

JOURNAL ASIATIQUE

PÉRIODIQUE TRIMESTRIEL

PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

AVEC LE CONCOURS

DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

TOME CCXXXVII

ANNÉE 1949



PARIS
IMPRIMERIE NATIONALE

LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER
RUE VAVIN, N° 12, PARIS (VI^e)

MDCCCXLIX

SOMMAIRE

	Pages
P. DE MENASCE. <i>Notes iraniennes</i>	1
LOUIS RENOU, avec la collaboration de Liliane SILBURN. <i>Sur la notion de bráhman</i>	7
S. M. STERN. <i>A propos de l'inscription juive d'Afghanistan</i>	47
ERNEST MAINZ. <i>Quelques poésies judéo-arabes du manuscrit 411 de la Bibliothèque du Vatican</i>	51
J.-G. FÉVRIER. <i>L'inscription punico-libyque de Maktar</i>	85
V. MINORSKY et Cl. CAHEN. <i>Le recueil transcaucasien de Mas'úd b. Námjár</i>	93
JEAN FILLIOZAT. <i>L'énigme des 256 nuits d'Asoka</i>	143
JEAN RICHARD. <i>La chanson de Syracon et la légende de Saladin</i>	155
Comptes rendus (voir détail p. 4 de la couverture).....	159
IX ^e Congrès international des sciences historiques.....	191

PARIS

LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER

LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

RUE VAVIN, N^o 12, PARIS (VI^e)

SUR
LA NOTION DE BRÁHMAN

PAR

LOUIS RENOÜ

AVEC LA COLLABORATION DE

LILIANE SILBURN



A. LE MOT *bráhman* DANS LE RGVEDA.

Aucun terme⁽¹⁾ n'a été plus discuté que celui-là, mieux examiné sous toutes ses faces, dans son évolution sémantique à travers la littérature indienne aussi bien que dans les combinaisons auxquelles peut prêter son étymologie.

On ne peut dire, cependant, que la pleine lumière soit faite. Loin de là. Entre la valeur de « principe universel » (ou de quelque manière qu'on voudra l'appeler), qui est acquise

⁽¹⁾ Il serait assez vain de reconstituer une bibliographie exhaustive. On trouvera la liste, au moins, des articles dans notre *Bibl. Véd.* (notamment chap. 193 n° 25 et suiv.) et dans la *Vedic Bibl.* de M. Dandekar (notamment chap. 123). Les études les plus attentives ont été celles de Deussen, Griswold, Hertel, Charpentier, Oldenberg (GN. 1916 p. 715). De bonnes analyses des principales sont données par M. Narahari dans son livre *Ātman in pre-Upaniṣadic Vedic Literature* (Adyar, 1944 : chap. 2).

dans les Brāhmaṇa et déjà solidement fixée dans l'Ātharvaveda, et la valeur de « hymne » ou de « formule » qu'atteste le Rgveda dans son ensemble, il y a un fossé difficile à franchir⁽¹⁾. Sans doute, l'intense spéculation qui dès l'origine a marqué tout ce qui touche à la « parole » pouvait acheminer ce mot vers une pareille surrection d'emploi. Mais pourquoi ce vocable plutôt que tel autre, plutôt que des termes génériques comme *dhīh*, *vāk* ou *mātraḥ*, ou des termes déjà spécialisés comme *ukthām* ou *stómam*? Est-ce simplement parce que, seul d'entre tous, *brāhman* ne comporte pas d'étymologie transparente? C'est peu vraisemblable, car la valorisation sémantique en sanskrit se fait volontiers en fonction d'une attache radicale; d'un sentiment étymologique.

D'autre part, quel est le rapport (qu'on omet de préciser en général) entre ce *brāhman* neutre et le *brahmán* masculin, nom d'un officiant? Comment un simple « porteur de formules » pouvait-il caractériser un type d'homme auquel la liturgie confère un rôle si singulier?

Le sens de « formule » ou de « récitation suivie, hymne » se présente en effet de manière indiscutable pour qui veut cerner par une première approximation la valeur du mot. C'est le mérite d'Oldenberg d'avoir posé la validité exclusive de cet emploi, à l'encontre de certaines acceptions aberrantes qu'on tentait d'accréditer.

Mais ce sens, croyons-nous, ne vaut précisément que comme une approximation, ou, si l'on veut, dans la mesure où le terme s'est usé par l'emploi intensif qu'en a fait la phraséologie

⁽¹⁾ Qu'on en juge par ce seul fait : le RV. présente environ 70 fois un pluriel *brāhmāṇi* (*brāhmā* etc.), qui n'est plus attesté que d'une manière minime dans les mantra post-rgvédiques et qui a tout à fait disparu dans la prose des Brāhmaṇa et des Upaniṣad, où il est pour ainsi dire inconcevable (*brahmabhīḥ* GB. I. 2, 16 est entraîné par *rgbhīr yajurbhīḥ sāmabhīḥ* qui précèdent).

nivelante des Hymnes. Ou il faut renoncer à toute enquête, ou il faut admettre que tel ou tel passage privilégié a pu conserver la trace d'une valeur plus précise.

Observons d'abord que, même dans les passages du caractère le plus banal, le *brāhman* est bien en effet quelque chose qu'on « parle » (ou qu'on « chante ») — les verbes employés sont les mêmes que pour tous les noms de la récitation : *arc-gā- vac- stu- śru-* —, mais c'est aussi quelque chose qu'on « fait » (*kr-*). Sans doute le verbe *kr-* se prêtait-il de lui-même à désigner la « fabrication » du poème ou du verset. Mais il y a dans l'emploi de ce verbe avec *brāhman* une alliance typique, comme le laisse entendre nettement le vers VIII. 32, 17 : *pānya id ūpa gāyata pānya ukthāni śamsata/ brāhmā krnota pānya it* « chantez pour (Indra) l'admirable, dites les récitations pour (Indra) l'admirable, faites les *brāhman* pour (I.) l'admirable ». Le *brāhman* est une forme d'activité qui sans doute se manifeste par excellence dans la chose dite, qui éventuellement se mélange aux noms des parties chantées ou murmurées de la diction religieuse, mais qui ne se résume pas là, qui est à la fois plus vaste et plus délimitée.

Essayons de cerner davantage. Contrairement aux autres noms de la parole, **le *brāhman* est un objet qui s'impose à l'homme bien plus que l'homme ne le construit.** Sans doute on le « façonne » (*takṣ-*) (« comme un char », dira le poète de V. 73, 10), de même qu'on façonne le *stóma*, la *vāk*, la *dhī*, le *mānman*, les *mātra*. Mais il reçoit l'épithète de *devāttam* « donné par les dieux ». A côté des *brahmakṛt* humains, il en est qui sont des dieux, ainsi ce Varuṇa dont il est dit (I. 105, 15) *brāhmā krnoti*, ou Indra qu'on appelle (VII. 97, 3) *brāhmaṇo devākr̥tasya rājā* (analogue X. 49, 1). On demande aux Marut de « donner le *brāhman* efficace » *dāta . . . āpānām brāhma* II. 34, 7. Agni est appelé *brahmaṇas kave* « poète-voyant du *brāhman* » ; et, comme on sait, l'épithète *brāhmaṇas pātih* (*brahmaṇas*

* Sāyana: make the brāhman hymns

pate), glosant en quelque sorte *bṛhaspātīh* ⁽¹⁾, désigne « le maître », — c'est-à-dire, d'abord, « le possesseur » — du *brāhman*.

Quand Agni est appelé *prathamajā brāhmaṇah* « le premier-né du *brāhman* III. 29, 15 (si c'est bien ainsi qu'il faut construire ce passage contesté), s'agit-il tout uniment de la « prière » ? L'expression n'est-elle pas à rapprocher du *prathamajā ṛtāsya* qu'on rencontre en plusieurs endroits du texte ? En sorte qu'on aurait dans le *brāhman* une force qui pourrait être la « réalisation » ou la « révélation » du *ṛtā* (c'est-à-dire de l'Agencement cosmico-rituel), comme celle qu'invite à reconnaître l'hymne I. 152 dont nous allons parler ci-dessous.

Dans l'expression *brāhma parivatsarīṇam* il faut voir, non la formule, mais « le cursus liturgique annuel » auquel sont soumis les *brāhmanes-grenouilles* de l'hymne VII. 103 (8). Et c'est certainement aussi un objet moins directement apparent que le « mot » ou la « formule », avec lequel on demande à Agni de purifier « (comme avec) un instrument de purification (qui serait) tendu à travers la flamme » (IX. 67, 23).

Quand on nous dit qu'Atri « a découvert le soleil qui était caché par les ténèbres sans lois », et ceci « grâce au quatrième *brāhman* » (V. 40, 6), il est facile d'imaginer une sorte de « formule magique » dont la quatrième reprise romprait l'enchantement du démon Svarbhānu. Mais il suffit de rapprocher

→ ⁽¹⁾ *bṛhas* dans *bṛhaspāti* est nécessairement le génitif d'un nom-racine **bṛh*, qui devait indiquer un certain mode d'activité religieuse, et qui s'apparente peut-être à *barhānā* et à **barhas*, désignation de la « force ». De ce nom-racine ou de la racine verbale sous-jacente pourrait dériver (comme on l'a parfois admis) *brāhman*, avec un suffixe *-man* précisant l'« aboutissement », la « réalisation » (dans la parole) de cette activité. *bṛh* paraît inséparable d'av. *barəg* « rite », et l'expression *asahe baraja* évoque un **ṛtāsya bṛh* védique, dont *ṛtāsya brāhma* TB. II. 4, 7, 10 peut être le développement. Mais en scrutant de plus près le sens de *brāhman*, c'est vers une toute autre étymologie que nous allons être conduits.

l'expression d'un passage de l'AV. (VII. 1, 1) pour constater que le *turīyam brāhma* est le terme d'une réalisation intérieure progressive, dont les étapes sont données par *dhītī* « l'intuition » (celle qui permet de « conduire la tête de la parole » *yé dnayan vācō āgram*); *mānasā* « la réflexion » (celle qui permet de formuler les réalités cosmiques » *yé vadann ṛtāni*); *ṛtīyena brāhmaṇā* « le troisième *brāhman* » (celui qui « valorise », *vāvṛdhānāh*); enfin *turīyena*, le stade final qui confère le droit de « penser le nom de la Vache » (*amanvata nāma dhenōh*). Ce n'est pas un hasard si dans un hymne du RV. X (67, 1) *Bṛhaspati*, c'est-à-dire « le maître du *brāhman* », a « engendré » lui aussi « le quatrième » par des étapes analogues : a. *ṛjū dīdhyanāh*; b. *ṛtām śāmsantah*; c. *vīpram padām . . . dādhanāh*; d. *yajñāsya dhāma . . . mananta* ⁽¹⁾.

Mais nous pouvons préciser davantage, grâce à deux textes importants qui se déclarent l'un et l'autre expressément comme

⁽¹⁾ Ce terme de « quatrième » (dénommé en l'occurrence *turīya* plutôt que *catvṛthā*, peut-être par le sentiment d'une analyse « ce qui traverse, ce qui est ou conduit au delà ») est l'origine des spéculations sur « le quatrième » dans les Upaniṣad. D'une part on a un 4^e *pada* de la *gāyatrī* qui est le soleil (BĀU. V. 14, 3 et suiv.), un 4^e état au-delà du sommeil profond (ceci seulement depuis MaiU. VI. 19 et VII. 11, 7 BrahmaU. 2 MāṇḍU. 7, mais déjà préfiguré en quelque sorte par ChU. VIII. 10,4 et suiv. où l'on voit que la thèse des « trois états » laisse Indra dans l'insatisfaction). Dans le SB. le *brāhman* représente la 4^e *citi* de l'Autel du Feu.

