurs et sur la personne humaine. En cela, les précédentes tables du parallélisme cosmique et humain sont préservées (*adhīdevatam/adhibhūtam, adhyātman*) mais à l'accolade sacrificielle (*adhīyajñam*) comme telle — dominante dans le *Śatapatha*, et à peine en retrait dans la *Bṛhadāraṇyaka* — la *Kauṣītaki* ne fait allusion qu'une fois, et pour en venir à glorifier Indra (II.6).

La notation d'une emprise du dieu suprême, ou de son subdélégué (Indra = *prajñātman* et *prāṇa*), sur notre conscience, qu'il constitue, lorsqu'il pénètre en nous, c'est-à-dire la fonction qu'illustrait le terme *atigraha*, s'exprime toujours par la même racine verbale *grah-/grabh-*; mais le préfixe a changé, s'adaptant à l'esprit que nous venons de voir être celui de la *Kauṣītaki*. *Pari-* « autour »... nuances de surveillance... possession » (cf. *parigraha-* msc. 'chose prise en possession' et, depuis Manu, 'épouse',... surtout collectif) <sup>(1)</sup> s'applique techniquement, dans la terminologie du pouvoir souverain, à une définition précise de celui-ci : il « enveloppe » toutes les formes (*rūpa*) concernant ceux sur qui il s'étend, et les domine ainsi juridiquement et magiquement, « dans les formes ». Le texte fondamental est le *mantra* bien connu (*VS* X.20) dont il est fait usage, dans le cérémonial du couronnement, en particulier *ŚB* V.4.2.9 : « Ô Prajāpati, nul autre que toi ne s'est établi lui-même autour de toutes les formes du monde (*etāni... viśvā rūpāni* : la notation de totalité distributive!) ». Une traduction plus incisive que celle d'Égge-ling s'impose : *encompass* « entourer, embrasser » ne rend pas compte de l'essentiel, qui est que Prajāpati « devient » de sa personne, se « crée » (*bhū-*) autour (*pari*)

(1) Louis Renou, *Grammaire sanscrite*, Paris, 1930, I, p. 147.

de toutes choses ; rapprochons de ce passage la formule cosmogonique : « ce qu'on connaît par la forme comme une forme, il est cette forme ». L'intégration de toutes les formes dans l'ontologie massive du Dieu-tout — divisé à la création (*sr̥ṣṭi*, *visr̥ṣṭi*; *viśva*) reconstruit par le rite (*atisr̥ṣṭi*; *sarva*) — est un thème conducteur de la tradition brāhmanique dans tout le rituel de l'Agnicayana : on maçonne les formes dans l'autel et celui-ci devient Prajāpati, comme Agni, son « double » — aussi bien que dans la consécration d'un roi, à qui le pouvoir suprême appartient, dit par exemple l'*Aitareya Brāhmaṇa* VIII. 14, en tant qu'il est consubstantiel à Prajāpati, dont il est issu (*prājāpateya*, cf. *SB* XI. 1. 6. 18, où Indra, par le sacrifice, et à l'imitation de Prajāpati, qui sacrifie pour lui, devient à son tour « tout au monde en bloc » *idaṃ sarvam*).

L'opposition des termes désignant l'entrée du dieu dans l'homme et sa prise de pouvoir sur lui, dans ces deux Upaniṣad, tire de là tout son sens. Dans *BĀU* III. 2. 1. 9, le *brāhman* n'est manifesté qu'en dispersion. Seul l'enseignement ésotérique saura reconnaître, par delà ses éléments, son intégration en lui-même, dans l'absolu, dont il procède, et en nous, où il se présente (*sākṣāt*) dans l'unité de l'*ātman*. Le terme d'*atigraha* — quelque sens final qu'il lui faille attribuer — conjugue, de par sa structure même, cette double notation de transcendance et de prise de possession. Dans *KU*, l'unité personnelle du dieu et de la conscience, jointe au souffle (on ne manquera pas d'évoquer le couple antique Indra/Vāyu), qui le représente en nous (III. 2-3), est plus explicitement affirmée. Ce pouvoir se saisit (*grah-*, *grabh-*) toujours de nous, mais ce n'est plus en ordre dispersé, dans l'image d'une vaisselle sacrificielle (dont il faut deviner que le dieu unique est versé en elle, sous sa forme de soma), avec son unité cachée, comme mot de l'énigme de l'immortalité. L'expression figurative est devenue celle de la souveraineté d'Indra et le sacrificiant n'a qu'à l'imiter : la conscience en est la réalisation ; sa prise de possession fait notre total et le « tour » de nous-mêmes : « s'étant entièrement saisie de ce corps, la conscience personnelle (*prajñātman*), identique au souffle, le met debout (*parigr̥hyothāpayati*) ».

Encadrée entre les *Brāhmaṇa* et cette Upaniṣad un peu plus tardive qu'elle, la *Bṛhadāraṇyaka* prend un nouveau relief historique ; si la *Kauṣītaki* présente cette distinction d'appliquer pour la première fois le nom d'*indriya* aux fonctions organiques (II. 15, cf. *AS* XIX. 9. 5), en même temps qu'Indra s'y établit en centre constructif de notre personnalité (cf. *SB* VI. 1. 12), on se reconnaîtra ramené, et peut-être avec un intérêt plus précis, au fait que dans la *Bṛhadāraṇyaka* se trouve opérée une synthèse déjà quasi-psychologique, mais plus fortement mythisée, d'éléments anciens, où Indra, qui « forme par forme répond à toutes les formes » (II. 5. 19), est installé dans notre cœur, ou bien se montre dans la prunelle de l'œil droit (IV. 2. 2-3).

Le mythe sacrificiel se transporte dans l'homme : la spéculation rituelle avait tout préparé pour cela. La *Bṛhadāraṇyaka* a grand chance d'avoir marqué un point critique de cette translation. De plain-pied, pour une moitié peut-être, avec les développements les plus strictement rituelistes du *Satapatha*, son *Brāhmaṇa* d'appartenance, elle porte cependant en elle les prémisses de l'hindouisme entier, de la théorie « légale » du Dharma à la bhakti de la *Gītā* et à la doctrine de la transmigration. Voyons bien comment se place, dans ce contexte exceptionnel, la survivance ritueliste qu'est l'identification de la personne humaine à un corps substitué, matériellement fait d'une double collection de coupes à soma. Ce symbolisme était régulier, sur le plan proprement sacrificiel (*supra*, p. 22 et suiv. ; aussi *SB* VIII. 1. 1. 5, 8, etc.) ; dans l'Upaniṣad, ce n'est cependant qu'un fait secondaire ; c'est un des éléments sur lesquels le *brahmodya* fait la lumière mais où ne réside pas son dernier mot. On pouvait s'attendre à y reconnaître un exposé ritueliste poussé en profondeur et laissé cependant incomplet, pour réserver justement ce dernier mot — le *brāhman*.

