

matrice. Et tout le temps que dure la *dīkṣā*, l'homme se nourrit le moins possible, réduit autant qu'il peut ses activités, et même ses gestes, s'interdisant tout ce qui le signifierait comme un être social et adulte, notamment tout rapport sexuel avec sa femme bien que celle-ci, souvent, soit à ses côtés, engagée dans la même épreuve que lui. La double transformation qui consiste, pour le sacrificiant, à se dégager de son corps ordinaire et à se fabriquer un corps nouveau n'est possible que par l'action de la chaleur : de fait, la *dīkṣā* est constamment associée au *tapas*, terme polysémique qui désigne aussi bien la brûlure douloureuse de la violence ascétique (ou du désir) que la tiédeur propice à la croissance de l'embryon. » Et Charles Malamoud de citer le *Śatapatha Brāhmaṇa* : « La matrice du sacrifice, en vérité, c'est le feu ; et le *dīkṣita* [l'homme qui se soumet à la *dīkṣā*] est l'embryon¹. » *Tapas*, la chaleur créatrice, nous ramène aux commencements du monde et à la gestation de l'œuf cosmique. On se souvient que, dans l'hymne X 129 du *Rg Veda*, l'Un, par son désir autogène, ensemence les eaux primordiales. Ce désir est la conséquence d'un échauffement : « La Ténèbre, au commencement, était couverte par la Ténèbre ; il n'y avait que l'Eau, indistincte. Et l'Un, par le seul pouvoir de son *tapas*, y prit naissance... Au commencement, Cela qui était la semence première de la Pensée, se mua en Désir². »

Le verbe *TAP-*, nous le retrouvons dans le *Śatapatha Brāhmaṇa*, où Prajāpati, le Créateur, « se chauffa lui-même » (*tapo 'tapyata*) créant *Hiranyagarbha*, l'Embryon d'Or, qu'il « couve » (*abhitap-*) pour qu'au bout de l'équivalent d'une année naisse le monde. Pour couvrir, il faut irradier une chaleur douce, mais dans *tapas*, il y a aussi l'idée d'un feu qui brûle et consume, celui même du désir qui se mue en ardeur sexuelle capable de concevoir ; *Śatapatha Brāhmaṇa* 3, 5, 3, 16 nous apprend d'ailleurs que l'acte sexuel fécond, c'est-à-dire suivi de gestation, dégage une « chaleur ». Cette chaleur, le dieu Agni en a la disposition pleine et entière, sous ses deux formes privilégiées que sont sa forme cosmique, le feu solaire, et sa forme rituelle, le feu du sacrifice. Ainsi on dit que

1. *Op. cit.*, p. 61.

2. Trad. Jean VARENNE, *Cosmogonies védiques*, *op. cit.*, p. 225.

« les gens sont nés du *tapas* du soleil¹ » ; et on dit parallèlement, comme nous l'avons déjà cité : « La matrice du sacrifice, en vérité, c'est le feu ; et le *dīkṣita* est l'embryon. »

Rites domestiques, rites solennels

On peut distinguer dès les *Brāhmaṇa* deux grands types de liturgie, recensés par la suite en *Grhya sūtra* (de *grha*, « la maison ») et *Śrauta sūtra* (de *śruti*, la révélation). Sans entrer dans des détails qui deviennent vite extrêmement techniques, puisque dès l'antiquité indienne existent différents points de vue sur ces rituels, disons de façon simplifiée que les premiers, les rites domestiques, découlent naturellement du fait d'être un Arya, puis un hindou : nul ne peut se prétendre tel s'il ne les accomplit pas, si sa vie, dès la conception, n'est pas immergée dans le sacré qu'ils dispensent². Leur multiplicité et leur complexité enserrant l'homme et la femme dans un réseau très strict de protections, d'obligations, de tabous.