D'autre part le *brāhman* est lui-même composé de quatre parties (ainsi ChU. III. 18, 2 IV. 5, 3 MaiU. VI. 28 et passim; multiple de 4 JUB. IV. 25, 1): l'idée remonte au passage bien connu de RS. I. 164, 45 où il est dit que « trois (des quatre *pada* de la Parole) déposés en secret sont immobiles », et que « les humains parlent (seulement) le quatrième (*pada*) de la Parole » (cf. aussi X. 90, 3 AV. II. 1, 2): le « quatrième » est donc ici le manifeste, l'explicite, mais tout de même encore un « au delà » par rapport aux parties cachées.

Tout cet étagement s'apparente aux stades du *dhyāna* des bouddhistes dont le « quatrième » état, le plus élevé, coïncide en partie avec ce que, dans une autre série, on dénomme précisément le *brahmavihāra* « le séjour divin ».

des *bráhman*, Tel est d'abord l'hymne X. 61, un échafaudage d'énigmes aussi différent que possible de l'*uktha* du panégyrique usuel (comme le notait déjà Oldenberg ad loc.). Le point culminant est l'allusion à l'inceste du dieu Père, au vers 7 : de la semence du Père, qui tombe sur la terre, les dieux prévoyants ont « engendré le *bráhman* », « ils ont façonné le maître du site » (*vāstoṣ pátim*)⁽¹⁾. Voici déjà le *bráhman* promu au rang d'un principe, directement issu de l'inceste primitif. Mais l'hymne en question est lui-même appelé un *bráhman*, et à savoir un *raúdrām bráhma* (vers 1) : on le définit comme l'œuvre d'un *gūrtāvacaś*, destinée à être admise « dans l'arène » (*ājau*) du tournoi oratoire, « comme (épreuve de) savoir-faire » (*śacyām*) et de « force inventive » (*krátvā*); on exprime le souhait que « pourvu d'efficace, siégeant dans la libéralité, il mène au but les parents du [patron? ou les siens propres; ou les parents mythiques, Ciel et Terre] et les Sept Hotṛ [v. plus loin], au cinquième(?) jour ». Nous voyons ici le *bráhman* conçu comme un thème d'épreuve pour une compétition : un « mystère » (au sens plein du mot) portant en lui-même sa révélation. C'est l'emploi même que décrira plus tard le terme de *brahmodya*, type de questions-énigmes et de réponses alternées auquel se plaisent les joutes religieuses.

Mais c'est un autre hymne — et celui-là du Rgveda plus ancien, I. 152 — qui permet le mieux de serrer l'acception de *bráhman*. Il est clair que l'*acittam bráhma* du vers 5, « la formulation inaccessible à l'intelligence (commune) », à laquelle prennent goût « les jeunes » (ceux mêmes que vise l'expression *brahmapri* du vers suivant), n'est autre que

⁽¹⁾ Même curieuse juxtaposition de Brahman et de Vāstośpati ŚGS. II. 14,5 PGS. III. 4, 7-8 Manu III. 89. Le *brahmán* est interpellé comme *sadasaspati* ĀpŚS. XII. 20, 8. On s'est demandé ce qu'était ce Vāstośpati. Ne serait-ce déjà le *bráhman* en tant que *kṣetrajña*, c'est-à-dire l'*ātman* de la spéculation ultérieure?

l'ensemble des énigmes cosmiques qui forment le tissu des vers 2 à 5. Le « mystère » ici, ce qu'il s'agit de « découvrir », de « comprendre » et d'abord de bien « énoncer », c'est l'équation entre le comportement humain et le phénomène naturel, la connexion entre le rite et le cosmos. Si l'on en juge d'après de tels passages⁽¹⁾, qui visiblement emploient le mot en sa valeur la plus expressive, *bráhman* n'est autre que cette forme de pensée à énigme consistant à poser une corrélation, une identification explicative : cela même que les Brāhmaṇa désigneront par les termes de *nidāna* ou de *bandhu*⁽²⁾, et enfin d'*upaniṣad*. Le « porteur du *bráhman* », quand ce n'est pas le *brahmán* (masc.) lui-même, comme nous verrons, c'est le *kavi*, le poète d'intuition profonde qui dépasse immensément le niveau des laudateurs et des narrateurs habituels.

Nous voyons dès lors pourquoi revient si souvent l'idée que la divinité doit « trouver une issue » (*gātūm vid-* ou analogues) pour le *bráhman*, c'est-à-dire aider le poète à poser (et du même coup à résoudre) l'équation rituelle (cf. I. 105, 15 IV. 4, 6 VII. 13, 3 IX. 96, 10 X. 30, 1 et 122, 2); ou enfin,

⁽¹⁾ Joignons-y pour l'AV. un texte tel que I. 32,1 : le « grand *bráhman* » qu'on annonce là est le fait que les plantes ne respirent pas sur la terre (comme l'évidence le ferait croire), ni au ciel (comme l'enseigne peut-être la mythologie) : elles puisent l'eau et le souffle dans ce réservoir atmosphérique des eaux, ce *purīṣa*, « semblable aux flots de l'océan », cette eau tournoyante qui, semble-t-il, soutient les astres.

⁽²⁾ L'AV. fournit un passage (X. 10, 23) où, tout à côté du terme *bráhman*, figure le mot *bāndhu*. Il s'agit de l'exaltation de la Vache Stérile comme principe cosmique : « tous les êtres tremblèrent devant cet embryon né de la femelle stérile »; faut-il comprendre ce qui suit simplement au sens « voilà son fils, façonné par les prières » *brāhmabhiḥ kṛptāḥ sā hy asyā bāndhuḥ*? Certainement pas. Mais bien plutôt : ce mystère, cet enfantement de la Stérile, « c'est précisément la Connexion de cette (Vache), telle qu'elle a été élaborée par les formules-ésotériques » : les *bráhman* posent une « connexion » qui, bien interprétée, donne la clef de leur mystère. — *bandhutā* comme terme caractéristique d'un dialogue qui est un véritable *brahmodya*, JUB. I. 59, 10.

avec une expression plus hardie, mais désormais concevable : *śvedanām akṛṇor brāhmaṇe gām* X. 112, 8 « tu as fait en sorte (ô Indra) que la vache fût facile à trouver pour le *brāhman* ». Dans un court *brahmodya* de JB. III. 101 (= n° 181 de l'*Auswahl* de Caland) la « réponse » du personnage soumis à l'épreuve, réponse qu'il redoute de ne pas « trouver », s'appelle un *gātu* : *ud ita iyām gātuṃ prativacanāṃ vindeya* « puissé-je sortir de là, trouver l'issue, la réponse ! ». De là s'explique le rôle éminent de la racine *cit-* auprès de ce mot : *brāhma citāyad divé-divé* II. 34, 7 « le *brāhman* que l'on comprend jour après jour », *brāhmaṇā vā citāyemā jānām āti* II. 2, 10 « puissions-nous par le *brāhman* comprendre au delà (de ce que comprennent les autres) personnes ! ». Dans cet ensemble, nous proposons de traduire *pūrvācitti* (terme volontiers associé à *brāhman*, Oldenberg GN. 1916 p. 741), dans l'esprit des compétitions rituelles, par « compréhension (du *brāhman*) antérieure (à celle que peuvent en avoir les concurrents) » ; soit VIII. 3, 9 *tāt tvā yāmi śuvīryaṇi tād brāhma pūrvācittaye* « je t'implore pour (posséder) cette force heureuse, ce *brāhman*, en sorte de le comprendre avant (mes concurrents) » ; VIII. 6, 9 *prā... naśmahī... brāhma pūrvācittaye* « puissions-nous atteindre le *brāhman* en sorte de le comprendre avant (nos concurrents) »⁽¹⁾.

Si le *brāhman* est cette activité puissante qui par la voie de l'« énigme » s'est aiguisée au service des grandes connexions, on conçoit comment le terme a pu dès les *mantra* entrer dans des composés importants, où le seul sens de « formule » n'aurait guère pu en justifier la présence : le *brahmacārya* ou « mise en pratique du *brāhman* » (depuis AV., mais le RV. X a *brahmacārīn*) ; le *brahmarcasā* ou « éclat du *brāhman* » (depuis

⁽¹⁾ L'association du *pūrvācitti* et de *brahmōdya* est donnée TB. III. 9, 5, 1, et suiv. Āp. XX. 19, 6 et suiv. Cf. encore *prchāmi tvā citāye* VS. XXIII. 49, en *brahmōdya* également.

AV. YV.) ; le *brahmōdya* ou « énoncé du *brāhman* = devinette rituelle » (depuis YV.) ; enfin le dérivé *brāhmaṇa(m)* (AV.) « domaine du *brāhman* » et qui englobe donc exactement la notion du *brāhman*, cf. AV. X. 7, 17 et 24 ; 8, 20 ; 33 ; 37 et suiv. XI. 5, 5 ; 10 ; 23 XII. 3, 20 et probablement aussi VII. 66, 1 ; 67, 1, où les deux mots sont plus ou moins interchangeables. De même on a la correspondance *brāhman/brāhmaṇi* JUB. III. 4, 5 et 9⁽¹⁾.

Quant à l'emploi du mot *brāhman* au sens de « pouvoir sacerdotal » (opposé à *kṣatrām* « pouvoir séculier »), il s'explique également mieux en partant d'un *brāhman* conçu comme une « force » spirituelle privilégiée, plutôt que comme une formule banale. On sait que cet emploi est amorcé dès RV. VIII. 35, 16-18, passage où le *brāhman* est caractérisé par les *dhiyaḥ* (ce qui montre assez qu'il n'est pas la « prière », mais que la « prière » en est la forme apparente), comme le *kṣatrām* est caractérisé par les *nṛṇ* ou comme la classe des *vīśaḥ* l'est par les *dhenūḥ*. Sur *brāhman* au sens de « pouvoir religieux » dans

⁽¹⁾ Ce sens de « domaine du *brāhman* » ou « caractère (qui fait que) le *brāhman* (est *brāhman*) » doit être le sens premier de *brāhmaṇa(m)*, l'acception « interprétation du *brāhman* » d'où « texte interprétatif, texte reposant sur un système de connexions, d'équivalences » étant secondaire. Il est notable qu'à date ancienne, là même où *brāhmaṇam* vise un texte particulier, ce texte n'est pas nécessairement une de ces gloses sur le rituel formant ce que nous appelons un *Brāhmaṇa*. Oldenberg (GN. 1916 p. 721) a noté que le terme s'applique à la litanie *Stomabhāga* TS. III. 5, 2, 1 ; IV. 4, 1 (et parallèles) : c'est-à-dire à un texte dont la récitation incombe précisément au *brahmān* ĀpSS. XIV. 8, 2 HirSS. X. 8, 2 (et cf. ŚB. I. 5, 3), et par lequel *Vasiṣṭha* devint un *purohita*, autrement dit un *brahmān* PB. XV. 5, 24. Il s'applique à un enseignement dit *Madhu*, lequel devait être de type mantrique, ŚB. IV. 1, 5, 18 : et c'est celui-là même que la *Bṛhaddevatā* appelle un *brāhman* (III. 18). Le *brāhmaṇa* alludé TS. III. 1, 9, 5 n'est autre, très vraisemblablement, que l'hymne-*brāhman* RV. X. 61, l'un des deux *sūkta* visés par AB. V. 14, 1 et suiv. Enfin le *brāhmaṇa* ŚB. IV. 6, 9, 20 est un *vākovākyām*, terme qui désigne indirectement les formules « alternées » du *brahmodya* rituel.

le RV., v. en dernier V. M. Apte, *Bulletin Deccan College Institute*, II, n° 1-2.

*
* *

Un point important demeure à éclaircir. Ce qui précède, s'il peut passer pour acquis, doit en faciliter la solution. Comment un type d'homme dont la fonction est de surveiller en silence (*tūṣṇīm*, *vāgyata* ou *vācamyamá*) les rites pourrait-il en effet avoir été dénommé le *brahmán* (masc.), si le *bráhman* (nt.) ne consistait qu'en la « parole » ?