Qu'il en soit ainsi, rien n'est plus clair, nous nous en sommes graduellement rendu compte, en ce qui a trait aux *graha*, dont nous avons saisi le sens réel, et, à partir de lui, la valeur figurée. A une exacte mise en place doctrinale des *atigraha* manque encore cette mise au point «réelle».

Le terme qui fait tout le passage, mais aussi toute sa difficulté, le préfixe *atī-*, doit être, pour cela, rapporté à la situation sacrificielle matérielle, et au contexte où elle se peint critiquelement. Au niveau le plus élaboré du rituelisme brāhmanique, avec ses actes majeurs, *Āsvamedha*, *Agnicayana*, etc., ses surenchères opératoires n'ont sans doute point été, par réaction, sans quelque influence sur le développement de l'esprit plus mesuré, moins lié à l'énormité matérielle, qui va prévaloir par l'*Upaniṣad*. Ces pratiques élaborées, dont l'exécution couvrait des mois et des années, visaient à amener symboliquement, mais avec une pleine efficacité magique, le monde entier, ses dieux et les êtres, sur l'emplacement du sacrifice. Sous ses formes plus simples, le rituel du soma, de longue date, s'était déjà porté dans ce sens; mais l'accroissement de l'appareil extérieur du culte faisait de mieux en mieux ressortir un double problème, auquel maints textes védiques montrent combien l'exégèse, en simple bon sens, était alertée.

Si tout au monde, à l'instar du haut fait d'Indra, se déverse comme une puisée du soma cosmique dans chacun des sacrificants qui le consomment symboliquement, que reste-t-il, hors du sacrificant ainsi magnifié? Cette amplification de lui-même (non sans rapport sans doute avec la racine *brh-* > *brāhman*, si l'on accepte, pour ce terme, l'étymologie la plus simple)<sup>(1)</sup> n'est elle qu'impression subjective? Il semble que la question ait pu se poser, à haute époque. Mais le réalisme ancien rejette, dans l'ensemble, une telle interprétation. D'autre part, s'il faut bien admettre que tout l'univers et nous-mêmes nous ne nous anéantissons pas chaque fois qu'un sacrificant réalise ce mystère, d'absorber tout en lui, ou dans son sacrifice, quel rapport établir entre ces sacrificants ou entre chacun d'eux et ce que le monde demeure évidemment par lui-même et en outre ce que nous sommes toujours pour nous?

Dans le groupe de textes où s'encadre notre analyse, deux réponses, entre autres, ont particulièrement marqué. Le cycle centré sur l'identification du sacrificant avec Indra sauve synthétiquement, dans ce dieu, l'intelligibilité du monde, sans recourir à la seule abstraction (toujours permise) du *brāhman* (= *ātman*); tous les sacrificants, ou, en fin de compte, tous les êtres, ne seront qu'autant d'aspects d'Indra; les soustractions sont illusoire; même si elles valent pour nous (c'est encore le plan du réalisme védique) elles ne sont pas, pour parler un langage juridique, opposables au dieu; rien n'est changé, non dans le monde où nous vivons, mais à la réalité qui se consomme en lui, quand une multitude de formes s'établissent en regard du dieu, sans autre consistance finale que la sienne (Indra dans chaque œil droit!) pour faire un monde. Ces formes empiriquement détachées sont valables énumérativement à l'état de nature, qui est le nôtre; elles seront encore valables, mais cette fois-ci unitairement, dans l'*atīṣṭi* où le sacrifice les mettra et dans Indra qui en est l'image; donc, à aucun moment, l'illusion: partout une distribution mouvante de substance — la geste ontologique de Prajāpati, dans une imagerie où Indra le relaie. C'est la doctrine que réfléchit *BĀU* II. 5. 19, *mantra* et commentaire.

Plus audacieuse encore est la solution formulée par un petit traité mystique de l'*Arka* — terme connu de la *BĀU*, comme l'a noté M. Foucher, à l'*Index*, «avec tous ses sens de rayon, lumière, feu, soleil, hymne et cérémonie védique» — figurant *ŚB* X. 5. 3. 1-12. Le dernier mot en est la spiritualisation de 7 séries de 36.000

(1) Cf. J. Gonda, *Notes on Brahman*, Utrecht, 1950, p. 18 et suiv.

autels ou feux symboliques, répondant à sept fonctions cosmiques et organiques : nous retrouvons là esprit (*manas*), voix, souffle, œil, oreille, plus l'Acte et le Feu. Ils sont, en bloc, le fait de l'esprit, ou plus exactement de la sagesse *vidyā* : le savoir conforme à la révélation védique (*evam vid-*), mais plus qu'à mi-chemin, ici, de la magie. Tout, à ce compte, est sacrifice en acte, sous bénéfice de cette réductibilité à l'esprit (*manas*). Quand il nous semble que les innombrables créatures peuplant les mondes (*imāni bhūtāni*) conçoivent une chose, ou parlent, ou respirent, ou voient, par l'esprit, la parole, l'œil, etc. (ces séquences nous sont devenues familières), en réalité leur activité (*kṛti*) s'absorbe dans un immense et monotone paysage mystique, dans une apocalypse ignée, où un acte sacrificiel remplace toute portion de réalité, acte ou être, comme leur vérité cachée. Partout, non des êtres qui vivent, mais des sacrifiants à l'œuvre, quoiqu'ils s'ignorent. Nous retrouvons jusqu'à la donnée même de *BĀU* III.2.1 et suiv. : les coupes à soma (*graha*), mises en jeu à la place des *prāṇa*, œil, oreille, etc. : « [Tous les êtres incessamment] établissent [ces feux], les construisent », naturellement sans en avoir idée. « C'est sur eux qu'ils tirent les coupes [du sacrifice de soma : *grahān grhṇanti*] ».

Cette théorie résout sans reste, pour chaque sacrifiant, le problème de la structure cosmique. Quiconque en est instruit s'irradie en effet de sa personne dans ce déploiement sans limite, et qui pourtant n'a, comme on pouvait bien le prévoir, la mesure que d'un seul feu *Arka*; en tous les êtres, le jeu naturel des fonctions vitales se transmue en un unique sacrifice de soma au bénéfice de l'initié (*evam vid-*), et ceci a lieu pour lui « même pendant qu'il dort (. . . *cinvanti api svapate*) ». Solution héroïque : parvenu là, on ne sait plus bien en quoi le réalisme sacrificiel se distingue d'un idéalisme figuré.

