Zeitschrift: Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne

Herausgeber: Université de Lausanne, Faculté des lettres

Band: - (2001)

Heft: 3

Artikel: Rituel et rationalité

Autor: Heesterman, J.C.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-870239

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 08.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

RITUEL ET RATIONALITÉ

C'est à partir de la réflexion sur la fête agonistique du sacrifice et de la réforme fondamentale du rituel sacrificiel qui s'ensuivit, que la pensée rationnelle se fit jour en Inde. On peut suivre ce développement dans la transition des joutes oratoires à énigmes concernant le bráhman (*brahmodya*) aux énoncés des textes rituels en prose (*brāhmaṇa*), qui remplacent l'énigme par les équivalences des éléments du rituel et ceux du macro- et du microcosme.

1.

A première vue, la rationalité ne semble pas être une candidate probable pour être accolée au rituel — et au rituel sacrificiel de surcroît. Les deux paraissent plutôt diamétralement opposés. Lorsque, en outre, l'institution paradoxale, ou du moins difficile à expliquer, du sacrifice est impliquée, la connexion entre rituel et rationalité devient purement et simplement improbable.

Néanmoins, je me propose de soutenir que la pensée rationnelle indienne germa dans le rituel indien ancien (ou védique).

Nous avons coutume de tracer les origines de la pensée spéculative indienne, via les Upaniṣads, jusqu'à certains hymnes soi-disant spéculatifs du Ṛgveda et de l'Atharvaveda. Mais malgré la captivante profondeur de leur pensée sur l'homme, sa destinée, le monde et les origines, ces textes ne se préoccupent pas de la vérité objective atteinte par un raisonnement méthodique, et étayée par des arguments rationnels dans un débat. Ce n'est pas qu'il n'y avait pas de débats; le contraire semble plus probable. Mais, à nouveau, ces débats ne visaient pas à établir une vérité *objective*. On peut brièvement les décrire comme des duels verbaux, ou, plus précisément, comme des

affrontements à coups d'énigmes[1]. Je réfère ici à ce qui est connu dans les textes rituels védiques sous le nom de *brahmodya*, 'débat sur le *bráhman*', c'est-à-dire, un échange rivalisant de questions à énigmes et de réponses non moins énigmatiques, prescrit à certains moments critiques du rituel, surtout en rapport avec l'immolation de la victime[2].

Ainsi, dans le rituel du sacrifice du cheval, un tel *brahmodya* doit avoir lieu après l'immolation du cheval et avant les offrandes dans le feu sacrificiel. Dans ce cas précis, nous avons la chance de posséder le texte complet de l'échange de vers à énigmes, auquel nous reviendrons plus bas. Comme le terme *brahmodya* nous l'indique déjà, le pivot de cet échange compétitif est de donner une expression verbale au *bráhman* énigmatique — c'est-à-dire, comme Louis Renou l'a clarifié, la connexion cachée, l'ultime *bandhu* qui maintient ensemble les forces mutuellement opposées de l'univers[3]. Autrement dit, le *bráhman* est l'énigme de l'existence. Du fait qu'il est l'ultime énigme, il ne peut être exprimé qu'en des termes énigmatiques et paradoxaux. Celui qui lance le défi capture les termes antithétiques du paradoxe énigmatique sous la forme strictement définie d'un vers bien tourné. Ainsi le *bráhman*, selon l'expression heureuse de Renou, est"l'énergie connective comprimée en énigmes[4]". Comme on peut le comprendre, l'adversaire n'a pas l'intention de dissoudre cette 'énergie connective' qu'il désire gagner et garder pour lui-même. De ce fait, sa réaction est de tenter de montrer qu'il a percé à jour la formulation

---

1. Sur la joute oratoire et sa signification pour la poésie védique, voir l'importante étude de F.B.J. Kuiper,"The Ancient Aryan Verbal Contest", *Indo-Iranian Journal* 4 (1960), p. 217-281. Kuiper n'entre pas dans son caractère spécifique d'énigme. Voir note suivante.

2. Sur le *brahmodya*, voir l'article séminal de L. Renou (avec la collaboration de Liliane Silburn),"Sur la notion de *brahman*", *Journal asiatique* 1949, p. 7-46 (réimprimé dans: Louis Renou, *L'Inde fondamentale, Études d'indianisme réunies et présentées par Ch. Malamoud*, Paris, 1978, p. 83-116. Les références sont données à la réimpression).
Sur le *brahmodya*, voir aussi J.C. Heesterman,"On the Origin of the *Nāstika*", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ost-Asiens*, 12-13 (1968-69), p. 171-185, surtout le § 3; aussi in *The Inner Conflict of Tradition*, Chicago 1985, p. 70-80.
Voir aussi J.C. Heesterman,"On Riddles", in Parth Bhatt (ed.), *Significations, Essays in Honour of Henry Schogt*, Toronto 1997, p. 67-75.