Il est vrai que le *brahmán* du rituel classique est loin d'avoir été uniformément silencieux. Le RV. affirme déjà que « le *brahmán* qui parle vaut mieux que le *brahmán* qui ne parle pas » (X. 117, 7)⁽¹⁾. Sans parler du *brahmatva*, c'est-à-dire du rituel atharvanique, dans lequel il tient un rôle actif analogue à celui qu'a le *hotṛ* dans le rituel ṛgvédique, il ne manque pas, dans la liturgie des Trois Veda, d'allusions aux récitations du

⁽¹⁾ Mais la mention du *brahmán* dans le RV. pose un problème. Le mot semble avoir désigné un officiant indifférencié, parfois aussi peut-être ce récitateur spécialisé que la littérature codifiée appellera le *brāhmaṇācchaṇṣin*, et dont nous soupçonnons que le nom ancien fut *brahmán*, cf. Oldenberg *Rel. des Veda* 3 p. 395. Mais il y a quelques indices qui montrent que dès le RV. le *brahmán* de qualité était connu. Il ne faut peut-être pas attacher trop d'importance à l'épithète *tandrayú* VIII. 92, 30 « l'inerte » qui lui est conférée, ni à l'éventuelle opposition avec les « presseurs de soma » qui sont *prású* « rapides » VIII. 32, 16, ni même à l'expression *utá brahmá ní śidati* IV. 9, 4, parce qu'elle reprend comme un refrain le *utá pótā ní śidati* du vers 3. Mais bien plus typique est le fait qu'il « crée l'invigoration » *cakāra vārdhanam* I. 80, 1 : quand on se représente l'insistance avec laquelle le *bráhman* (nt.) est donné lui aussi pour un *vārdhana*, on mesure le lien entre les deux emplois. Le même lien est certifié par maints détails après le RV.; outre ceux qu'on verra dans la suite de cette étude, citons *brāhmajyotir asi...* (TS. I. 3, 3, 1) *iti brahmānam* ĀpŚS. XI. 15, 1 et le *yajus brahman brahmāsi* ĀpŚS. III. 20, 7 si Caland a raison de le traduire (malgré les passages parallèles, *Vedic Conc. s. v.*) « ô *brahmán*, tu es le *brāhman* ».

brahmán; voire, à ses chants (selon une doctrine, il est vrai, contestée), ĀpŚS. V. 16, 6 et note de Caland ad loc. Mais sa parole est pour ainsi dire toujours chargée de silence, entourée de longues zones de « retenue de la voix », préparée ou suivie par des rites expressifs comme ceux qui entourent aussi le *brahmédya*; et la teneur même des formules dont il est porteur est plus d'une fois concise et sibylline. Évidemment, c'est le silence qui le caractérise : il n'agit, ne chante ni ne récite, dit le ŚB. V. 5, 5, 16. On ne peut mieux illustrer ce propos qu'en citant un passage de ŚB. I. 6, 5 et suiv. « tant que le *hotṛ* a affaire à la strophe, le sacrifice est situé chez les *hotṛ*; tant que l'*adhvaryu* a affaire à la formule sacrificielle, il est chez les *adhvaryu*; tant que l'*udgātṛ* a affaire à la mélodie, il est chez les *udgātṛ*; le sacrifice est chez le *brahmán* tant que (lesdits officiants) font pause [*uparatāḥ*, c'est-à-dire ne parlent ni n'agissent] : c'est pourquoi le *brahmán* doit tâcher de retenir sa voix dans cet intervalle »; analogue HirŚS. X. 8, 7 « partout où du sacrifice il y a une pause [*vīratam*], c'est chez le *brahmán* que le sacrifice est situé »; analogue aussi BhārŚS. cité par Caland ad Āp. III. 18, 7. Les autres prêtres sont définis par la *vāc*, le *brahmán* l'est par le *manas* : « c'est par le *manas* qu'il met en ordre de marche (*samskr-*) l'une des deux jantes du sacrifice » (c'est-à-dire, justement, le *manas*) ChU. IV. 16, 2 JUB. III. 16, 2. Le *brahmán*, est-il dit encore BĀU. III. 1, 6, est le *manas* (c'est-à-dire le non-formulé) du sacrifice; il est « celui qui comprend la parole non-dite » AV. V. 1, 2; « le non-explicité d'entre les officiants » PB. XVIII. 1, 23. De même le *bráhman* (neutre) est Prajāpati (passim), c'est-à-dire le non-explicité (*ánirukta*) par excellence, le septem-décuple JUB. IV. 25, 2 (Lüders SBB. 1922 p. 239 et suiv. sur cette expression).

Nous avons vu le *bráhman* comme une sorte d'énergie qui utilise la parole mais pour laisser entendre, par voie d'énigme,

l'inexprimable : « tout ce qui est en deçà du *bráhman* est parole, et ce qui est ailleurs est désigné comme étant *bráhman* » JUB. I. 40, 3 « le *bráhman*, c'est ce qui n'est pas exprimé par la parole, ce par quoi la parole s'exprime » IV. 18, 5 (= KenU.). En tant que « parole », c'est une parole non limitée : « les strophes sont limitées, les mélodies sont limitées, les formules sacrificielles sont limitées, mais du *bráhman* il n'est pas de terme » TS. VII. 3, 1, 4. De même le *brahmán* est indifférencié : c'est l'eka *ṛtvik* comme dira GobhGS. I. 9, 8, qui a affaire au Veda tout entier KSS. IV. 9, 8 et suiv. (et cf. KB. VI. 11) ĀpSS. XXIV. 1, 19 ŚB. XI. 5; 8, 7. Il est dès le RV. « le plus haut siège-céleste de la parole » (I. 164, 35, encore une strophe de *brahmodya*, cf. son utilisation VS. XXIII. 62). Alors que les autres officiants ont leur fonction concrète (RV. X. 71, 11), « le *brahmán* dit la *jātavidyā* ». On a beaucoup épilogué sur cette expression. Développant ce qu'en a dit Bloomfield (AV.-Hymns p. LXIV), nous proposons de traduire « la science des origines », pensant à ces connexions-causales, à fondement cosmique, que les hymnes I. 152 et X. 61 nous présentent comme des *bráhman* typiques. De ce personnage mystérieux appelé le Vena, l'être qui « découvrit le *bráhman* à sa naissance » et qui, ayant « extrait le *bráhman* du milieu du *bráhman* », est lui-même un *brahmán* divinisé, l'AV. IV. 1 nous dit aussi qu'« il proclame toutes les origines des dieux » (*viśvā devānāṃ jānimā vivakti*), et d'après un autre passage de l'AV. (X. 7, 24) « celui qui connaît les dieux, eux-mêmes connaisseurs du *bráhman*, devient un *brahmán* ». Le *brahmán* est le possesseur de ces révélations « connectives » qui sont la solution du *bráhman*-énigme. Il est le *bándhu* vivant. Il est « celui qui sait ainsi » (approximation de langage consacrée, pour dire **yó bráhmaṇā véda* « celui qui sait selon les voix du *bráhman* »). Il définit son propre savoir par ce *śloka* de type *brahmodya* (cf. VS. XXIII. 50) « en moi est tout l'univers », etc., que nous

a conservé JUB. III. 17, 6 et suiv. Il sera le vrai initiateur et tenant du savoir condensé dans les Upaniṣad. Et on ne sera plus surpris de voir qu'au terme d'un *brahmodya* particulièrement représentatif le roi Janaka, satisfait des réponses de Yājñavalkya à son questionnaire, décide de devenir *brahmán* (ŚB. XI. 6, 2, 10).

Quelques faits empruntés au rituel même confirment l'interprétation du mot *bráhman* ici proposée. Par ce terme, en effet, la TS. II. 2, 1, 4 (*gūhyam bráhma = guhyam nāma* AB. V. 23, 7) entend la litanie des Caturhotārah et les litanies analogues. De même TS. VII. 3, 1, 4 TB. II. 3, 1 TĀ. III. 1, 2. Or ces formules (qui figurent très précisément dans le *brahmodya* du rite des Douze Jours, cf. Āp. XXI. 10, 12 entre autres sources) se composent de séries d'équivalences entre les objets du culte et des notions spirituelles ou autres, *cittih srúk*, *cittám ājyam*, *vāg védih*, etc. Chacune d'elles résume un sacrifice complet et, comme dit très bien Hillebrandt Rituaalitt. p. 166, le rituel vient déboucher ici dans l'Upaniṣad. Sans doute n'est-il pas sans intérêt que l'hymne typique X. 61 du RV. mette en évidence, au vers 1, les Sept Hotṛ; on entrevoit là une vieille spécialisation rituelle.

Ces Upaniṣad⁽¹⁾ viennent culminer dans les trois « énoncés » (*bhūr-bhūvar-svár*), qui sont appelés eux-mêmes *bráhman* ŚB. II. 1, 4, 10 et qui, d'autre part, selon AB. V. 34, 4 et suiv., résument l'activité du *brahmán*; c'est cette formule que prononce le *brahmán* nouvellement élu TB. III. 7, 6, 3 (et cf. ŚB. I. 6, 7 ŚGS. I. 8, 6 ChU. IV. 17, 3-10 JUB. III. 17, 2). Au terme des « connexions », le *bráhman* aboutit à quelque vocable ésotérique, le *tuthá* (= *tú[vam i]tha?*) du YV., le *tajjalān* de la ChU., le *tadvanam* de la KenU.

(1) On voit encore par ŚB. X. 3, 5, 10-12 comment les concepts *bráhman* et *upaniṣad* sont proches l'un de l'autre. Ils se rejoignent tout-à-fait dans des passages comme ChU. III. 5, 1-2 TU. I. 5, 3 et cf. JUB. IV. 21, 7.

En revanche, la figuration de Bṛhaspati n'apporte que peu de lumière sur le problème qui nous occupe. On sait qu'en ce personnage s'unissent les deux domaines du *brāhman* nt. et du *brahmán* masc. Les identifications des Brāhmaṇa donnent d'une part *brāhma vaḥ bṛhaspātīḥ* TS. II. 2, 9, 1, etc., de l'autre *bṛhaspātir vaḥ devānāṃ brahma* ŚB. I. 7, 4, 21, etc. Les deux formules sont combinées dans le rite de l'ordination: *bṛhāspātir devanāṃ brahmahāṃ manuṣyāṇām* TB. III. 7, 6, 3. D'une part, ce dieu possède le *brāhman*, grâce auquel par exemple il délivra les vaches enfermées, conquiert la lumière, fit les gestes en un mot qui attestent le lien entre le phénomène et le rite. D'autre part, il est accrédité auprès du roi Indra comme le *brahmán* humain auprès du *yajamāna*. Le rôle de Bṛhaspati autour des Aṅgiras rappelle le milieu aṅgirasique où évolue l'hymne X. 61. Et quand il est dit qu'il est *yakṣabhrt* (I. 190, 4), comment ne pas évoquer le fait que le *yakṣá* n'est lui-même qu'une manifestation du *brāhman* (sa projection « miraculeuse », exceptionnellement « sinistre »)? Cf. les *brāhmaṇo mahati yakṣé* ŚB. XI. 2, 3, 5 et la désignation de *yakṣa* dans l'épisode bien connu JUB. IV. 20, 2 et suiv. qui forme la fable de la KenU. Dès AV. X. 2, 32 les *brahmavid* sont décrits comme connaissant le *yakṣám ātmanvát* sis dans le vase d'or, lui même déposé dans la forteresse du *brāhman* « qui donne son nom au *púruṣa* » (analogue 8, 43)⁽¹⁾.