C'est dans un tout autre style qu'est conduit le *brahmodya* auquel préside Yājñavalkya. La « transformation » du sacrifiant n'y atteint jamais cette ampleur, ni quand le meneur du jeu esquisse à son compte la théorie du *karman*, ni lorsqu'il reprend analytiquement les « recettes » sacrificielles, telles que la substitution au *puruṣa* d'un groupe de prêtres, pour agir comme ses membres, ou d'une collection de vases (*graha*), qui représenteront ses sens (*prāṇa*). Dans cette perspective modérée, où le sacrifice se réévalue selon un savoir transcendant, c'est à sa limitation plutôt qu'à son extension démesurée que l'on doit être préparé.

Or il ne manque pas de passages, dans les *Brāhmaṇa* eux-mêmes, où se montre un sentiment précis des limites qui sont, dans le fait réel, celles du sacrifice. Tout devrait être contenu dans l'emplacement sacré; certes, on ne renonce pas à y établir une certaine prise secrète sur tout au monde, mais certains détails de cette pratique même en font justement ressortir les limites.

Dans le rituel de l'*Agnistoma*, le sacrifiant invoque Agni en ces termes : « pour moi, sacrifiant, conquiers l'emplacement, car c'est là l'emplacement du sacrifiant. C'est là que je dois, moi sacrifiant, aller au-delà de la vie »<sup>(1)</sup>. Le sacrifice va concentrer là tout au monde, tous les mondes. Un idéalisme cosmique, celui qu'amorce par exemple *ŚB* X.5.3.3-12, saisissant cette identité religieuse, y absorberait sans reste la réalité extérieure. N'avons-nous pas affaire à une religion qui a pu considérer comme n'existant pas les êtres et les races qui ne participent point au sacrifice? Mais la réalité extérieure, autour de l'Inde brāhmanique, ou jusque dans son sein même, résistait à l'entreprise historique, sociale et mentale. Le monde des Asura, le monde de ceux qui les suivent et non les dieux, reste l'enveloppe de cette civilisation, quand il ne s'infiltré pas dans son « emplacement ». L'œuvre des

(1) Caland-Henry, *Agnistoma*, I, p. 129.

dieux est de fixer et de défendre, autour du monde āryen, les bornes d'un espace, les régions cardinales qui le délimitent ; au-delà sont la tromperie, le chaos, l'inexistence ; c'est là que le pouvoir sacrificiel, dans le récit symbolique *BĀU* I.3.1-16, ayant mis en forme surnaturelle (*atīṣṛṭi*, cf. I.4.6), le souffle, la voix, etc., c'est-à-dire l'homme (*puruṣa*), et les ayant transportés dans un monde divin, immortel, pour régler celui-ci, sous la forme du vent, du soleil, etc., bannit la mort, qui est le mal, plus loin encore, « au bout des régions cardinales (*yatra deśām antah*) ». Et le texte ajoute : « C'est pourquoi il ne faut pas aller chez les peuples (étrangers), au bout du monde ». Le *Mānava Dharmasāstra*, code de l'hindouisme en son plein épanouissement, a on le sait un développement parallèle dont on ne saisit pas bien s'il est géographique ou religieux, et qui fixe encore, dans cet esprit, les points de l'espace, entre lesquels s'étend l'établissement āryen, hors duquel il n'est point de salut, c'est-à-dire d'« existence pleine » (cf. *devā abhavan...*).

On saisit cette notion, qui se limite elle-même, sur le triple registre cosmique (*adhīdevatam*, °*bhūtam*), rituel (*adhiyajñam*) et individuel (*adhyātman*) ; c'est tout à tour le domaine de l'āryanité, l'emplacement du sacrifice et enfin la personnalité humaine (*ātman*), quand elle s'accomplit sur le modèle des deux précédentes unités. « Les mondes » tiendront là-dedans.

Prenons par exemple *ŚB* VII.3.1.14, décrivant l'aménagement du site où, au terme d'une marche symbolique et rituelle à l'immortalité, doit être élevé l'autel du feu Āhavanīya, instrument ultime et cosmique du sacrifice. Cet autel est spécialement identifié au ciel. Il y mène, il y est, avec les dieux. Mais il équivaut aussi, plus amplement, aux trois mondes. Il les rassemble en lui : à telle enseigne que l'on rebâtira sur lui l'autel initial, le Gārhapatya, symbole de la terre, afin que la plénitude cosmique de l'Āhavanīya soit entière. Le détail du rite montre cependant combien aigu était le sentiment que même complet, sur son emplacement qui équivaut à l'univers, il reste quelque chose à lui ajouter, à prendre au-delà (*ati*) de ses limites. Ceci n'aurait évidemment aucun sens, si son universalité théorique n'était conçue, devant les évidences du sens commun, comme de réalisation locale, en pratique, avec autre chose autour.

Pour étendre son pouvoir même à cela, avoir bâti un monde complet en briques « cuites », symbole de l'immortalité (la terre et la brique crue répondent à la *sr̥ṣṭi*, à l'état de nature, avant rédemption sacrificielle) ne paraît pas suffisant. On apporte alors, sur le site, des mottes de terre que l'on donne expressément comme représentant les régions cardinales, ces dernières étant à la fois en partie sur le site et en partie au-delà. « On prend (ces mottes) en dehors (du site préparé pour) l'autel du feu (*agni*). En effet, (*Agni*) possède déjà les régions de l'espace contenues dans ces mondes. A présent (avec ces mottes de terre naturelle prises en dehors du site de l'autel) on lui attribue aussi les régions qui sont au-delà de ces mondes. » Rapportant cette opération au mythe fondamental, le Brāhmaṇa explique qu'on procure ainsi à l'autel la sève vitale de Prajāpati ; l'autel contient déjà ce qui s'en trouve « dans ces mondes » ; avec les mottes, on lui apporte ce qui s'en était échappé « par delà ces mondes ».

Ces formules dérouteraient — car qu'est-ce qu'un espace « au-delà de ces mondes » ? — si l'on ne se reportait à *ŚB* VI.2.2.27 et suiv. expliquant en détail l'opération sacrificielle par laquelle le sacrificiant construit pour lui-même, sur l'emplacement du sacrifice, l'univers dans lequel il atteindra l'immortalité. « C'est pourquoi l'on dit que l'homme va renaître (*abhijayate*) dans le monde (*loka*) qu'il s'est [lui-même] fabriqué (*kṛta*) ».