3. Renou, *L'Inde fondamentale*, p. 88.

4. *Ibid.*, p. 114.

énigmatique de son rival et connaît la connexion cachée. C'est pourquoi, sa répartie ne saurait être une solution nette et dépourvue d'ambiguïté. Au contraire, elle se doit de revêtir la forme d'une expression tout aussi énigmatique, apparentée à l'énigme du rival, mais de préférence encore plus sophistiquée, préservant intact le mystère de la connexion cachée qui unifie l'univers. Cet échange d'énigmes et de contre-énigmes se poursuit jusqu'à ce que la versatilité et le génie inventif de l'un des partenaires rivaux s'épuise, de sorte qu'il se trouve réduit au silence. Ou alors, le plus fort, convaincu de sa supériorité et sûr de l'issue, impose le silence en se retirant, laissant à l'assemblée le soin de prendre la décision finale.

De fait, le silence est une partie essentielle de la joute oratoire. Cette dernière non seulement finit dans le silence, mais — du moins selon certaines autorités — elle est aussi précédée par le silence[5]. De cette façon, comme les textes l'expliquent, la force créatrice de la parole, qui a tendance à se disperser et à s'épuiser dans le rituel, est concentrée et revigorée. Et tout comme la connexion cachée, le *bráhman*, le *bandhu* essentiel, demeure caché dans le creux silencieux du paradoxe de l'énigme, de même la joute à énigmes est également entourée de silence. De ce fait, nous ne saurions nous étonner que l'officiant principal du sacrifice, celui qui reçoit son nom de la connexion cachée — c'est-à-dire le *brahmán* — soit caractérisé par son silence. Dans son silence, il maintient la cohésion du rituel sacrificiel pendant les intervalles, lorsque les autres officiants sont inactifs. Il est en quelque sorte la connexion silencieuse du sacrifice[6].

2.

Considérons un exemple de ce jeu de devinettes. Notre exemple concerne l'énigme cosmogonique de l'unité de L'Un et de l'infinie diversité du Grand Nombre. Elle se trouve dans le Ṛgveda, dans 'l'hymne à énigmes' 1.164:"Quel est L'Un, sous la forme du Non Né, qui maintient ces six espaces séparés?[7]" Aucune réponse directe n'est donnée. Ni, d'ailleurs, n'est-elle requise. La 'solution' de l'énigme est déjà contenue dans la relation paradoxale de l''Un Non Né' — c'est-à-dire l'Un caché — qui accomplit néanmoins l'exploit de maintenir les six espaces séparés. Toutefois, nous trouvons une réponse — mais

5. Ainsi, Pañcaviṃśa-Brāhmaṇa 4.9.4.4-12.
6. Cf. Ṣaḍviṃśa-Brāhmaṇa 1.6.5-6; Bhāradvāja-Śrauta-Sūtra 3.15.1-6; Hiraṇyakeśin-Śrauta-Sūtra 10.8.7.
7. Ṛgveda-Saṃhitā 1.164.6. Cf. Heesterman, *Inner Conflict*, p. 71.

pas de solution explicite — plus loin dans le même hymne. Utilisant les mêmes termes, cette réponse 'code' l'énigmatique relation cachée d'une façon plus élaborée:"Soutenant les trois mères et les trois pères, L'Un se tient debout; ils ne le fatiguent point[8]." Le *bandhu* caché n'est pas rendu explicite. Bien qu'il soit aisé de voir que ce vers énigmatique évoque le pilier cosmique — lui-même un symbole du *bráhman* —, la solution est astucieusement renfermée, et de ce fait cachée, dans un tissu encore plus dense et complexe de relations paradoxales entre pôles opposés. Ainsi, les six espaces sont élaborés par l'addition de l'opposition du genre — 'trois mères' et 'trois pères' —, alors que L'Un reçoit la qualification de se tenir debout, sans se fatiguer, afin de les supporter (rendant ainsi la notion de l'axis mundi pratiquement inévitable).

Dans le même hymne, qui est en fait une collection d'énigmes cosmo-ritualistes, se trouvent également les deux vers qui closent la joute à énigmes du sacrifice du cheval que j'ai déjà mentionné[9]. Celui qui lance le défi commence cette dernière tournée ainsi:"Je te demande, quelle est l'extrémité la plus éloignée de la terre; je demande, où est le nombril de l'univers; je te demande, quelle est la semence de l'étalon; je demande, quel est le plus haut firmament de la parole." Cette question en quatre points traite de la relation entre le macrocosme et le monde rituel. Ce sujet est ensuite élaboré dans la réplique:"Cet autel (*vedi*) est l'extrémité la plus éloignée de la terre, ce sacrifice est le nombril de l'univers, ce suc de la plante de soma est la semence de l'étalon, ce *brahmán* ici présent est le plus haut firmament de la parole." Ici, les éléments du macrocosme — la limite de la terre, le nombril de l'univers, l'étalon (mythique), le firmament — sont sans équivoque mis au même niveau que ceux du rituel — l'autel, le sacrifice, le suc du soma et, *last but not least*, le *brahmán* (masc.), détenteur du pouvoir du *bráhman* (nt.). Mais le point le plus intéressant est la relation paradoxale entre les deux séries d'éléments: l'autel, la place centrale du sacrifice, est égalé à la limite la plus éloignée de la terre; l'ubiquité dynamique du sacrifice avec l'unicité statique de l''omphalos' du monde. En outre, plus important encore, le nombril donneur de vie est associé avec le sacrifice, c'est-à-dire avec la mise à mort immolatrice. Ce dernier paradoxe est mené au comble du dramatique par la dernière équation, qui met le suc du soma au