Cependant, un adage souvent répété concerne l'*agnihotra*, un rite simple, puisqu'il ne requiert qu'un peu de lait fraîchement trait et versé sur le feu familial avant l'aube et avant le crépuscule, deux moments de passage dangereux : on dit qu'à lui seul, s'il est accompli quotidiennement, il suffit à faire de n'importe quel homme un Arya ; même si la réalité ne correspond guère à ce qu'on en raconte, il importe de citer ici un très beau passage du *Śatapatha Brāhmaṇa* qui concerne cette offrande au dieu Agni, dont on se souviendra qu'il est l'opérateur du sacrifice, le médiateur entre les dieux et les hommes, et le feu au cœur du soleil :

L'agnihotra, c'est le soleil ; ceci, parce que le soleil se lève à la pointe de l'oblation [...] Lorsqu'il se lève, le soleil, tel un embryon

1. Je ne peux ici qu'effleurer ce sujet ; on trouvera toutes les références nécessaires dans l'article de Walter O. KÄLBER, « Tapas, Birth and Spiritual Rebirth in the Veda », *History of Religions*, 15, 1976, 4, p. 343-386, qui reprend et discute F. B. J. KUIPER, « Cosmogony and Conception : a Query », *History of Religions*, 10, 1970, p. 91-138.

2. C'est pourquoi un chapitre entier de cet ouvrage leur sera consacré (chap. III : « Les modèles de l'humanisme hindou »).

vie pour le roi, sa terre et son peuple. D'après les Brāhmaṇa, c'est Prajāpati lui-même qui s'immole comme cheval¹.

Une multitude d'autres cérémonies existent, en rapport avec les saisons, les phases de la lune, les activités humaines régulières, les événements exceptionnels, les cataclysmes ou bizarreries de la nature, les fautes qu'il faut réparer. Toutes manifestent au fond la même intention : « Le sacrifice est une consécration, c'est le transfert du profane au sacré qui modifie, outre la "victime", la personne morale faisant les frais de la cérémonie, éventuellement aussi tel objet extérieur. La victime assure la communication entre le profane et le sacré, le prêtre étant à la fois mandataire du sacrificiant et délégué des dieux² ». Continuation de la création, restauration de son intégrité, justification des nouveautés dans le cadre du *dharmā* préétabli : tels sont et demeurent les grands objectifs du dispositif religieux.

Il importe de souligner pour terminer que le temple en tant que lieu permanent des rites n'existe pas à cette époque : son invention viendra plus tard, à partir de l'influence du bouddhisme, où l'on construit pour conserver les reliques du corps du Bienheureux. C'est pourquoi les préliminaires prennent tant de place, sont si longuement et minutieusement décrits : il faut choisir une aire sacrificielle en fonction de l'orientation, la préparer, la consacrer, la joncher d'herbes particulières, construire l'autel, allumer les trois feux, avant de convier les dieux. C'est aussi pourquoi la parole, la transmission orale, les modes qui en assurent la fidélité font l'objet d'une si grande attention ; pour le dire rapidement, nous ne possédons de cette époque aucun monument, aucun vestige archéologique d'ordre religieux, nous ne possédons

1. Pour une présentation des rites solennels, voir Louis RENOU et Jean FILLIOZAT, *L'Inde classique, op. cit.*, t. I, p. 352-361.

2. *Ibid.*, p. 345 ; cette « théorie » du sacrifice, parfaitement fidèle à l'exégèse brahmanique, se coule aussi dans une élaboration moderne occidentale, celle de la sociologie du début du XX^e siècle, dans le sillage de Durkheim, et dont le célèbre *Essai sur le sacrifice* de Marcel MAUSS est évidemment l'étude la plus marquante pour notre sujet, puisqu'il se réfère explicitement à la tradition brahmanique. Voir aussi l'ouvrage indispensable du grand indianiste Sylvain LEVI, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇa*, une étude ancienne mais qui a peu vieilli, et qui a profondément marqué les travaux plus récents (parue en 1898, rééd. Paris, PUF, 1966).

que des textes, et cette situation est tout à fait exceptionnelle parmi les cultures antiques.