La spéculation postérieure appliquera un jour cette maxime au *karman* trans-migratoire. Dans le contexte du livre VI du *Satapatha Brāhmaṇa*, il ne s'agit encore

que du *karman* védique et de son œuvre : les mondes sacrificiels, qui formeront un univers « du point de vue du sacrifice » (*adhiyajñam*), tout en étant en correspondance secrète et organique avec l'*âtman* du sacrificiant (*adhyâtman*) et avec les mondes réels, « du point de vue des dieux » (*adhidevatam*).

Le plan cosmique s'éclaircit de la sorte, avec l'insertion, en lui, de l'œuvre sacrificielle et encore, au sein de celle-ci, de la « situation » humaine. La même disposition reparait *SB* VII.3.1.42, où l'emplacement réservé à ce même autel est recouvert de sable, symbolisant la semence cosmique. Là encore revient le thème de la dispersion de Prajāpati, conjugué, en l'occurrence, de façon fort instructive, avec la théorie cosmique du *brāhman* : « Prajāpati (dispersé à l'émission du monde, *sṛṣṭi*) est la totalité du *brāhman*. La partie du *brāhman* qui n'a pas été perdue (*utsanna*), c'est cet autel du feu ». Le sable, que l'on apporte sur le site de l'autel, représente au contraire la partie perdue : « Le sable qu'il répand est innombrable, illimité. Or qui saura la mesure de la partie du *brāhman* qui a été perdue? En vérité, celui qui, sachant ainsi, répand ce sable, il reconstitue au complet Prajāpati ».

Quelques notions simples, logiques à leur manière, éclairent ainsi la pratique rituelle et constituent le cadre cosmique et psychologique de la spéculation brāhmanique; on y reconnaît une opposition délibérée entre l'emplacement rituel, accessible, modifiable, avec le matériel qu'on y installe, les actes qu'on y accomplit, et, alentour, le monde « illimité », insaisissable dans le jeu de ses forces naturelles. L'espace intériorisé, sur terre, dans le sacrifice et dans l'homme, est ce qu'a sauvé, surnaturalisé (*atisṛṣṭi!*) le rite; c'est l'élément *āryen*, au milieu, en même temps qu'au-dessus du chaos et de la « tromperie ». C'est la vérité, l'exactitude, l'immortel.

Deux idées prédomineront donc, à tour de rôle, dans les textes brāhmaniques qui gravitent autour de cette conception première. L'emplacement du sacrifice, contenant les dieux et les mondes organisés par lui, paraîtra introduit bord à bord dans la création brute, qu'il surclasse : on sent présente la terre vierge, « anāryenne », crue, autour de l'emplacement symboliquement « cuit », *i. e.* rendu immortel, avec tout ce qu'il porte, par le contact d'Agni. Les deux références précédentes s'orientent dans ce sens. Mais, par ailleurs, on n'a pu manquer de prendre garde qu'autour de chaque site consacré, avec ses limites réelles, domaine par excellence des immortels, qu'il rassemble, ce qui existe ce n'est pas en fait l'obscurité démoniaque que voudrait ce mythe, mais d'abord un établissement civilisé, la terre des *Āryens*, qui s'étend là. Les dieux n'en sont pas absents.

On aperçoit par là une autre façon de prendre l'opposition du site sacré et du monde qui l'entoure immédiatement : les dieux sont assemblés dans l'étendue du premier, temporairement, à l'occasion et par la vertu du service brāhmanique, à l'intention et au bénéfice d'un sacrificiant déterminé. Mais tout à l'entour, ils règnent sur un espace *āryen* éminent, donnée d'ensemble, qui domine la multiplicité des rites. Bref, par référence à un sacrifice déterminé, deux « au-delà » (*ati-*) peuvent s'envisager : ou le chaos, ou les mondes divins; ou le bout du monde, où *BĀU* I.3.10 chasse la mort, ou bien, échappant à la mort, l'aire cosmique occupée par le vent, le soleil, etc. — qui sont les immortels — en leur ordre régulier (*ibid.*, 12-16), et à l'intérieur de laquelle s'inséreront les sacrifices et les sacrificiants.

Tel est le tableau que l'on obtient, quand on envisage le monde et les dieux du point de vue du sacrifice. Mais les mêmes divisions reparaissent quand on les aborde du côté opposé, en considérant le sacrifice du point de vue des dieux. Ceux-ci y résident et en vivent. En stricte doctrine, ils devraient y être totalement absorbés. Toute une série de pratiques ou de constructions mythiques montrent pourtant qu'ici aussi la réalité tangible a résisté aux rigueurs de la simple théorie. Les théoriciens du sacrifice s'en sont accommodés à leur façon. La notion que les

dieux débordent chaque sacrifice, sont quelque chose encore de plus que sur son emplacement, quand elle s'est explicitée, s'est trouvée raccordée au sacrifice par une pratique supplémentaire. La substance divine sera faite de ce qu'enferme le site sacré et aussi d'une emprise sur ce qui est en dehors (*ati, para*). On verra même transparaître la notion que ces formes divines, qui sont au-delà du sacrifice, constituent la vraie forme, la forme « la plus chère » de ces dieux. Voyons la scène : d'un côté le sacrifice, son emplacement, son autel, sa vaisselle sacrée, ses *graha*; en regard et, en un sens, au-delà de ce dispositif, une transcendance divine, débordant le sacrifice et « ses mondes »; on nous en parle cependant, parce que le rituel s'ingénie à s'en saisir, supplémentairement, par des oblations qui y soient adaptées.

Ici se ferme le cycle des *graha* et des *atigraha*, ouvert à propos de *BĀU* III. 2. 1-9.

« Les dieux se partagèrent force et puissance [*i.e.* tout ce que leur confère le sacrifice]; ce qui restait en sus, ce devint les coupes des libations *atigrāhya* »<sup>(1)</sup>. « Prajāpati enseigna le sacrifice aux dieux; mais il mit de côté leurs formes les plus chères : elles devinrent les *atigrāhya* »<sup>(2)</sup>. *Atigraha* alterne, dans cette perspective, « au-delà du sacrifice », avec son synonyme *paragraha* (*para* = *ati*, en cet emploi cosmique particulièrement, le second préfixe insistant sur le franchissement [de la mort, etc.], le premier sur l'état résultant [l'« autre rive »] du passage « au-delà »). « Ce que les dieux n'avaient pu acquérir par le sacrifice, ils l'obtinrent par les *paragraha* »<sup>(3)</sup>. Le sacrifiant imite les dieux. Par trois oblations de ce nom, adressées aux régents des trois mondes, Agni, Indra, Sūrya, il acquiert ces mondes, à titre de supplément à son sacrifice total; par-delà celui-ci (*para, ati*), Terre, Atmosphère et Ciel s'ouvrent « en plus » à lui. Car « à celui pour qui, sachant ainsi, ces *atigraha* sont tirés, ces mondes, près et loin, sont révélés »<sup>(4)</sup>. Débordant le plan sacrificiel immédiat, la donnée recoupe donc *ŚB* VII. 3. 1. 14 : « les régions de l'espace contenues dans ces mondes, [l'autel *Āhavanīya*] les possède déjà... à présent on lui confère les régions qui sont au delà ».