Il reste une question étymologique, que nous ne présentons

(1) Nous n'avons pas traité certains détails parce qu'ils ne concernent pas notre propos. Mais le fait, par exemple, que le *brahmán* doit être un Vasiṣṭha selon TS. III. 5, 2, 1 (et autres textes cités Caland ad Āp. III. 18, 1 XIV. 8, 1) est peut-être à mettre en rapport avec l'importance du *brāhman* dans les hymnes des Vasiṣṭha, cf. notamment VII. 33, 11 où Vasiṣṭha est directement appelé *brahman* (voc.). — Les remarques hardies de Caland WZKM. XIV p. 124 sur l'aspect «shamanique» du *brahmán* primitif, secondairement agrégé au culte *śrauta*, ne sont pas incompatibles avec le «porteur d'énigmes» que nous cherchons à définir ici.

qu'à titre de tentative. Si le *brāhman* est l'énigme, peut-être le nom même porte-t-il en lui cette valeur. C'est ici que pourrait intervenir efficacement une racine verbale qui joue précisément un rôle typique dans le *brahmodya*, la racine *valh-*; on la trouve aussi bien dans la formule même du *brahmodya* le plus important, celui de VS. XXIII. 51 (*éatd brahmann úpa valhāmasi tvā* «voilà, *brahmán*, ce que nous te proposons pour énigme») que dans l'affabulation qui ŚB. XI. 4, 1 et 9 entoure l'épreuve elle-même (*úpa valh-* au sens de «proposer comme thème de *brahmodya*», d'où «défier», et le substantif correspondant *upavalhá* ib.; analogue XII. 4, 2, 8). Les *pravalhikā* sont le nom consacré de strophes «énigmatiques» de l'AV. XX. 133, 1-6 = Khila V. 16 (Hauer Vrātya I p. 272 et références diverses chez Keith trad. des RVBr. p. 285 et 527); parallèlement, l'expression verbale *pra valh-* signifie «vaincre par des énigmes» AB. VI. 33, 16 : comme dit Geldner Ved. St. II p. 147 on est dans le domaine même du *brahmodya*. Enfin le même mot, sous la forme *pravalhita*, figure dans le Nir. XIII. 8 *athaiṣā vācaḥ pravalhitaiva* «c'est là en quelque sorte une façon de rendre le langage énigmatique» et *yac ca kiṃ cit pravalhitam ādityakarmaiva tat* VII. 11 «tout ce qui est quelque peu énigmatique est aussi la fonction d'Āditya» (glosé *antardhānakarma* Skandasv.). GB. II. 6, 13 risque du terme *pravalhikā* une étymologie par *pra-vṛh-* (*bṛh-*) «enlever de force». Il ne nous semblerait pas téméraire de considérer cette racine *valh-* comme le doublet — propre à un état de langue moins hiératique — d'une racine **brah-/*barh-* au sens de «parler par énigmes», qui rendrait compte de *brāhman* et *brahmán*⁽¹⁾.

(1) Les expressions *saṃvatsara* = et *manu-pravalha* dans les Sūtra ṛgvédiques (Āśv. X. 5, 7 ŚŚS. X. 11, 20 XVI. 26, 4) ne sont pas d'un sens aisément déterminable, cf. BR. et pw. s. v. LŚS. IV. 5, 4 connaît la variante à *-r-*, que le commentaire glose naturellement par *bṛha udyame*.

B. LE *brahmodya* VÉDIQUE.

On sait que le terme de *brahmodya* (pour lequel on trouve aussi *brahmavadya* dans TS. ĀpŚŚ. JUB., et *brahmavadya* KB. ŚŚS.) désigne dans le rituel védique un échange de questions et de réponses entre les participants du culte, échange qui se situe à certains moments essentiels de la liturgie.

Si nous prenons le Yajurveda Blanc, qui est, comme on sait, le plus explicite, nous voyons que dans le Sacrifice du cheval, ce rite solennel par excellence, un *brahmodya* a lieu après que le Cheval a été oint et décoré pour l'immolation. Le *brahmán* et le *hotṛ*, c'est-à-dire les deux officiants principaux, se plaçant de part et d'autre du poteau sacrificiel, échangent des propos dont on verra plus loin la nature. Un premier lot de questions est posé par le *brahmán*; le *hotṛ* y répond. Puis vient une seconde série inversée : le *hotṛ* questionne, le *brahmán* répond (KŚS. XX. 5, 20 et suiv.). Ce *brahmodya* n'est attesté que dans le Yajurveda Blanc. Cette circonstance même, le fait qu'il a lieu en un point important certes, mais non décisif, de la cérémonie, le fait aussi que les formules qui le composent se retrouvent toutes dans le *brahmodya* plus développé qui suit, et que le *brāhmaṇa* est commun de part et d'autre, tout cela semble indiquer que ce premier questionnaire a été conçu à l'imitation du suivant, par ces ritualistes « blancs » partout soucieux d'accroître et de compléter la liturgie.

C'est en effet un peu plus loin dans l'Āśvamedha que prend place un second *brahmodya* auquel participent les quatre *mahartvij* : au moment où l'on a extrait et fait rôtir les épiploons du Cheval et des autres victimes, et où l'on s'apprête à en faire l'oblation; c'est cette oblation même qui marque, comme on sait, le point culminant du rite. Le *hotṛ* interroge le pre-

mier, l'*adhvaryu* répond; puis vient, comme précédemment, une série inversée. Intervient alors le *brahmán*, qui interroge l'*udgātr*, lequel répond; puis une nouvelle série inversée. Ceci forme un premier acte : le lieu en est le *sadas*, ce hangar-tente où se passent tant d'éléments importants des fêtes védiques; chaque officiant est assis sur son siège propre. Le second acte a lieu hors du *sadas* : les officiants ont rejoint le patron du sacrifice qui prend sa part du dialogue. Les séries reprennent dans le même ordre : *hotṛ-adhvaryu*, *adhvaryu-hotṛ*, puis *brahmán-udgātr*, *udgātr-brahmán*, enfin *yajamāna-adhvaryu* : soit au total neuf séries alternées (KŚS. XX. 7, 10 et suiv.)⁽¹⁾. Comme pour le *brahmodya* pré-immolatoire, les formules sont empruntées à la VS. XXIII. 45 et suiv. (= VSK. XXV. 9, 1 et suiv.).

Le YV. Noir connaît également ce *brahmodya*, dont il donne les formules, suivant les écoles, dans TS. VII. 4, 18 KS. V. 4, 7 ou MS. III. 12, 9. Ainsi ĀpŚŚ. XX. 19, 6 et suiv. précise que le *brahmán* et le *hotṛ* se placent de part et d'autre du poteau central, que le *hotṛ* formule d'abord les questions, que le *brahmán* donne les réponses (littéralement « les reconnaissances », *pratijñātāni*), et qu'enfin les (assistants) proclament la victoire (« définitive » ? *udañcam*) du *brahmán*. HirŚŚ. XIV. 4, 32 et suiv. a le même texte, sauf l'épithète obscure *udañcam*. L'un et l'autre Sūtra, contrairement aux données du YV. Blanc, mettent l'événement après l'offrande des épiploons. Mais ce n'a pas été nécessairement la norme du YV. Noir ancien, car Baudh. XV. 29 arrange les choses de manière analogue au YV. Blanc. De même MŚS.

(1) Partout ailleurs c'est le *brahmán* qui prononce la réplique ultime. Le YV. Blanc a amplifié sur les données anciennes, et peut-être, en faisant terminer par l'*adhvaryu*, il a voulu marquer la prééminence qu'il attribue à cet officiant.

IX. 2, 3 VSS. III. 4, 3, 51 et sans doute aussi les autres Sūtra. En revanche l'accord est complet sur le contenu même du *brahmodya* : les formules des Saṃhitā comme les données du Kalpa attestent trois séries seulement de questions-réponses alternées, qui ont respectivement pour récitateurs : *hotṛ* et *brahmán*, *brahmán* et *hotṛ*, à nouveau *hotṛ* et *brahmán*. Tel est du moins le témoignage explicite de Baudh. Il n'y a pas trace d'une participation du *yajamāna*, ni même de l'*adhvaryu* et de l'*udgātr*.

Les sources extérieures au Yajurveda confirment un état assez voisin de celui du Yajus Blanc. Ainsi, dans le secteur ṛgvédique, le ŚSS. XVI. 4, 7 et suiv. traite d'un *brahmavadya* sis avant l'offrande de l'épiploon et qui met en œuvre les protagonistes suivants : *hotṛ-adhvaryu*, *adhvaryu-hotṛ*, *brahmán-udgātr*, *udgātr-brahmán*. Même disposition dans ĀśvŚS. X. 9, 1 et suiv., sans autres détails. L'Atharvaveda devait avoir une tradition identique, car le Vait. XXXVII. 1 fait allusion au dialogue *hotṛ-adhvaryu*, puis cite la question du *brahmán* à l'*udgātr* et la réponse que fait le *brahmán* à une question que lui pose à son tour l'*udgātr*. Pour le Sāmaveda enfin, on a le témoignage de LSS. IX. 10, 8 et suiv. qui connaît les répliques *brahmán-udgātr* et *udgātr-brahmán*, puis, à l'instar du YV. Blanc, une réplique finale par laquelle « tous questionnent le patron du sacrifice » et où celui-ci leur répond.

Voyons maintenant le texte même qui forme la substance du *brahmodya*. Suivant la VS. XXIII. 9-12 et 45-62 :

45. Question du *hotṛ* (= 9, question du *brahmán*) :

kāḥ svid ekāki carati kā u svij jāyate pūnah |
kiṃ svid dhimāsya bheṣajām kiṃ v āvāpanam mahāt ||

« Qu'est-ce donc qui se meut solitaire ? Et qu'est-ce donc qui renaît ? Quel est le remède du froid ? Et quel est le grand ensemencement ? »

46. Réponse de l'*adhvaryu* (= 10, réponse du *hotṛ*) :

sūrya ekāki carati candrām jāyate pūnah |
agnir himāsya bheṣajām bhūmir āvāpanam mahāt ||

« Le soleil se meut solitaire, la lune naît de nouveau, le feu est le remède du froid, la terre est le grand ensemencement. »

On voit ici d'emblée les règles du genre : un groupe de quatre questions associées en un verset d'apparence aisée, et en répétant le même formulaire. C'est le type rudimentaire du *brahmodya*, comportant des réponses claires et qui se prête bien à une « attaque ». On notera que dès l'abord nous sommes transportés dans le cosmique : c'est l'aspect fondamental du *brahmodya*, la « cosmic charade » comme avait observé déjà Bloomfield ; c'est, dirons-nous aussi, l'un des aspects essentiels aussi du *brāhman*, ce terme dont la notion s'impose tout de suite derrière ces jeux.

Ici, comme dans les strophes qui suivent, les variantes d'un texte à l'autre sont insignifiantes. Le « questionnaire » est stable. La particule *svid*, là comme ailleurs, souligne la valeur « énigmatique » qu'on attribue à la question qu'elle accompagne. Et quant à l'expression insolite *āvāpanam*, elle s'explique immédiatement par le *tvām asy āvāpanī jānānām* de l'Hymne à la Terre, AV. XII. 1, 61 et cf. *brāhmaṇa āvāpanam asi* TĀ. IV. 42, 5.

47. Question de l'*adhvaryu* :

kiṃ svid sūryasamaṃ jyōtiḥ kiṃ samudrāsamaṃ sārāḥ |
kiṃ svid pṛthivyaī vārṣiyāḥ kāśya mātṛā nā vidyate ||

« Quelle est donc la lumière pareille au soleil ? Quel est donc le lac pareil à l'océan ? Qu'est-ce qui est donc plus vaste que la terre ? De quoi ne trouve-t-on point la mesure ? »

48. Réponse du *hotṛ* :

*bráhma sūryasamaṃ jyótir dyaúh samudrásamañ sáraḥ |
indrah pṛthivyai vārsīyān gós tú mātṛā ná vidyate ||*

«Le *bráhman* (nt.) est la lumière pareille au soleil, le ciel est le lac pareil à l'océan, Indra est plus vaste que la terre, de la Vache on ne trouve point la mesure.»