Les Āraṇyaka

Il y a peu à dire de ces textes, qui n'intéresseront pas le non-spécialiste. Ou bien ils sont très ésotériques, et réputés dangereux pour ceux qui ne sont pas habilités à les connaître, ou bien ils ne se distinguent guère des Brāhmaṇa récents et des Upaniṣad anciennes : pour certains d'entre eux, il est probable que leur datation permette d'en faire des ouvrages de transition entre les deux. Ils sont peu traduits, mais il faut les mentionner dans la mesure où ils font partie de la nomenclature classique du corpus indien, pour lequel la révélation (*śruti*) s'appuie clairement sur quatre piliers : Veda, Brāhmaṇa, Āraṇyaka, Upaniṣad.

On peut cependant souligner un aspect intéressant : le mot *āraṇyaka* vient de *araṇya*, « la forêt », et la forêt porte dès cette époque ancienne une symbolique majeure de la spiritualité indienne ; elle indique tout ce qui n'est pas du village, c'est-à-dire tout ce qui n'est pas du monde humain, régulé par le système des castes et les rites socialisés. La forêt, c'est à la fois l'espace du sacré « sauvage », de la possession par les esprits ou les démons, d'une expérience hors norme de l'au-delà, et le lieu où s'en vont les anachorètes, ceux qui font vœu de renoncement et quittent le système du village. Dans l'hindouisme ultérieur, cette symbolique s'épanouira largement, et la vie dans la forêt deviendra un des stades canoniques, quoique non obligatoire, de l'existence humaine parfaite selon le *dharmā*. On a donc pensé que les Āraṇyaka étaient déjà des textes pour les ermites, mais il semble que ce soit là une conclusion rétroactive, et qu'il ne soit guère possible de tirer de leur contenu la certitude qu'ils émaneraient de milieux de sages contestant le rite extérieur au profit de l'ascèse et de la sagesse.

Les Upaniṣad anciennes

Upa-ni-ṣad a pour sens littéral « s'asseoir auprès de, aux pieds de », sous-entendu (parce que c'est chose évidente) pour recevoir un enseignement ; le cadre indiqué par l'étymologie est donc claire-

ment celui d'une relation de maître(s) à disciple(s) et d'une transmission de sagesse. De là, *upaniṣad* a pris un sens plus littéraire : il désigne un type de textes qui s'enracinent dans la souche védique et brahmanique, mais qui s'en écartent progressivement par la langue, la composition et surtout par les contenus. En tant que genre littéraire, des Upaniṣad ont été composées jusqu'au XVI^e siècle, mais seules les plus anciennes, les « grandes », dont la liste varie d'ailleurs d'une école à une autre, sont tenues pour parties de la Révélation, c'est-à-dire pour avoir été reçues d'une inspiration divine.

Les Indiens évoquent souvent les cent huit Upaniṣad canoniques, mais ce nombre, principalement symbolique, désigne moins une quantité qu'une intégralité, celle d'un système, ou mieux encore de plusieurs systèmes de pensée et de religion qui sont contemporains. Ces textes émanent en effet d'écoles de spiritualité différentes, qui ont des manières spécifiques de concevoir la relation avec le divin et les moyens humains de parvenir au salut ; pris ensemble, ils n'expriment pas une pensée unique, ils marquent plutôt un éclatement de l'ancienne vision védique sous l'effet d'exégèses qui prennent leur autonomie et ouvrent des voies parallèles à la réflexion et à la pratique religieuses.

Un temps de changements

L'époque des premières Upaniṣad, c'est-à-dire à peu près du VII^e au IV^e siècle av. J. C., doit d'ailleurs être replacée dans une perspective plus large, celle du passage du védisme et du brahmanisme à l'hindouisme proprement dit, avec l'apparition de thèmes nouveaux et des remaniements fondamentaux du rapport à la Révélation. C'est aussi le moment où des courants de spiritualité et des sagesse naissantes se séparent du tronc védique. Mahāvīra, le fondateur du jaïnisme, et le Buddha ont vécu au VI^e siècle, et leurs prédications respectives entendent répondre à des questions laissées sans réponse par la doctrine que véhiculent les brahmanes. Il n'entre pas dans le cadre de ce livre d'aborder, même brièvement, leurs enseignements¹, mais on ne saurait évaluer à sa juste

1. Pour une première approche du jaïnisme et du bouddhisme, voir Paul DU BREUIL, *Les jaïns de l'Inde*, Paris, Aubier, 1990 et Dennis GIRA, *Comprendre le bouddhisme*, Paris, Bayard Éditions, 1989.

dimension l'effort philosophique des sages des Upaniṣad sans prendre conscience des changements profonds qui affectent les spiritualités indiennes, au moins dans ses cercles savants.