La notion d'un lieu secret, où sont déposées les « formes chères » des dieux — celles dont ici Prajāpati fait les *atigraha* — est familière aux Brāhmaṇa. Les dieux allaient entrer en campagne contre les Asura. « Ils tinrent conseil : allons, nos corps (*tanū*) sont ce que nous avons de plus cher. Mettons les en gage dans la maison du roi Varuṇa » (*Ait. B.* IV. 7. 4-5). Et ailleurs : « Les dieux et les Asura étaient en conflit. Les dieux, en partant à la bataille, laissèrent leurs corps éclatants (*tejasvins tanūh*) dans Agni et Soma [autant dire dans le sacrifice; si l'on observe l'équation Prajāpati = le sacrifice, c'est une autre expression du thème précédent : Prajāpati mettant de côté les formes chères des dieux et faisant de celles-ci les coupes dites *atigraha*]. S'ils triomphent de nous, se disaient-ils, ceci du moins nous restera » (*Taitt. B.* I. 3. 1. 1). Ce dépôt caché est celui de leur vie, de leur « chère vie » pourrait on dire, non sans un écho classique. Irons nous plus loin? La vie, ce sont, analytiquement, les *prāṇa*, les « souffles ». Or « ce qui est cher (*vāma*), ce sont les *prāṇa* » (*ŚB* VII. 4. 2. 34). Ces formes précieuses, reportées au delà de ces mondes, que peuvent-elles être, sinon cette existence cosmique dans le vent, le soleil, etc., que *BĀU* I. 3. 12-16 assure aux *prāṇa* divins, par-delà (*ati-*) la mort? « Alors il transporta par-delà (*atyavaha*), l'esprit; et quand l'esprit fut affranchi par-delà *Mṛtyu* (*atyamucyata*), ce fut la lune, etc. ».

<sup>(1)</sup> A. B. Keith, *The Veda of the Black Yajus School, entitled Taittirīya Saṃhitā*, IOS, vol. 18-19, 1914, p. 553 (= VI.6.8.1).

<sup>(2)</sup> *Ibid.*, VI.6.8.2.

<sup>(3)</sup> *Ibid.*, p. 259 (= III.3.6).

<sup>(4)</sup> *Ibid.*, VI.6.8.3.

Rien ne demeure caché, à cette lumière, dans la dialectique des *graha* et *atigraha* évoquée par *BĀU* III. 2. 1-9. Par les « sens » (*graha*), une fois la conscience éveillée en nous, il est possible de « puiser » la vie et ce qui l'entretiendra (symboliquement le soma, essence de tout ce qui se consomme, *BĀU* I. 4. 6) dans le monde extérieur. Mais, auparavant, il a fallu que les souffles divins, devenus, dans ce monde extérieur, Vent, Soleil, etc., entrassent en nous, se saisissant de la vie en nous ([*ati*]-*graha*) pour nous instruire de ces formes mêmes dans lesquelles l'*ātman*, réplique en nous de leur total (*brāhman*), détaillera ses propres perceptions.

La vie cosmique, sous l'image courante qui l'identifie avec le soma, circule de la sorte, allant d'une collection d'*atigraha*, équivalant aux dieux dans le monde extérieur, par-delà un sacrifice donné, à une collection de *graha*, qui matérialisent ce sacrifice et symbolisent, disons avec plus de force : *rendent présent*, en eux, en sa particularité individuelle, celui qui l'offre (*yajamāna*).

Rien n'est plus familier à la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* que cet échange mystique de bons offices, où réside la signification même du sacrifice védique. Il n'y a rien que d'orthodoxe à montrer, par l'implication grammaticale du couple *grah-ati-grah-*, l'homme puisant sa vie dans le monde extérieur, régi et constitué par les dieux, et les dieux puisant la leur dans l'homme même, c'est-à-dire dans son sacrifice, voire dans son existence pure et simple, interprétée comme un sacrifice qui s'ignore.

« Comme il est le lieu où converge l'univers, le sacrifice, dit fortement Sylvain Lévi, met en contact le ciel et la terre. Les dieux ne sauraient le négliger, car il est leur principe de vie (litt. leur « soi » *ātman*) . . . Les dieux subsistent (*upajivanti*) de ce qu'on leur offre ici-bas, comme les hommes subsistent des dons qui leur viennent du monde céleste (*amutaḥpradānaṃ manuṣyā upajivanti. Taitt. S. III. 2. 9. 7*) »<sup>(1)</sup>. De cette maintenance réciproque, le soma est à la fois le symbole et l'instrument : c'est tout le sens des divers *graha*, en leur substitution à la personne humaine et aux « formes chères » des dieux. Au sacrifice de l'Agniṣṭoma, célébration de base de ce cycle, à la fin du troisième pressurage, on dit audacieusement aux Dieux : « Ils sont venus à ce sacrifice, les Dieux, avec la déesse Prière, agréant un siège au sacrifice (notons ce concentré des trois « états » : dieux, sacrifice, *ātman*) tous pour boire du soma. Compagnons, soutiens des hommes, venez, ô Tous les Dieux, au soma de celui qui vous sert, le servir [à votre tour] »<sup>(2)</sup>.

Ce symbolisme à double entrée, dont le soma forme la substance, est d'autre part illustré par l'un des plus célèbres développements de la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, les « litanies du Miel ». La « section du Miel » (*madhukāṇḍa*, *BĀU* I et II) précède la « section de Yājñavalkya » (*Yājñavalkyakāṇḍa*, *BĀU* II et III), où figure le paragraphe des *graha/atigraha*. Les « litanies » qui lui ont fait donner ce nom en forment le dernier chapitre, qui se situe ainsi, dans la composition de l'ouvrage, immédiatement avant le *brahmodya* « remporté » par Yājñavalkya. Ce texte, à travers l'équivalence classique miel (*madhu*) = soma, décrit la façon dont l'ordre subjectif, personnel, totalisé dans « tous les êtres » (*sarvāṇi bhūtāni*) et l'ordre objectif cosmique, analysé par terre, eau, feu, air, soleil, régions cardinales, etc., s'alimentent l'un l'autre, en étant chacun le « miel » de l'autre ; *brāhman*, vérité suprême dans l'une et l'autre série, unité de chacune en elle-même, et des deux dans l'absolu, termine chaque fois l'exposé, en en faisant la synthèse. « La terre est miel pour tous les êtres, et pour la terre tous les êtres sont miels... ». Comment la

(1) Sylvain Lévi, *op. cit.*, p. 82.