Nous avons ici le mot-clé *bráhman*, tandis que le terme *góh* achemine aux valeurs rituelles qui vont être traitées plus loin (la « mesure » de la Vache rappelle à la fois la « mesure du sacrifice » dans le RV., et les *pada* cachés qui en prolongent les dimensions visibles). Le mot *sūrya* enchaîne avec le distique précédent : l'équivalence *bráhman/sūrya* est de type upaniṣadique (cf. par ex. BĀU. II. 1, 2), mais peut-être déjà AV. IV. 1, 1 et l'on sait que certains auteurs n'ont pas hésité à entendre par *bráhman* le « feu » (Hertel passim et notamment IF. XLI p. 190 Die Sonne p. 268) ou la « splendeur » (V. Henry passim). Seule variante importante : Āśv. substitue *satyam* à *bráhma* : sur cette équation, cf. ŚB. II. 1, 4, 10 BĀU. V. 4, 1 etc.

49. Question du *brahmán* :

*pṛchāmi tvā citāye devasakha yádi tvám átra mánasā jagānta |
yéṣu víṣṇus triṣú padéṣv éṣtas téṣu víśvaṃ bhúvanam āviveśa ||*

«Je t'interroge afin de comprendre, toi dont les dieux sont amis : est-ce Viṣṇu qui a pénétré le monde entier par ces trois pas où il reçoit l'oblation?»

50. Réponse de l'*udgātṛ* :

*ápi téṣu triṣú padéṣv asmi yéṣu víśvaṃ bhúvanam āviveśa |
sadyáḥ páryemi pṛthivīm utá dyám ékenāngena divó asyá pṛsthám ||*

«C'est moi qui suis dans ces trois pas par lesquels (Viṣṇu) a pénétré le monde entier. En un seul jour, par un seul membre, je fais le tour de la terre et du ciel, du sommet du ciel que voici.»

L'intervention du *brahmán* amène une sorte de surréction du débat. La portion facile du questionnaire est close, et non sans solennité le *brahmán* invite son partenaire à élucider un problème qui concerne l'intégration du cosmos dans le rite. La notion des *padá*, implicitement visée au verset précédent, a pu aider à la transition. Par malheur le texte même de la question n'est pas fixé : *yéṣu* et *téṣu* ont pour variante *kéṣu*, *éṣtas* est remplacé par *iṣtaḥ* Śāṅkh., par *asthaḥ* chez Āśv., par *aṣṭa* chez Lāṭy., enfin par *jīṣṇuḥ* (secondaire) chez Vait.; Lāṭy. a aussi *citayam* pour *citāye*. Rien de tout cela n'est satisfaisant (le texte authentique a dû porter en tout cas *kéṣu... yéṣu...* «quels sont ces trois pas par lesquels Viṣṇu...?»). Mais la réponse, exaltant l'officiant au-dessus du dieu, est visiblement une profession de foi, comme celle que le JUB. III. 17, 6 met dans la bouche du prêtre qui précisément postule le rang de *brahmán* ou celle que l'AV. II. 1, 4 attribue au Vena, c'est-à-dire au tenant du *bráhman* primordial. — On notera la racine *cit-* «comprendre» qui est l'un des termes typiques agrégés à la notion de *bráhman* et qui se retrouvera plus loin dans le composé *pūrvácittih*⁽¹⁾.

51. Question de l'*udgātṛ* :

*kéṣv antáḥ pūruṣa āviveśa kány antáḥ pūruṣe árpitāni |
éṭad brahmann úpa valhāmasi tvā klīm svin naḥ prátivocāsy átra ||*

«En quels (...) le Puruṣa a-t-il pénétré? Qu'est-ce qui est fixé dans le Puruṣa? Voilà, *brahmán*, ce que nous te proposons pour énigme. Que nous répliqueras-tu à ce sujet?»

(1) La mention de Viṣṇu est inscrite parmi les obligations du *brahmán* dans les séries du *soma*, ainsi ĀpŚS. XIV. 8, 4 ŚB. I. 6, 8. — Plus généralement on peut dire que les versets 49-50 (et les suivants) résument une partie des hymnes au Skambha, AV. X. 7 et 8, cf. notamment le début de 7. Le Skambha est étroitement relié au *bráhman* cosmique.

52. Réponse du *brahmán* :

*pañcāsv antāḥ pūruṣa āviveśa tāny antāḥ pūruṣe ārpitāni |
etāt tvātra pratimanvāno asmi ná māyāyā bhavasy ūttaro māt ||*

« Dans les cinq (...) le Puruṣa a pénétré, ce sont eux qui sont fixés dans le Puruṣa. Voilà ce que je te contre-pense à ce sujet. Tu n'es pas supérieur à moi en invention. »

Prenant son tour de parole, l'*udgātṛ* utilise le cadre de la question qui lui a été posée à lui-même, et il l'accompagne d'un défi (*ūpa valhāmasi*) qui sera relevé par le *brahmán* et donnera à ce dernier l'occasion d'affirmer sa supériorité. Ainsi se clôt la première partie du *brahmodya*, dont on voit en somme le progrès puisqu'il aboutit à fonder la notion du Puruṣa, qui recouvrira dans les Upaniṣad celle du *brāhman*. Bien entendu, l'exégèse indigène n'est pas en peine pour donner un déterminant à *pañcasu*, les cinq souffles par exemple : peu importe, et l'on remarquera que, suivant la bonne tradition upaniṣadique, la réponse n'est guère plus explicite que la question.

On trouve ici des variantes reposant sur une dégradation phonique, ainsi *apa valh* chez Āśv. ou *upa balihāmahe* chez Lāṭy., ou encore *prativanvāno* chez Āśv. La plus intéressante est celle du Vait. : il porte *na yajñapā* (au lieu de *ná māyāyā*) et ajoute une strophe qui rompt l'alternance régulière des versets, mais qui, comme dit Caland (trad. ad loc.), est faite visiblement « ad majorem atharvavedi gloriam » : *na tvam paro varo ('varo?) man na pūrvah kim aṅga vā matimat kṣama tena | śikṣenyāṃ vadasi vācam enāṃ na mayā tvam saṃsamako bhavāsi* « tu n'es supérieur ni meilleur que moi, pas davantage antérieur. Sois sage, contente-toi de ce (que tu as). Cette parole que tu dis est instructive, mais tu ne saurais entrer en parallèle avec moi ».

53. Question du *hotṛ* (= 11) :

*kā svīd āsīt pūrvācittih kīm svīd āsīt bhṛhād vāyah |
kā svīd āsīt pilippilā kā svīd āsīt piśāṅgilā ||*

« Quelle fut donc la première pensée ? Quel fut donc le grand oiseau ? Quelle fut donc la grassouillette (?) ? Quelle fut donc la brunette (?) ? »

54. Réponse de l'*adhvaryu* (= 12 du *brahmán*) :

*dyaūr āsīt pūrvācittir āśva āsīt bhṛhād vāyah |
āvīr āsīt pilippilā rātrīr āsīt piśāṅgilā ||*

« Le ciel fut la première pensée, le cheval fut le grand oiseau, la brebis (?) fut la grassouillette (?), la nuit fut la brunette (?) ».

Cette seconde série (qui est la première dans le YV. Noir) est inaugurée, comme la précédente, par un faisceau de questions à caractère, sinon simple, du moins familier (noter les termes *pilippilā*, *piśāṅgilā*, de sens obscur, mais qui s'apparentent au ton du dialogue contigu entre les officiants et les épouses royales autour du cheval mort)⁽¹⁾. De nouveau l'apport cosmique : le terme *āvīh*, qui évoque d'abord, comme dans le RV., le tamis de laine servant à filtrer le soma, a une résonance cosmique confirmée par un passage de l'AV. (X. 8, 31 « la divinité nommée Avi est assise enveloppée d'Ordre cosmique »). L'identification du cheval et de l'oiseau est donnée par maints passages des Hymnes, comme RV. I. 163, 1. Quant à *pūrvācittih*, le terme est caractéristique de l'ambiance où se meut le *brāhman*, Oldenberg GN. 1916 p. 741.

⁽¹⁾ Voir chez Keith trad. de TS. p. 614 les explications indigènes sur ces termes ; la teneur *pilipilā* des mss de MS. (mais non du *padapāṭha*) est inutilisable. TB. III. 9, 5, de manière inattendue, glose *dyaūh* par *vīstīh*, et *āvīh* par *śrīh* ou *annādyam*.

55. Question de l'adhvaryu :

kā im are piśāṅgilā kā im kurupīśāṅgilā |

kā im āskādam arṣati kā im pānthām vi sarpati ||

«Quelle est donc la brunette (?)? Quelle est la brunette (?) des Kuru? Qui donc saute en bondissant? Qui rampe à travers le chemin?»

56. Réponse du hotṛ :

ajāre piśāṅgilā śvāvī kurupīśāṅgilā |

śāśā āskādam arṣaty dhīḥ pānthām vi sarpati ||

«La chèvre est la brunette (?), le porc-épic est la brunette (?) des Kuru, le lièvre saute en bondissant, le serpent rampe à travers le chemin.»

Les éléments de bestiaire fournis par 53-54 se développent ici, le mot *piśāṅgilā* servant à enchaîner. Questions élémentaires (bien qu'en partie obscures pour nous) : mais de même qu'*āvīḥ* est un principe divin, *ajā* doit évoquer la non-née, c'est-à-dire la *prakṛti*, comme dans le passage bien connu de la SvU. IV. 5. Autrement dit, comme dans l'Upaniṣad, la réponse «ésotérique» à toutes ces questions n'est autre que le *brahman* même.

57. Question du brahmān :

kāty asya viṣṭhāḥ kāty akṣārāṇi kāti hómāsaḥ katidhā samiddhah |
yajñāsya tvā vidāthā pṛcham ātra kāti hótāra ṛtusó yajanti ||

«Combien y a-t-il de structures de ce (sacrifice)? Combien y a-t-il de syllabes? Combien d'oblations? Combien de fois (le feu) est-il allumé? C'est sur les modalités du sacrifice que je t'interroge maintenant. Combien de hotṛ sacrifient selon les temps?»

58. Réponse de l'udgātṛ :

śād asya viṣṭhāḥ śatām akṣārāṇy aśītīr hómāḥ samīdho ha tisrah |
yajñāsya te vidāthā prā bravīmi sapta hótāra ṛtusó yajanti ||

«Il y a six structures de ce (sacrifice), il y a cent syllabes, il y a quatre-vingts oblations, les bûches d'allumage sont trois. Je te dis les modalités du sacrifice. Sept hotṛ sacrifient selon les temps.»

Le verset s'élargit ici comme dans la première partie du *brahmodya*, il revêt quelque solennité (*yajñāsya... pṛcham*) et son contenu est celui d'un catéchisme rituel à base numérique, comme le ŚB. en présente plusieurs exemples (notamment XI. 6, 3 XII. 2, 2, 13 et suiv. BĀU. III. 9). L'*udgātṛ* sait son métier : l'épreuve initiatique a été bien passée. — Le détail des faits n'est pas sans correspondances ailleurs; les six *viṣṭhā* rappellent les sept *saṁsthā* JUB. I. 21, 4 qui avoisinent la mention des *sapta hotārah* (corr. : texte *saptāhorātrāḥ*). Pour *samiddhah* 57 b, la réponse 58 b montre qu'il faut lire *samīdhaḥ*.

59. Question de l'udgātṛ :

kó asya veda bhūvanasya nābhīm kó dyāvāpṛthivī antārikṣam |
kāḥ sūryasya veda bṛható janītram kó veda candramasaṁ yatojāḥ ||

«Qui connaît le nombril de ce monde? Qui (connaît) le ciel et la terre, l'espace intermédiaire? Qui connaît la patrie du grand soleil? Qui connaît la lune, d'où elle est née?»