Les textes nous apprennent, par exemple, que beaucoup d'idées nouvelles proviennent d'individus : il est difficile de mettre en doute l'existence historique de Mahāvīra et du Buddha, et beaucoup d'Upaniṣad décrivent des maîtres (Yājñavalkya, Uddālaka Āruṇi, et même une femme, Gārgi...) avec assez de détails sur leur contexte, leur situation familiale, leur manière d'enseigner pour qu'il soit au moins possible de leur faire crédit d'avoir vécu à cette époque. En contraste avec l'anonymat du ṛṣi ou du poète védiques, archétypes qui représentent des fonctions, voici des hommes qui cherchent à s'affranchir de la souffrance, à choisir une voie droite, à ménager les conditions de la paix du cœur et de la méditation... Il y a quelque chose de « moderne » dans leurs préoccupations, en ce sens que les questions qu'ils agitent sont encore les nôtres même si leur vision du monde est traditionnelle. Souligner cet aspect, c'est aussi s'inscrire en contraste avec une idée *a priori*, très répandue, de l'Inde comme lieu de sagesse immémoriale, intangible, incapable d'enregistrer les changements.

À bien regarder les personnages clés de cette époque, la répétition d'un même élément biographique – le fait qu'ils appartiennent presque tous à un milieu de deuxième caste – marque aussi, du point de vue sociologique, une mutation : Mahāvīra et le Buddha sont des princes ; beaucoup de sages des Upaniṣad, *ḷṣatriya*, entrent en concurrence avec des brahmanes et sortent vainqueurs de compétitions philosophiques organisées par des rois locaux. On a l'impression qu'au moins dans certains milieux les individus porteurs de la réflexion n'appartiennent plus aux groupes hiérarchisés de prêtres experts en rituel et entreprennent une démarche de transformation personnelle à partir du rôle qui leur était anciennement dévolu, et qui était principalement sous le signe de la violence.

Dans les temps védiques et brahmaniques, en effet, le guerrier a pour mission essentielle, du point de vue du rapport entre les acteurs de la société indienne, de délivrer le brahmane de la responsabilité de *himsā*, la « nuisance » inévitable, inhérente à toute existence ; il fait la guerre et mange de la viande, tandis que le

d'engendrer un fils qui accomplira les rites destinés à transformer son père défunt en ancêtre immortel¹. Yājñavalkya ne se livre donc pas à un exercice de prédication morale sur la médiocrité des aspirations humaines, il procède plutôt à une véritable déconstruction : à l'immortalité par les œuvres, il substitue une immortalité par la connaissance intuitive de l'*ātman*, qui est toujours déjà là, au centre du composé humain, et n'attend que d'être délivré des masques de la personnalité. Pour Yājñavalkya, l'homme est structurellement un être de désir ; il ne peut vivre sans désirer ; c'est pourquoi la seule voie réaliste est la mutation de cette énergie au profit d'une quête dévorante, incessante, de la finalité suprême : « C'est le Soi, en vérité qu'il faut regarder, qu'il faut écouter, qu'il faut penser, qu'il faut méditer », dit-il à son épouse Maitreyī qui lui demande un « enseignement d'immortalité », puisqu'il est décidé à la quitter pour renoncer².