(2) Caland-Henry, *Agniṣṭoma*, I, p. 241.



terre peut-elle consommer ce miel, ou ce soma, bref, cet « aliment » que sont pour elle les êtres? C'est justement qu'elle est un des *prāṇa* divin, qui s'alimentent en nous, aussi bien qu'ils fournissent un monde aux nôtres. Reste à unir le tout. « Et ce personnage, tout énergie et tout immortalité, qui réside dans la terre, et, de notre point de vue individuel (*adhyañtam*), ce personnage tout énergie et tout immortalité qui réside dans le corps, celui-là même est l'*ātman*; c'est l'immortalité, c'est le *brāhman*, c'est le tout » (II. 5. 1), et ainsi du reste. Le miel, ou le soma, en un mot la substance de la vie, qui s'échange, des *graha*, lesquels sont les créatures, aux *atigraha*, qui sont les divinités extérieures, et réciproquement, comble ainsi les êtres et les mondes d'une « plénitude » qui est celle du *brāhman*.

Dans la ligne textuelle de la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (et notamment au livre du *Brahmodya pour Janaka*, si, à suivre Gārgī et M. Renou, on lui restitue ce nom), une série de recettes d'immortalité, parties du sacrifice et aboutissant à l'absolu du *brāhman*, se rangent en progression régulière. Un sacrifice qui, comme dans l'Agniṣṭoma, substitue au sacrificiant un étalage de *graha*, et parallèlement un groupe de prêtres, constitue la première, la moins ésotérique de ces formules; puis, en progrès sur elle, s'établira le cérémonial qui se préoccupe d'assurer au sacrificiant, par les *atigraha*, une communion avec ce qui est par delà le sacrifice; mais cet objet suprême ne sera pleinement atteint qu'à travers le *brahmodya* lui-même, dans le dernier secret du *brāhman*. Relisons la conclusion de M. Renou. Par cette pratique énigmatique, il ne s'agit nullement « de mettre en défaut un adversaire, mais de déterminer l'« ainsi » du savoir (*yá evaṃ véda*) » dans un domaine où le rival « ne possède sans doute que la mémorisation littérale » (1). C'est bien le cas d'Ásvala, ou de Jāratkāra Ártabhāga, au regard de Yājñavalkya. Quant au fruit du rite réflexif, c'est précisément ce que se proposait le rituel des *atigraha*. Par le *brahmodya* réussi, on gagne tout ce qui n'a pas été obtenu par les trois Veda, armature de la pratique sacrificielle; le sacrificiant, étendant son emprise sur le monde même, s'arroe « l'énergie présente dans... le soleil, la lune, le feu, la terre... » (2).

Sur le mécanisme de cette « entrée » du monde en nous, par la médiation enveloppante du *brāhman*, c'est encore auprès de la *Bṛhadāraṇyaka* que l'on trouve le mieux à s'instruire. I. 5. 17 fait le point quant à la situation religieuse (personnelle et cosmique) d'un sacrificiant parfait. Il s'est acquitté de tout, en ce monde et en vue de l'autre — en engendrant un fils, pour le laisser en charge à sa place ici-bas — en sacrificiant, comme il le devait aux mânes (*pitṛ*) — et enfin par la science sacrée, due aux dieux : le texte met significativement cet accomplissement au-dessus des deux autres. Le *puruṣa* est ainsi libéré de tout ce qu'au cours de sa vie il a pu faire qui allât contre la rectitude du *brāhman*. Il se libère « et les souffles divins, immortels, traduit Senart, pénètrent en lui (*athainam ete devāḥ prāṇā amṛtā āviśanti*) » sans doute le contexte appellerait-il une fidélité plus littérale : « et ces souffles, qui sont les dieux et [comme tels] immortels, pénètrent en lui ».

En effet, l'Upaniṣad poursuit en montrant comment la voix, l'esprit et le souffle, c'est-à-dire précisément « les dieux » de I. 3. 1, pénètrent (*āviśanti*) dans l'homme, tout juste, en somme comme les *atigraha* de III. 2. 2-9 se saisissaient, sous forme de mots, etc., de notre voix, etc. Ces dieux, ces souffles qui sont les dieux, quand ils pénètrent l'individu, c'est donc du monde « āryen » lui-même qu'ils proviennent, monde où, débordant le sacrifice et la personne humains, ils sont terre et feu, ciel et soleil, les eaux [atmosphériques] et la lune.

« De la terre et du feu, la parole divine pénètre en lui... »

(1) *JA*, 1949, p. 38-39.

(2) *Ibid.*, p. 45.

Mettons ce texte à sa juste place ; il ne traite que d'un cas spécial ; mais c'est un cas limite : celui du sacrifiant parfait, qui est aussi un sage — il a su placer la science sacrée au-dessus du sacrifice — à l'instant où il échappe à ce monde et acquiert l'immortalité en s'emplantant des dieux (*devāḥ prāṇāḥ*). Entre ceux-ci et les hommes, la communion sacrificielle s'établit ordinairement dans un cadre moins dramatique, où la part de la transcendance est moins en relief ; mais le principe en reste le même.

La meilleure illustration s'en trouve dans la célèbre mise en parallèle, *BĀU* VI. 2. 15-16, d'un Chemin des Dieux et d'un Chemin des Pères (*devayāna, pitryāna*). Le premier est celui du salut par la science, acquise dans la forêt, avec la foi : salut définitif par lequel on s'unit au *brāhman* ; le second est celui du salut par les œuvres, essentiellement dans le siècle, par le sacrifice, l'aumône, la mortification : mais on n'atteint ainsi que la lune, vieille image de l'habitat des Pères, et dont déjà *RS.* X. 85. 5 faisait la « coupe à soma » des dieux, périodiquement vidée par eux. L'accès en est dans la fumée qui s'élève au-dessus des feux ; mais de la lune décroissante, quand elle se « vide », on retombe avec la pluie : celle-ci ramène sur terre ces germes d'existence qui n'ont point su se réduire au *brāhman*.