60. Réponse du brahmān :

vedāham bhūvanasya nābhīm veda dyāvāpṛthivī antārikṣam |
veda sūryasya bṛható janītram ātho veda candramasaṁ yatojāḥ ||

«Je connais le nombril du monde, je connais le ciel et la terre, l'espace intermédiaire, je connais la patrie du grand soleil et je connais la lune, d'où elle est née.»

Retour aux quatre questions cosmiques, mais à vrai dire il s'agit moins d'éprouver une connaissance que d'énoncer un scepticisme, comme dans le fameux *kó addhā veda... kó veda yāta ābabhūva* de RV. X. 129, 6. En tout cas, la réponse est péremptoire : comme au vers 50 et plus nettement encore, le *brahmān* revendique sa connaissance intégrale de l'univers.

Il ne répond pas, il s'affirme, et le *brahmodya* « énoncé d'énigmes » débouche en *brahmodya* « affirmation du *brāhman*-principe ». C'est la *jātavidyā* de RV. X. 71, 11, la compréhension unitaire (*ekadhā*) qui est sous-jacente aux énoncés de *brahmodya* d'AV. X. 10, 2-5 et de bien d'autres passages védiques. On rapprochera la formule par laquelle le *brahmān* nouvellement élu se définit : *ahām bhūpatir ahām bhūvanapatih | ahām mahatō bhūtāsya pātih* TB. III. 7, 6, 1 et parallèles.

61. Question du *yajamāna* (ou du *hotṛ* selon le YV. Noir) :

*prchāmi twā pāram āntaṃ pṛthivyāḥ prchāmi yātra bhūvanasya nābhiḥ |
prchāmi twā vṛṣṇo āsvasya rétaḥ prchāmi vācāḥ paramām vyóma ||*

« Je te demande quelle est la fin extrême de la terre, je demande où est le nombril du monde, je te demande quel est le sperme du cheval mâle, je demande quel est le firmament suprême de la parole. »

62. Réponse de l'*adhvaryu* (ou du *brahmān* selon le YV. Noir) :

*iyām védih páro āntaḥ pṛthivyā ayām yajñō bhūvanasya nābhiḥ |
ayām sómo vṛṣṇo āsvasya réto brahmāyaṃ vācāḥ paramām vyóma ||*

« Cet autel est la fin extrême de la terre, ce sacrifice est le nombril du monde, ce *soma* est le sperme du cheval mâle, ce *brahmān* (masc.) est le firmament suprême de la parole. »

Variantes de la série précédente (cf. notamment l'expression *nābhi*), ces versets, qui sont puisés dans l'Hymne à énigmes du RV. (I. 164, 34-35), font la jonction entre le cosmos (par les questions) et le rituel (par les réponses); le dernier élément du quatrain, portant mention du *brahmān* et affirmant son éminence, atteint l'objet même du *brahmodya*. Ainsi le cycle est fermé, les équivalences sont établies. Notons qu'une des formules principales que le *brahmān* doit prononcer dans le

rituel des Iṣṭi commence par *pṛthivyās twā nābhau sādyaṃ* ĀpSS. III. 19, 7 et parallèles.

Un troisième exemple du *brahmodya* dans le rituel est attesté par la cérémonie des Douze Jours. Là encore, il marque un instant voisin du terme, entre la « puisée de Prajāpati » et le « discours sur Prajāpati »⁽¹⁾. Il se peut même, comme certaines écoles semblent l'entendre, que la mention des « corps » (*tanūḥ*) de Prajāpati en ait fait partie intégrante. Cette appartenance soulignerait alors le lien entre le *brāhman* et Prajāpati, à travers tous les Brāhmaṇa; ou si l'on veut, en reportant les faits sur un plan plus ancien, entre le *brāhman*-mystère (tel qu'on l'a dans RV. I. 61) et le thème de l'inceste primitif (versets 5 et suiv. du même hymne). De même le *brahmodya* RV. I. 164, 34-35 fait suite à l'inceste du vers 33.

Mais prenons d'abord les faits objectifs, tels qu'ils ressortent du Kalpa même. Dans le YV. Noir, nous voyons les quatre *mahartvij* assis autour du *grhapati* et qui le questionnent à tour de rôle : le *grhapati* est celui qui, parmi les participants d'une férie longue — lesquels sont tous à la fois des *rtvij* et des *yajamāna* —, exerce effectivement l'emploi de *yajamāna* : il condense donc toutes les puissances fonctionnelles. Le *brahmodya* s'achemine vers le cadre des Upaniṣad, celui de la pensée convergente, déterminée, par opposition à la pensée indéterminée des Brāhmaṇa.

Le dialogue en effet se déroule de toute autre manière que dans les cas précédents. Une seule et même sorte de question

⁽¹⁾ Le *prajāpatiparivādana* ou, comme dit KŚS. XII. 4, 21 *prajāpater agnūnākyānam*, ce qui peut viser ces « qualités négatives » ou « indéterminées » qu'énumère AB. V. 25, 13 et suiv. à propos du même passage (Eggeling ad ŚB. IV. 6, 9, 20). Mais le PB. IV. 9, 14 interprété par DSS. IX. 4, 17-18 a en vue les « mauvaises actions » dont Prajāpati s'est rendu coupable; et de fait les formules citées sous ĀpSS. XXI. 12, 1 et 3 (ainsi que Hir. XVI. 4, 35) se réfèrent nécessairement à de tels actes. La tradition de ce côté offre donc plus de garanties.

est posée successivement par l'*adhvaryu*, le *brahmdn*, le *hotṛ*, les *hotṛaka*, l'*udgāṭṛ*, à savoir : « quand les Dix Hotṛ (ou : les Quatre, les Cinq, les Six, les Sept Hotṛ)⁽¹⁾ tenaient session, par quel *grhapati* eurent-ils le succès? » *yād dśahotārah (cātu-rhotārah, etc.) satṛām āsata| kēna té grhāpatinārdhnuvan*. Et les réponses successives, accompagnées de justifications sommaires, donnent : Prajāpati (en tête!), Soma, Agni, Dhātṛ, Aryaman. Les formules du *brahmodya*, qui sont ici en pure prose, sont reproduites in extenso chez Āp. XXI. 11, 1 et suiv. Hir. XVI. 4, 26 et suiv., bien que le TB. II. 3, 5 les fournisse déjà, précédées de la mention *brahmavādīno vadanti*⁽²⁾. Elles ne remontent nulle part à la *Saṃhitā*.

Dans le *Sāmaveda*, le PB. IV. 9, 12 se borne à signaler ce *brahmodya* sans autre circonstance. Dans le *Yajurveda* Blanc, on apprend par un passage de ŚB. IV. 6, 9, 20 qu'il faisait suite aux *Caturhotārah*, mais le texte n'en est pas révélé, non plus que chez *Kātyāyana*. Mais la tradition explicite du YV. Noir était assurément ancienne, car elle se retrouve à peu près dans le secteur du *Rgveda*. A la suite de la récitation des *tanūh* de Prajāpati, il est en effet posé (AB. V. 25, 22 et suiv.) un groupe formulaire consistant à identifier

⁽¹⁾ On sait qu'il s'agit de groupes d'officiants mythiques, identifiés à des notions divines : soit des séries d'équivalences qui définissent un domaine pré-upanişadique (cf. ci-dessus p. 19). Il est remarquable que ces litanies portent justement le nom de *brāhman* comme on l'a rappelé *ibid.* De toutes parts nous sommes ramenés à l'ambiance des *brahmodya*.

⁽²⁾ Ce passage montre l'attache entre le *brahmodya* ou *brahmavādyā* et l'expression *brahmavādīn* : ce n'est pas un hasard si la mention des *brahmavādīn* concerne presque toujours dans PB. et TB. quelque interrogation relative au sacrifice, comme au reste déjà dans AV. XI. 3, 26. C'est donc trop ou trop peu de traduire par « théologiens ». Il s'agit de spécialistes de l'énigme, et l'autre exemple du mot dans l'AV. (XV. 1, 8) introduit une énigme caractéristique. De même, au début de ŚvU., les *brahmavādīn* posent à la manière ancienne des questions sur le *brāhman* qui monnaient pour ainsi dire un vieux *brahmodya*.

le *grhapati* avec telle ou telle divinité : Agni selon certains, Vāyu selon d'autres, le Soleil selon d'autres encore. De ces formules, qui résument en elles comme on voit les « réponses » du *brahmodya* des *Vājasaneyin*, on se flatte, selon l'usage, de tirer le succès (*adhvaryo arātsma*). KB. XXVII. 4 et 5 fait allusion à ce *brahmavadya* sans le décrire. Les *Sūtra* ajoutent peu de chose à ce que l'AB. a consigné : Āśv. VIII. 13, 14 enseigne un *brahmodya* consécutif aux *prajāpateḥ tanūh* et en énumère les formules (qui seraient dites, à l'en croire, par le seul *hotṛ*? Empiètement du rituel *hautra*); Śāṅkh. X. 20 se contente de mentionner à cette place le *grhapativādāna*.

C'est qu'il y avait en fait des divergences sérieuses sur cet épisode : d'après Āp. XXI. 10, 12 et suiv., certains enseignent ici une *kathā* tenue par les officiants dans le *sadas*, chacun étant assis sur son siège; d'autres disent que les quatre *mahartvij* entourent le *grhapati*. C'est cette seconde formule qui doit être la vraie, la première pouvant être inspirée par le *brahmodya* de l'Āśvamedha. Mais d'autres docteurs semblent avoir limité le *brahmodya* (ou lui avoir substitué?) à un rite silencieux, ou encore l'avoir confondu avec les *Caturhotārah* récités par le *hotṛ*. Un *Sūtra* du *Sāmaveda* fait état de divergences analogues : selon certains, dit le DŚS. IX. 4, 12, le *brahmodya* consistait à réciter trois fois la *gāyatrī* ou à dire les *Caturhotārah*, ou enfin à faire « comme dans l'Āśvamedha » : c'est-à-dire à « parler en *tarka* (= sous forme d'une chose à élucider, d'un questionnaire) ». De même LŚS. III. 8, 7 et suiv. Enfin *Kātyāyana* (XII. 4, 21 et suiv.) laisse le choix entre le *prajāpater agunākhyānam* (ci-dessus) et une récitation conforme à celle de l'Āśvamedha⁽¹⁾. On a l'impression que la vieille structure si simple du dialogue alterné

⁽¹⁾ KŚS. intercale ici les mots *apratibhāyām (vā) tadvādah*, qui semblent rejeter comme inconvenante la mention d'un *ākhyāna* sur Prajāpati.

s'était quelque peu oblitérée : seul demeure le sentiment d'une énigme, et, du moins pour le *grhapativadana*, l'effort pour identifier le dieu au personnage sacrificiel et préparer ainsi les voies à l'*upanīṣad*.