Une ontologie par soustraction

Il existe donc plusieurs voies dans les Upaniṣad, mais elles aboutissent toutes au même but : réduire la pluralité empirique de l'expérience humaine à sa plus simple unité, à ce qui reste quand a été éteint tout ce qui peut l'être. Lorsque l'ascèse philosophique a accompli son œuvre de discrimination entre le « non-soi » et le Soi, lorsque l'ascèse de la psyché a rassemblé en un seul flot les courants divers des pulsions, des émotions et des pensées, lorsque l'ascèse corporelle a modelé une chair docile à la discipline, le sage devient transparent à la présence de l'*ātman*, qui rayonne en lui comme une lumière interne. Il n'a rien acquis, mais il s'est dépouillé au mieux, sinon complètement, de ce qui l'empêchait d'être.

Chemin faisant, au gré de leurs tentatives pour conceptualiser cette spiritualité de la soustraction, les maîtres ont rencontré et analysé la structure de la conscience. Outre leur approche du désir, on retiendra ici l'idée de « niveaux » ou d'« états » de conscience, qui jouera un rôle important chez les philosophes ultérieurs. Une très courte Upaniṣad, la *Māṇḍūkya*, moins ancienne que celles que

nous avons citées, mais datant de bien avant notre ère, les recense. Ils sont quatre : l'état normal de veille (*vaiśvānara*, « commun à tous les humains »), le sommeil léger avec rêve (*taijasa*, « lumineux »), le sommeil profond sans rêve (*prajñā*, « la connaissance transcendante ») et enfin un état mystérieux que le texte appelle simplement « le quatrième » et qu'il décrit ainsi :

Ne connaissant ni les choses intérieures ni les choses extérieures, ni les choses relevant à la fois de l'intérieur et de l'extérieur, n'étant ni connaissance transcendante, ni dépourvu de connaissance transcendante, invisible, non manipulable, insaisissable, sans signe distinctif, inconcevable, indéfinissable, essence du concept de l'*ātman* unique, évanouissement du monde, apaisé, pur bien-être, sans second : c'est *catburta* [le « quatrième »]. Voilà *ātman*, la Connaissance ultime qu'il faut être¹.

Une telle expérience est donnée, elle ne peut ni s'acquérir ni se construire, tout au plus se préparer et se vivre en pleine lucidité, ce qui est déjà beaucoup. Elle semble « naturelle » : point de dieu ni de sacré ici, et pourtant tout son sens réside dans le passage d'un plan à un autre, de l'existence à l'essence ; le « quatrième état » n'est pas « un de plus », mais « un autre », ce à quoi l'homme se réduit lorsqu'il a traversé toutes les couches de sa conscience et de son inconscient. État paradoxal, qui naît d'une soustraction progressive des sens, de l'imaginaire et du monde archétypal, ce qui s'apparenterait pour nous à une néantisation par étapes de la personne revêt ici l'aspect d'une plénitude : le renoncement, voie négative, ne conduit pas à du « rien », mais à du « un et tout » à la fois.

Ce travail de dépouillement et de transparence est essentiellement solitaire ; le sage s'est en effet soustrait au monde et à la société. Dès cette époque ancienne, tous les éléments qui caractérisent le « rite de départ » sont organisés en un tout signifiant. Il s'agit de « déposer » (*saṃ-ny-AS-*, qui a donné *saṃnyāsa* et *saṃnyāsin*) son identité socioculturelle et ce qui, dans la communauté indienne, en est solidaire, c'est-à-dire les pratiques rituelles.

1. Voir chap. III, p. 163.

2. Le dialogue est magnifique : voir *Bṛhad Āraṇyaka Upaniṣad*, II, 4, 1 à 6.

1. Trad. et commentaire de C. A. KELLER, « La *Māṇḍūkya Upaniṣad* et son interprétation de l'expérience onirique », in « Rêver », *Revue française de yoga*, Paris, FNEY-Dervy, n° 17, janv. 1998, p. 39-50.