On sait que l'hindouisme, tout en se faisant de la transmigration une idée plus complexe que cette vignette en deux dessins, a conservé cependant l'essentiel du second et de cette circulation de la vie à l'intérieur d'elle-même et du monde : « tout ce qui existe, dit *Manu* V. 28, l'être animé et inanimé, est la nourriture que consomme le principe vital (litt. « le souffle » *prāṇa*) ». Et plus proche encore de l'*Upaniṣad*, ce panorama de la circulation cosmique, mue ou au moins entretenue par l'activité sacrificielle des maîtres de maison *brāhmaniques* :

« Qu'en ce monde il s'attache sans cesse (litt. « s'attelle ») non seulement à l'étude du Veda, mais pareillement aux actes sacrificiels (*karman*) concernant les dieux — car qui s'attache à cet acte sacrificiel concernant les dieux est le soutien de ce monde, animé et inanimé. »

Un circuit météorologique solaire, auquel *Manu* est particulièrement attentif, dans le cadre du rituel royal (cf. IX. 304-305), se substitue quelquefois ici au cycle lunaire de *BĀU* VI. 16 :

« L'offrande, jetée dans le feu selon les formes régulières, atteint le soleil ; du soleil naît la pluie, de la pluie, la nourriture [*i. e.* par excellence les plantes] et de celle-ci, les créatures » (III. 75-76).

Tel demeure, sous cette variante, dans la philosophie des Maîtres de maison, le Cycle de la nourriture (*anna*), subordonné, dans l'*Upaniṣad*, à celui du pur esprit, et dont, en fait, la version fournie par *Chândogya* V. 10. 3 6, attribuait la spécialité à ceux qui choisissent la vie en société (« au village » *grāme*) au lieu de la « forêt » — une forêt sans doute plus ou moins symbolique, qui dénotait du moins la sortie du monde (cf. la décision de *Yājñavalkya*, *BĀU* II. 4. 1 ; IV. 5. 1) <sup>(1)</sup>.

Au niveau des trois *Upaniṣad* qui, en la matière, sont principales, *Brhadāraṇyaka*, *Chândogya* et *Kauṣītaki*, le cycle « alimentaire » est refermé, de la terre à la lune (assimilée au soma) par le moyen de la fumée et de la pluie, aidées d'autres éléments plus conventionnels : la nuit, la quinzaine de la lune décroissante, etc. L'adaptation des deux « chemins » n'a point toujours paru aisée. La *Kauṣītaki* simplifie le problème en unifiant les deux trajets jusqu'à la lune, point terminal de l'un d'eux. Mais c'est un remaniement. Les deux textes les plus anciens

<sup>(1)</sup> Voir Sten Rohde, *Deliver us from Evil*, in *Studies in the Vedic ideas of Salvation*, Lund-Copenhague, 1946, p. 18 et suiv.

reconnaissent, de part et d'autre, des accès distincts, et ceci a suggéré l'hypothèse d'une dualité d'origines.

En tout état de cause, l'ajustement est fait au niveau de *BĀU* VI.2.15-16, auquel nous avons à nous en tenir ici. La donnée maîtresse, de ce point de vue, reste la consommation des défunts par les dieux, à l'occasion du banquet dont, par ses phases, la lune paraît marquer les périodes.

« Quand les [mânes] ont atteint la lune, ils deviennent nourriture et là les dieux s'en nourrissent suivant le rythme croissant et décroissant du roi Soma. Quand c'en est fini pour eux de cette étape, ils reviennent dans l'espace, de l'espace dans l'air, de l'air dans la pluie, etc.. »

« Cette arrivée des âmes, commente Keith, emplit la lune ; aussi, dans le langage métaphorique des Upaniṣad, dit-on que les dieux les consomment, manière de voir que le Vedānta ramènera à la notion qu'âmes et dieux ensemble s'y réjouissent. »

C'était bien un banquet. Au *pavamāna*, le sacrificiant murmure : « Les dieux sont appelés à la consommation de ce soma, qui se clarifie, le clairvoyant ; je te consomme avec l'esprit, avec la parole, le souffle, la vue et l'ouïe ; telle est l'invocation conjointe avec les dieux ; et ainsi [le sacrificiant] consomme ce roi Soma, le clairvoyant, qui est la lune, qui est la nourriture consommée là-haut par les dieux » (*Kauṣṭaki B. XII. 5*).

Par un des chassés-croisés qui forment la logique même de la spéculation sacrificielle, le sacrifice, auquel viennent les dieux, est en effet, et en même temps, projeté dans la lune. « Sur le point de livrer combat, les dieux dirent : Allons, ôtons de cette terre l'emplacement propre aux sacrifices et que la mort n'atteint pas et déposons-le sur la lune... ils le déposèrent sur la lune ; et c'est là le noir qu'on voit sur la lune » (*ŚB I. 2. 5. 18*).

La mention des *prāṇa*, parole, souffle, etc., dans *KB XII. 5*, et précisément à l'occasion du *pavamāna*, nous ramène aux *graha* auxquels nous avons vu assimiler ces *prāṇa* : ici, ce n'est pas à travers leur identification à la vaisselle sacrée, c'est directement que les *prāṇa* du sacrificiant s'« emplissent » de l'aliment d'immortalité. On reprendra *BĀU* II.5.7, « la lune est miel (*madhu* = soma) pour tous les êtres... ». Le trait décisif, dans ce cycle, c'est que la seconde partie de la proposition se vérifie aussi : « ... et pour la lune, tous les êtres sont miel ». Ouvrons la *Kauṣṭaki U*, I.2 : « En vérité tous ceux qui partent de ce monde s'en vont dans la lune ; c'est avec leurs *prāṇa* que celle-ci s'accroît, durant la première quinzaine ; avec la seconde quinzaine, elle les envoie renaître [ici-bas] ». Ainsi, d'une part, les *prāṇa* de l'homme, au sacrifice, consomment le soma qui est dans la lune et qui mythiquement est la lune même ; mais à l'inverse, ce ne sont pas simplement, d'une manière indéterminée, les mânes, ce sont leurs *prāṇa* (ces *prāṇa* qui s'échappent à la mort : *BĀU* IV.4.2) que la lune consomme ; en s'en remplissant, elle s'arrondit. La notion est ancienne — nous allons le voir. Elle peut être décelée dans *BĀU* VI.16, par la notion que les mânes s'en vont vers la lune « dans la fumée », car par opposition à la flamme claire, image de la transcendance, qui consomme le monde sans reste, la fumée, dans les tables de valeurs du *Satapatha Brāhmana*, est expressément donnée comme équivalant aux *prāṇa* (VI.5.3.8 ; VII.3.1.30 — où Agni « emplit » le ciel de fumée et la terre d'eau : c'est le couple rythmique du cycle alimentaire).