Un *brahmodya* plus aberrant est celui que le ŚŚS. (XVI. 13, 16) situe vers le terme du Puruṣamedha. Comme celui de l'Āśvamedha il a lieu dans le *sadas*; et vu les rapports étroits qui relient ces deux cérémonies, on est tenté de voir dans cet épisode du Sacrifice humain — qui n'est au surplus attesté que dans une école — un emprunt à l'Āśvamedha. Il n'empêche que le contenu en est fort singulier. *Hotṛ* et *adhvaryu*, puis *adhvaryu* et *brahmán* échangent des versets de RV. X. 27, à savoir 8-9 puis 10-11. Une seconde série (avec les mêmes participants) prend appui sur un autre hymne du 10^e Livre, le 88^e, à savoir le distique 15-16, puis 18, enfin VIII. 58, 2⁽¹⁾. Un passage du Vaitāna (XXXVIII. 5 et suiv.) atteste pourtant l'existence de cet épisode chez les Atharvavedin. On commençait par un élément emprunté au scénario de l'Āśvamedha, puis venaient les strophes susdites, attribuées aux officiants suivants : *brahmán-udgātr*, *udgātr-brahmán*. De toute manière il semble bien que le *brahmán* conserve le dernier mot. Mais le point surprenant est que les passages en question du RV. ne sont nullement prévus pour un *brahmodya*, ne contiennent pas de questions et réponses conjuguées. A une exception près : RV. X. 88, 18, verset « cosmique », qui avec ses interrogations en *kāti* et son insistance à souligner l'intention (*prchāmi vah kavayo vidmāne kām*) est exactement sur le plan de la strophe précitée VS. XXIII. 49. Or la réponse directe à cette strophe, comme on l'a noté depuis Sāyaṇa,

⁽¹⁾ Ceci d'après le commentaire du ŚŚS., mais la teneur même du Sū. pourrait indiquer X. 88, 15-16 et 18-19. Seul le contenu de VIII. 58, 2 est en faveur de son insertion ici, cf. Oldenberg Proleg. p. 516 et GGA. 190 p. 232.

est le verset de Vāikhilya VIII. 58, 2, qui préserve la forme quadripartite.

Il faut admettre qu'on pouvait utiliser des versets sans cadre défini, où régnait simplement un ton favorable à l'énigme cosmique (cf. les strophes X. 27, 11-24) : c'est le cas de l'un et l'autre des deux hymnes cités.

*
* *

A côté du *brahmodya* rigide, réglé d'avance, que nous révèle le rituel védique, nous voyons pour ainsi dire sur le vif, au cœur même des controverses religieuses, fonctionner un *brahmodya* d'une nature assez différente. C'est celui que nous révèlent les Livres 10 à 14 du ŚB., les livres de réflexion sur les rites, desquels émane en droite ligne la spéculation upaniṣadique. Il se présente comme une épreuve de force, mettant en œuvre ce qu'aux temps anciens on appelait le *krātu*, ce qu'on appelle maintenant la *mīmāṃsā*, « l'effort de pensée » (TB. III. 10, 9, 2 ŚB. XI. 6, 2, 4). C'est en quelque sorte le germe de la Mīmāṃsā. L'affabulation trahit déjà la singularité de ces épisodes. Nous lisons ŚB. XI. 4, 1 qu'un docteur du nom d'Uddālaka Āruṇi a été choisi pour faire une mission chez les gens du Nord. Il leur lance un défi (*upavalhá*) à l'aide d'une pièce d'or. Les autres désignent l'un des leurs, Svaidāyana, pour être le *vīrā* de leur cause et « provoquer au *brahmodya* » (*brahmōdyam āhvāyāmaha*) Uddālaka. Svaidāyana entre donc en lice : « celui-là seul, ô fils de Gautama, doit aller en mission qui du rite des Nouvelle et Pleine Lunes connaît les huit portions de beurre au commencement, les cinq portions de nourriture au milieu, les six (portions) de Prajāpati et les huit portions de beurre à la fin ». Il s'agit donc, d'abord, de connaître dans le détail le savoir liturgique de l'adversaire.

Mais surtout, comme la suite le montre, de tirer dudit Rite toute une science somatique, de connaître par Lui comment et pourquoi la dentition de l'homme, ses cheveux et ses poils, son sperme, sont ce qu'ils sont. A tout ce méta-ritualisme Uddālaka ne sait rien répondre : il reconnaît la supériorité de Svaidāyana, lui remet la pièce d'or. Mais Svaidāyana se garde de publier son succès; aux demandes qu'on lui adresse, il se borne à dire : «Uddālaka s'est comporté en *brahmān*, en fils de *brahmān* : quiconque lui lancerait un défi verrait sa tête voler au loin». Enfin, sur la requête du vaincu, Svaidāyana lui impartit l'enseignement ésotérique sur le rite des Nouvelle et Pleine Lunes : c'est-à-dire l'ensemble des connexions qui, partant des actes, aboutit à réinterpréter le monde. C'est un compendium de Brāhmaṇa technique qui est ainsi la substance du *brahmodya*.

Dans un second passage (XI. 5, 3) Uddālaka fait une figure plus avantageuse. Śauceya Prācinayogya est allé le trouver pour connaître l'Agnihotra. En une longue série de questions il l'interroge sur les raisons d'être de chacun des actes qui composent l'Agnihotra. Uddālaka répond en donnant les «connexions» : la vache de l'Agnihotra est Iḍā, fille de Manu, le veau est de Vāyu... leur conjonction est Virāj, le lait qu'on trait est des Asvin, le lait une fois trait est des Viśve Devāḥ, etc. Toujours ce lien qu'on s'efforce d'établir entre l'acte humain et le donné. Śauceya pose sans cesse des questions, il demande ce qui se passerait si tel feu venait à s'éteindre, quelle serait l'expiation. A la fin, conquis par la science d'Uddālaka, il devient son disciple. Bien plutôt qu'à une épreuve, on a affaire à l'une de ces «instructions» qui abondent dans cette littérature comme dans les Nikāya bouddhiques, et qui se terminent inévitablement par une conversion. Autrement dit le questionneur n'a nullement l'intention de mettre en défaut un adversaire, mais de déterminer

l'«ainsi» du savoir (*yd evaṃ veda*) dans un domaine où son rival ne possède sans doute que la mémorisation littérale.

Dans un troisième passage, c'est le célèbre roi Janaka du Videha (XI. 6, 2) qui interroge plusieurs brāhmanes — dont Yājñavalkya — sur la manière dont chacun d'eux exécute l'Agnihotra. La réponse de Yājñavalkya est celle qui paraît au roi la plus pertinente; il le récompense de ce premier succès. Mais il lui pose alors, de manière indirecte, une question insidieuse, observant que ni lui ni les autres n'ont cherché à élucider quels sont de ces deux (libations de l'Agnihotra) «la montée, la marche, l'aboutissement, le mode de contenter, le retour ici-bas et le monde renaissant». On reconnaît la facture du *brāhman*-énigme. Là-dessus, sans attendre la réponse, il s'en va. Les brāhmanes estiment que ce *rājanyā-bandhu* les a surclassés en parole (*āti... avādīt*)⁽¹⁾, qu'il faut le provoquer au *brahmodya*. Yājñavalkya accepte, court après le roi, lequel se met à expliquer l'essence de l'Agnihotra (thème typique du *brahmodya*!). Yājñavalkya satisfait lui accorde une faveur; Janaka demande celle d'interroger Y. Et depuis lors «Janaka fût un *brahmān*».

Les autres Brāhmaṇa sont loin d'être aussi imagés. Mais plusieurs d'entre eux signalent l'existence de scènes analogues : ainsi la TS. (II. 5, 8) nous apprend que deux personnages «disent un *brahmavādya*» : ils conviennent que le «porteur du meilleur *brāhman*» (*brāhmīyān*) est celui qui réussira à engendrer le feu dans du bois humide. Ainsi donc une épreuve manuelle, une sorte d'ordalie, succède au dialogue et permet

(1) *Ativāda* est le nom d'une str. à énigmes AV. XX. 135, 4 cf. AB. VI. 33, 20 et Keith trad. ad loc. Un *ativādīn* est celui qui triomphe en posant des équivalences ChU. VII. 15, 4; mais MuU. III. 1, 4 emploie le mot fort plausiblement au sens d'*āti-prach-*, v. ci-dessous p. 44; n'est pas un *ativādīn*, c'est-à-dire ne parle pas outre, celui qui reconnaît ces mêmes équivalences. V. la n. de Senart à CHU.

de déterminer le vainqueur. L'un des deux compétiteurs échoue et s'étonne : « Nous avons même savoir, pourquoi n'ai-je pu engendrer le feu? — C'est que, répond l'autre, je sais le signe distinctif (*vārṇa*) des *sāmidhenī* . . . ». Toujours la même idée : l'un n'a qu'un savoir technique, l'autre connaît les « colorations » des valeurs rituelles. Exactement de même, dans le JB. I. 258 (= n° 92 du choix de Caland), nous voyons deux compétiteurs s'en remettre à une énigme nouvelle du soin de trancher la victoire dans le *brahmodya*. Elle consiste à expliquer en quoi ce chien roulé sur lui-même, qu'ils ont sous les yeux, est l'image du sacrifice. Les Pañcāla (qui ont posé la question!) savent naturellement la réponse, les Kuru se taisent et sont considérés comme les vaincus⁽¹⁾.

Enfin on apprend par un passage de Kauś. (XXXVIII. 25) qu'une certaine prière était efficace pour donner la victoire dans le *brahmodya* : or cette prière n'est autre que l'hymne au Vena AV. IV. 1, qui commence par le mot *brāhma* et est le type de l'hymne de mystère⁽²⁾.

*
* *

Quelles leçons se laissent tirer de la présence de ces *brahmodya* dans la littérature, et quel en a été le vrai caractère? Ils

⁽¹⁾ Au contraire le *brahmodya* JB. I. 262 (= n° 94 Caland) est de type plus normal. La réponse à une question difficile des Pañcāla, que manquent à fournir les Kuru, est suppléée par le narrateur. — Le rôle joué par les Kuru dans ces joutes (cf. aussi ŚB. XI. 4, 1, 2) rappelle la mention *kuru-piśāngilā* du *brahmodya* rituel de la VS. XXIII.

⁽²⁾ Il n'y a rien à tirer de *brahmavadyam* MB. II. 7, 1 (texte corrompu?) et JUB. III. 8, 2. — Plus tard, Manu III. 231 fera allusion aux *brahmodyāḥ kathāḥ* (sic) dont il ne trouve d'autre à dire que le fait qu'elles sont « une chose plaisante pour les *pitṛ* ». Par le commentaire de Hemādri (Caturvarg. III 1 p. 1027) on se rend compte que l'expression n'était plus bien comprise, encore qu'il réfère à VS. XXIII. 45 (inexactement cité). Il y a un *brahmodya* à la base de Dīghanik. III. 1, 17 et IX. 1.

ne sont pas nés sans antécédents. Sans doute le type proprement « rituel » par *alterni uersus* n'est pas représenté dans les Hymnes. Des distiques comme X. 22, 1-2 ou I. 75, 3-4 du RV. ne sortent pas de l'interrogation oratoire. Il faut descendre aux Vālahilya (VIII. 58, 1-2), c'est-à-dire en marge du Rgveda, pour observer un élément de *brahmodya* : de fait, l'une des deux strophes, nous avons vu, entre à ce titre dans la pratique.

Mais si l'on considère de manière plus générale les hymnes à énigmes, on n'a que l'embarras du choix. On rencontre des interrogations successives, auxquelles nulle réponse directe n'est fournie, mais l'affirmation de quelque solution transcendante ou telle autre échappatoire. Certains hymnes, comme AV. X. 2 sur l'assemblage du corps humain, ne sont qu'une longue série de questions. Le grand hymne cosmique RV. X. 129 entremêle avec la description des phrases interrogatives qui n'appellent aucune réponse. On sait d'autre part que l'énigme est un procédé fondamental de la pensée védique et que par ex. RV. I. 164 n'est qu'une collection de devinettes. L'Étai cosmique de l'AV. est un symbole du *brāhman* (comme d'ailleurs toutes les autres entités exaltées à tour de rôle et promues au rang de l'Ekam et du Tad) : il forme un thème privilégié de *brahmodya*. Le *brahmodya* est l'aboutissement (peut-être dégradé) de l'énigme essentielle du védisme ancien fixée sous la forme de ce dialogue légèrement dramatisé qui lui aussi a été un type important de l'ancienne composition hymnique⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Ce dialogue s'appelle *vākovākyā* « parole à parole » (fixation d'un **vākó vākéna* [udyate]). Le ŚB. IV. 6, 9, 2 précise que tel *brahmodya* est « dans le (cadre d'un) dialogue », *vākovākyé*. Et par la place du terme dans les listes de sciences védiques, on voit bien qu'il a existé, au moins virtuellement, un recueil autonome de dialogues, dont les hymnes dits *ākhyāna* du RV. ont conservé les éléments. Cf. l'emploi du mot dans ŚB. XI. 5, 6, 8 (et 7, 5) LŚS. III. 12, 7 ŚGS. I. 24, 8 ChU. VII. 1, 2 (et 4 et 2, 1).