Mais il s'agit aussi de « déposer » à l'intérieur de soi-même, sur cet autel du cœur que nous avons déjà évoqué, le feu du sacrifice ; le dernier rite comprend un geste hautement symbolique, celui d'avaler le feu, et il change définitivement le statut de l'individu : « La déposition en soi du feu rituel constitue une crémation symbolique... Immédiatement après sa "mort", le renonçant devient un ancêtre, un *pitr*¹. »

Pourtant ce retranchement n'est pas seulement une perte. D'abord, le *saṃnyāsīn* devient un phare pour les autres ; même si sa relation avec les brahmanes et les possesseurs de richesses s'établit sur une critique sévère de l'esprit de convention rituelle et d'attachement aux biens, même s'il a parfois un air inquiétant d'étrangeté, il est profondément respecté parce qu'il témoigne d'un ailleurs ou d'un au-delà auquel l'anthropologie traditionnelle est toujours prête à faire une large place. La communauté religieuse y gagne. Ensuite, même si ces voies valorisent la plus grande solitude, elle ne conduisent pas à ce qu'on pourrait prendre pour une sorte de schizophrénie spirituelle ; les textes présentent très souvent les maîtres en situation de dialogue ou en compétition d'idées philosophiques, selon une coutume qui devait remonter à l'époque védique. La parole s'échange, circule et tourne entre eux, comme elle le faisait déjà entre les poètes inspirés d'autrefois : si elle s'efface un jour devant le silence du renoncement total, cela n'arrive pas pour tous ces ascètes, et elle aura été en tout cas médiatrice de la relation à l'autre pendant de longues périodes de vie.

La réalité que nous appréhendons pour cette époque semble en effet très souple : il y a des silencieux totalement absorbés dans leur quête d'absolu... et il y a des écoles, des lieux d'initiation spirituelle où se côtoient des maîtres qui enseignent et des disciples qui questionnent... Or nous verrons, au fil de l'histoire, quelle place importante tient la synergie entre maître et disciple : à bien des égards, elle sera, jusqu'aujourd'hui, le creuset où se conserve la tradition de l'expérience spirituelle et où elle se renouvelle chaque fois qu'elle court le danger de se scléroser.

Vers l'hindouisme

Yājñavalkya, Uddālaka Āruṇi et leurs condisciples proposent-ils une nouvelle religion ? Ils ont, à l'évidence, une double formation, théologique et rituelle, spéculative et pratique, dans la droite ligne de la religion védique et brahmanique. Mais les dieux jouent des rôles très secondaires dans la sagesse qu'ils enseignent, où il est essentiellement question de réintégration de l'homme, séparé par l'individuation, dans l'absolu, l'être toujours déjà là et immuable. On parlera plus volontiers à leur propos de spiritualité que de religion au sens strict. La *Kena Upaniṣad*, par exemple, s'emploie à montrer par un mythe que de très puissantes divinités comme Agni, Vayu et Indra sont obligées de reconnaître la suprématie du *brahman*¹. Par ailleurs, cette mutation vers une métaphysique de l'intériorité est loin d'affecter l'ensemble de la culture indienne : elle vient s'ajouter dans certains milieux restreints à des croyances et des pratiques qui continuent d'avoir cours pour le plus grand nombre. L'Inde est un monde immense où trouvent place des courants nombreux, se développant parallèlement, interagissant les uns sur les autres sans qu'on puisse toujours bien savoir d'où provient la première onde de choc.

La voie ouverte par les Upaniṣad est cependant une voie extrêmement difficile, moins par son ascétisme exigeant que par la position philosophique à laquelle elle convie, dans la nudité de l'identité avec l'essence sans forme ni attribut. Ce que nous appelons l'hindouisme sort directement de l'intense bouleversement qu'elle induit dans un univers où la croyance en l'efficacité du rite représentait toujours une tentation d'extériorité et d'utilitarisme. Sans la quête d'absolu des Upaniṣad, l'hindouisme ne serait pas devenu ce qu'il est ; mais cette quête est si peu « religieuse » en sa nature, que le besoin se fait sentir très vite d'une autre orientation, où l'homme sente la possibilité de rencontrer, dans une relation de partage et d'amour mutuel, une grande divinité. Un grand

1. Alyette DEGRACES-FAHD, *Upaniṣad du renoncement*, Paris, Fayard, 1989, p. 87.

1. Voir trad. et commentaire de *Kena Upaniṣad*, III 14 à 28, in Jean VARENNE, *Sept Upaniṣad*, Paris, Seuil, 1981, p. 25-33.