On observera d'autre part que la lune (soma !) ne se saisit pas seulement des *prāṇa* des défunts ; on lui voue ceux des gens que l'on hait, et évidemment en cela même leur vie, et on la prie de ne point « s'engraisser » des *prāṇa* de ceux qui l'invoquent (*KU* II.8-9) ; l'incantation évoque naturellement l'hymne *Atharva-*

*samhitā* VII.81, où la lune est conjurée de s'«emplir» du *prāṇa* de l'ennemi et d'emplir le suppliant de tous les biens de ce monde (5) mystiquement assimilés à ce soma que les dieux emplissent (litt. «gonflent», allusion à la préparation du soma) puis qu'ils consomment, inexhaustibles comme il est inexhaustible (chacun alimentant l'autre); la requête finale (6), adressée aux dieux, les conjure d'accroître, d'«engraisser» pareillement le suppliant, avec ce même breuvage sacré : symbole des biens tangibles dont ils le combleront, et auxquels *Kauṣītaki* II.8-9 se réfère également.

D'AS VII.81 à *KU* I.2 et II.8-9, en couvrant au passage *BĀU* VI.16 et *ChU* V.3-6, deux faits dominant ce groupe de textes : la réciprocité de l'alimentation que ce monde-ci et l'autre se fournissent l'un à l'autre, dans le cycle du mythe et de la pratique religieuse; puis la traduction de ces notions dans une cosmologie close, dominée par l'ultime révélation spirituelle et qui tient au-dessous d'elle tout ce qui n'accède pas jusqu'à elle : c'est le domaine auquel préside la lune dans la perspective et l'aventure cosmiques et c'est en nous le domaine des *prāṇa*, en d'autres termes de la vie incorporée et qui, jusqu'à son illumination intérieure (*pratibudh-*, *BĀU* I.4.10), qui la délivrerait, reviendra à un corps. Dans l'esprit même des *Brāhmaṇa*, l'*Upaniṣad*, à leur suite, s'est évertuée à ajuster cette cosmologie «sublunaire» à certains phénomènes naturels, reçus ensuite à titre de confirmation. Que la lune soit un vase qui s'emplit et se vide, c'est apparu, de bonne heure, comme une sorte de fait d'expérience. Comment ne déborde-t-elle pas? Comment se vide-t-elle? Un mythe naïf en a pu faire la coupe des dieux; une cosmologie plus étudiée a mis en avant la circulation de la substance vitale, d'ici-bas à ce monde là-haut, avec de perpétuels retours — et cela aussi a pu paraître un fait d'expérience. «Sais-tu, demande *Pravāhaṇa* Jaivali à *Śvetaketu* *Āruṇeya*, comment il se fait que l'autre monde, alors que de telles multitudes y entrent incessamment, ne se remplit pas?» (*BĀU* VI.2.2).

Entrons franchement dans ce cycle de la nouvelle et de la pleine lune (*darśa-pūrṇamāsau*) puisque c'est l'un des thèmes formant la trame de notre *Brhadāraṇyaka Upaniṣad* (I.5.2); où situer l'attaque de la stance de la Plénitude, autrement qu'au niveau de ces deux instants critiques?

Plénitude là-haut, plénitude ici-bas :  
 puisez au plein le plein,  
 et du plein le plein retiré,  
 ce qui demeure là c'est précisément plénitude...

La puisée de soma, qu'évoque *udacyate*, n'a cessé de nous montrer, à travers ses expressions rituelles ou mythiques, son caractère secret : elle est réciproque; un monde, ici-bas, et un monde, là-haut, se font face; la vie se renvoie de l'un à l'autre. Ce rythme fait qu'aucun d'eux ne débordera. Par des phases d'absorption réciproque, la vie, sur terre, et la concentration des «esprits» ou des «souffles», dans la lune, sont chacune le modérateur de l'autre. Le *brāhman* absolu et le *brāhman* exprimé dans le monde, comme les connaît le *Vedānta*, répondent à un état plus élaboré, plus réflexif de la doctrine. Ici, c'est une image qui prévaut. Mais prenons y garde, c'est celle d'un rythme. La plénitude là-haut et la plénitude ici-bas ne s'opposent pas dans l'abstrait, ni même sans doute dans l'instant; elles se succèdent, se remplacent, se compensent et c'est ce qui en maintient le niveau.

Enveloppant toutes les formes, dont dieux et mortels s'alimentent, *Prajāpati*, éminemment, est le soma <sup>(1)</sup>. Notre *Upaniṣad* décrit ses «phases», et ce sont celles

(1) Voir les remarques d'Eggeling, *SBE*, 43, p. xxi et suiv.

de la lune. « Il a seize parties; les nuits en forment quinze; la seizième est fixe. C'est par les nuits qu'il croît et décroît. Puis, la nuit de la nouvelle lune, entrant, au moyen de cette seizième partie dans tout ce qui a souffle (*sarvaṃ idam prāṇabhṛd anupraviśya*), il renaît au matin. C'est pourquoi il ne faut, cette nuit-là, trancher le souffle d'aucun être qui respire, fût-ce d'un lézard, par respect pour cette divinité ».

La nuit de la pleine lune, la plénitude est là-haut; les *prāṇa*, l'infinie monnaie de Prajāpati, y sont assemblés; l'astre s'en est « arrondi » (*āpyai-*, *AS*, *KU*); mais la nuit de la nouvelle lune, Prajāpati, le souffle divin, est ici-bas, et toutes les créatures, jusqu'aux plus infimes, sont pleines de lui. La plénitude est alors passée en ce monde.

« Il n'y a là, nous disait Senart, aucune doctrine métaphysique, dans notre sens, sur l'infinitude ». Ne cherchons certes pas un infini en ligne droite, comme le pouvait admettre, loin déjà derrière nous, une conception euclido-newtonienne. La profondeur de cette stance est dans le temps, non dans l'étendue irréversible. Elle est surtout dans la structure qu'elle résume, en sa réciprocité sacrificielle, mythologique et psycho-physiologique, des *graha* et *atigraha* aux *prāṇa*. Comprendre l'univers se lie à notre personne, comprendre notre personne se lie à l'univers. Il n'est de vrai que les situations. En celles-ci, nulle attache n'est unilatérale; il y aurait contradiction dans les termes !

L'Inde a-t-elle manqué cette haute pensée, pour ne l'avoir saisie que dans ces images, pour elles tellement proches : puisée de soma (cf. *udacyate*), *graha*, souffles et dieux ? Par ce langage, elle la faisait sienne, « en situation ».