Sur ces points il serait facile de préciser ce qu'ont dit autrefois Haug (Ved. Räthselfragen u. Räthselfprüche) SB. bay. Ak. 1875 II p. 457 et plus récemment Bloomfield JAOS. XV p. 172 (aussi Hymns of the AV., index s. u., Rel. of the Veda p. 216); Ludwig Rgv. III p. 390; Oldenberg GN. 1916 p. 724.

Important par ses origines, le *brahmodya* ne l'est guère moins par ses conséquences. On n'évoquera ici que secondairement les *pravalhikā* (*prahelikā*) et les *praśnottara* où s'est complue la Poétique classique — affaiblissement d'un rite en jeu —; ou même tel dialogue du Yakṣa (symbole ancien du *brāhman*!) et de Yudhiṣṭhira dans le MhBh. (éd. critique III. 297) qui cependant a conservé la structure aśvamedhique et a emprunté en le modernisant un verset au YV. (vers 46-47 = VS. XXIII. 45-46 précité). On évoquera, avant tout, les Upaniṣad. On peut dire que toute la composition ancienne des Upaniṣad, avec ses successions de scènes dialoguées, repose sur de vieux *brahmodya*. Ces personnages qu'on voit préoccupés d'enfermer leurs interlocuteurs dans un cercle dialectique jouent en fait la partie d'un vaste *brahmodya*. Chose curieuse, le mot ne figure qu'une fois, dans un passage de BĀU. III. 8, où Vācakanvī Gārgī se flatte auprès des brāhmanes de défier Yājñavalkya par des questions : « s'il dit (les réponses convenables), aucun de vous ne le vaincra jamais dans un *brahmodya* ». Elle pose alors deux questions dont la seconde est fonction de la réponse donnée à la première : le tissage des mondes, dont la trame est à son tour tissée sur l'*akṣara*; autrement dit, c'est le *brāhman* même, sous son nom d'*akṣara*, qui est le nœud de l'énigme.

Mais l'*adhyāya* 3 de la BĀU. n'est dans son entier qu'un long tournoi. Le roi Janaka, celui-là même que nous avons vu dans le ŚB. poser des questions captieuses sur l'Agniṣotra, désire savoir quel est le *brāhmiṣṭha* « le meilleur connaisseur

du *brāhman* ». Sans doute était-ce l'épreuve préférée pour élire un *purohita* ou un *brahmān*. Yājñavalkya laisse entendre par voie détournée qu'il se considère comme tel. Alors les autres participants ouvrent la controverse : neuf compétiteurs se présentent à tour de rôle. Yājñavalkya triomphe de chacun d'eux et remporte à la fin les mille vaches que Janaka avait mises en réserve pour le vainqueur⁽¹⁾. Les questions de rituel, de physiologie, de philosophie se sont succédé. Et quand, au terme, le valeureux docteur invite les brāhmanes à l'interroger encore une fois, et qu'ils gardent le silence, il résume par une gerbe de *śloka* « faciles » les connexions fondamentales. Cet épisode, visiblement calqué sur une scène du Brāhmaṇa (ŚB. XI. 6, 3), et qui se situe, comme l'a noté Deussen, avant le sacrifice, et non après, marque bien comment le genre des Upaniṣad est issu des controverses liturgiques, vivifiées par le scénario des *brahma-vādin*. L'Upaniṣad est une spéculation sur le *brāhman* : mais d'abord c'est l'utilisation méthodique du *brāhman* comme « énergie connective comprimée en énigmes », cette force qui promouvait les hymnes, qui les « façonnait » ou les « attelait », faisant d'un banal panégyrique un réservoir explosif de réalités intimes et de corrélations transcendantes⁽²⁾.

(1) Le vrai sens de *dākṣiṇā* « honoraires sacrificiels » ne serait-il pas « (la vache comme) prix de la capacité (dans les joutes rituelles), du *dākṣa* » ?

(2) Il ne serait pas difficile de montrer comment nombre des dialogues des Br., du ŚB. en particulier, sont des amorces de *brahmodya*. Quelque formule solennelle ou impressionnante nous en avertit. Ainsi dans JB. III. 101 (= n° 181 Caland) un personnage incapable de répondre à une question de Kākṣivāt laisse ce soin à l'un de ses futurs descendants. A la 9^e génération se présente en effet un personnage, qui « voit » la réponse et « écarte ainsi la honte de ses ancêtres ». C'est un véritable *brahmodya* en acte. De même le passage de ŚB. I. 5, 4, 6 où les dieux et Asura, renonçant à prendre le dessus par les armes, décident de vaincre par la parole, par le *brāhman*. Ils conviennent que ceux qui ne pourront compléter une phrase dite par leurs concurrents seront défaits. Indra est le champion des dieux; à la cinquième reprise, les Asura restent court et « perdent toutes choses ». — Le terme de *kathā* suffit

Reprenons les traits du *brahmodya*. Sous son aspect élémentaire, il cache une force et un danger. De là le rôle du poteau rituel séparant les antagonistes (ci-dessus p. 22 et 23) et sans doute la mention de l'espace fermé PB. IV. 9, 11. De là surtout le caractère de « défi » (*upavahá*, terme typique qui se lit dans la texture même des formules du *brahmodya* VS. XXIII. 51). Quand Gārgī, au passage précité de la BĀU., a entendu les réponses du Yājñavalkya, elle dit aux brāhmanes : « estimez-vous heureux d'en être quittes avec lui au prix de votre hommage! ». Qui sort vaincu, surtout s'il avait pris l'initiative de la lutte, court grand péril : suivant la menace connue des Upaniṣad, et qui figure déjà dans ŚB. XI. 4, 1, 9 et 6, 3, 11 (et cf. TB. III. 10, 9, 5), celui qui « questionne au delà (*atiprach-*)⁽¹⁾ ou qui « provoque (sans être sûr de soi) » (*á-hvā-, úpa-val-*) s'expose à périr misérablement, à voir sa tête voler en éclats (ceci repris Dighan. III. 1, 20). Même menace à la fin de chacun des Contes du Vampire, ainsi que, par ex., Daśakum. VI (trad. J. J. Meyer p. 297). C'est une formule de folklore.

Au contraire, du brāhman bien énoncé, bien résolu, il émane une force incomparable, qui fait récupérer tout ce que l'exercice du rite a consumé : « le *téjas* (acuité ignée) et le *brahmavarcaśá* (éclat brahmique), dit le ŚB. XIII. 2, 6, 9, s'échappent de celui qui accomplit l'*Aśvamedha*; en faisant le *brahmodya*

parfois à évoquer un *brahmodya*, ainsi JUB. IV. 6, 2 ou JB. n° 6; ou bien brāhman seul comme TS. III. 5, 7, 2 (mal traduit par Keith) ou ŚB. précité (signalé Geldner VSt. II p. 147). Le mot *prṣṭhá* au sens de « question » est un synonyme ṛgvédique de *brahmodya*, comme l'a joliment conjecturé M. Thieme Fremdling p. 65. Dans l'épopée, on dit *vivāda* ou *brahmaghoṣa*.

⁽¹⁾ Le terme figure en *brahmodya* TB. III. 10, 9, 5, JUB. I. 59, 13 et JB. III. 101 (passage cité dans la note préc.), ici peut-être avec une nuance un peu différente « dominer par une question ». Habituellement c'est « questionner au delà (de ce qui convient) » BĀU. III. 6, 1 PrU. III. 2 (en ce dernier passage, l'*atiprṣṭa* se montre indulgent).

(les officiants) confèrent *téjas* et *brahmavarcaśá* au (patron du sacrifice); et en se plaçant de part et d'autre du poteau, c'est lui, le patron, qu'ils entourent de *téjas* et de *brahmavarcaśá* ». En un autre endroit, le ŚB. XIII. 5, 2, 22 explique que le *brahmodya* est l'obtention totale de la parole; ou (IV. 6, 9, 20) qu'on gagne par lui tout ce qui n'a pas été obtenu par les *yajus*, les *ṛc*, les *sāman*. Et de TB. II. 9, 5 il résulte que par chaque réponse le patron s'arroge (*áva runddhe*) l'énergie présente dans chaque notion élucidée. Ainsi le soleil, la lune, le feu, la terre une fois énoncés (par VS. XXIII. 10 = 46) munissent le patron, respectivement, d'éclat brahmique, de vitalité, d'acuité ignée, d'espace (ŚB. XIII. 2, 6, 10 et suiv.; répartition un peu différente TB.); TB. cite ailleurs le « prestige » et la « nourriture » (ci-dessus p. 29 n.).

Un autre trait, paradoxal en apparence, est le silence. ĀpŚS. XXI. 11, 11 enseigne que (selon certains) le dialogue (*vāda*) consiste en un *tūṣṇikaṃ mānasam* « un rite mental fait en silence », lequel en l'occurrence se confond sans doute avec le *Mānasagraha* 10, 1-11. En tout cas le *brahmodya* lui-même est précédé (ainsi PB. IV. 9, 4-12) ou suivi (ainsi ŚB. IV. 6, 9, 21) d'une zone de silence : comme explique le ŚB., « la parole intégrale qu'on a acquise par lui se consume; pour la réinvigorer, tous retiennent leur parole, et c'est avec cette (parole) ainsi réinvigorée, désépuisée, qu'on accomplit » le rite suivant. A ce silence s'associe éventuellement la mention des « corps » de Prajāpati (p. 33), attestation de qualités négatives⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Le roi Janaka se retrouve en controversiste MbBh. III. 132-133. Le jeune brāhmane Aṣṭāvakra veut entrer dans la *sabhā*; le roi l'en écarte en le mettant à l'épreuve à l'aide d'énigmes cosmiques. L'autre résout ces énigmes et obtient ainsi le droit d'entrer. Il défie alors Vandin, un théologien fameux en l'invitant à poser une question, à laquelle il répondra. Vandin énonce des énigmes numériques, et Aṣṭāvakra répond par d'autres énigmes numériques. Au bout d'un certain temps l'inspiration manque à Vandin, qui s'arrête court. A. poursuit, est déclaré vainqueur et punit son rival en l'immergeant.

Le *brahmodya* nous introduit donc dans l'ambiance des joutes védiques et fait apparaître pour thème de concours la solution d'énigmes cosmiques. C'est là, sous la variété des mises en scène, le fait permanent. Le centre en est la notion de *bráhman*, dont on a vu tout au long de cette étude avec quelle insistance elle est associée à ces jeux. Le bénéfice même du *brahmodya* est de devenir un *brahmán* (p. 39), comme le devient le *yajamāna* consacré roi. C'est le *brahmán* qui a le dernier mot, qui est le vainqueur d'avance (p. 42), comme le *sunvant* dans la course du Vājapeya ou le roi dans le « raid » du Rājasūya.

L'épisode de Yājñavalkya et de Śākalya (BĀU. III. 9) se retrouve dans Vāyupurāṇa LX. 35 = Brahmāṇḍapur. II. 34. Janaka suscite un concours à qui serait le meilleur connaisseur du Veda. Le prix offert est un ensemble de trésors. Yājñavalkya commence par faire emmener le prix chez lui. Les concurrents se liguent contre lui, mais il les réduit au silence. Śākalya tente un nouveau défi. Y. lui pose alors une question, le menaçant de mort s'il n'y répond pas; Śākalya est incapable de répondre et meurt.