---

8. *Ibid.*, vers 10.

9. *Ibid.*, vers 34-35; Vājasaneyi-Saṃhitā 23.61-62; voir aussi Renou, *L'Inde fondamentale*, p. 104 s.

même niveau que la semence de l'étalon. Le fait est que l'étalon vient d'être immolé, et de même il est dit que la plante de soma a été tuée pour en extraire le jus. Mais il y a plus. La teneur dramatique atteint son apogée dans le rituel qui requiert que la *mahiṣī*, la première femme du sacrificateur royal, copule avec l'étalon immolé.

Ainsi, l'équation du soma et de l'étalon parvient, dans sa concision et son style figé, à évoquer une vaste gamme de relations paradoxales qui sont centrées sur l'énigme existentielle de la vie et de la mort. L'énigme est mise en scène dans le rituel par la mise à mort du cheval sacrificiel, suivie de la copulation paradoxale avec la *mahiṣī*. Le sacrifice met en action l'énigme existentielle.

Mais le point final et décisif qui clôt la joute se trouve dans le dernier quart de vers. Là, faisant allusion à lui-même, l'adversaire victorieux, après s'être frayé un passage à travers les tournées successives de la joute jusqu'à l'énigme finale, déclare, triomphant:"Ce *brahmán* ici présent" — c'est-à-dire, celui qui a prouvé qu'il détenait l'ultime connexion énigmatique —"est le plus haut firmament de la parole." Autrement dit, après avoir fait ses preuves dans la joute du *brahmodya*, il est, dans ses mots tout autant que dans son silence, la personnification de la parole. En tant que *brahmán*, il est lui-même à la fois l'énigme exprimée de l'existence et sa solution silencieuse.

Du temps où les jours du *brahmodya* vivant appartenaient déjà à un passé lointain[10], nous trouvons encore le concurrent jadis victorieux immortalisé dans la position figée et incontestée de l'officiant sacrificiel nommé *brahmán*. Dans la version védique tardive, rigidement fixée, du sacrifice du cheval, c'est sans étonnement que nous constatons que c'est à cet officiant que revient la tâche de clore la série de formulations énigmatiques, qui ne sont à présent plus que des *mantras* appris par coeur et monotonement récités l'un après l'autre.

---

10. Une grande partie des aspects formels du *brahmodya* a été préservée dans le format des discussions upaniṣadiques. Toutefois, ces discussions sont détachées du contexte sacrificiel, la joute ayant été éliminée du rituel, comme je me propose de le démontrer dans ce qui suit. On a coutume d'assumer une césure définitive entre le ritualisme des brāhmaṇas et la métaphysique des upaniṣads, cette dernière étant considérée comme un progrès décisif supplantant le ritualisme aride tenu pour rudimentaire et primitif. Toutefois, mis à part le fait que les upaniṣads font partie des textes des brāhmaṇas, elles tirent leurs origines, tout comme les brāhmaṇas d'ailleurs, d'une réflexion approfondie sur le sacrifice. Dans ce sens, elles ne sont pas moins ritualistes que les brāhmaṇas. De même, il est devenu graduellement clair que l'Uttara-Mīmāṃsā vedāntique demeure étroitement liée à la Pūrva-Mīmāṃsā ritualiste qu'elle ne supplante pas, ni, à plus forte raison, ne réfute, mais qu'elle parachève bien plutôt. (Cf. A. Parpola,"On

3.

Bien entendu, tout ceci est à des mondes de ce que nous pourrions considérer comme l'aboutissement de la pensée rationnelle. Néanmoins, je me suis attardé assez longuement sur l'ancienne joute oratoire indienne et son contexte sacrificiel afin de mettre en relief le contraste avec le développement plus tardif de la pensée rationnelle, qui n'en tire pas moins son origine du sacrifice et de sa contrepartie verbale, la joute à énigmes. C'est de ce sujet — l'origine de la rationalité dans la pensée sacrificielle — que je désire discuter.

Mais tout d'abord, une observation préliminaire est de mise. Il est bien connu, quoi qu'on l'oublie souvent, que l'ancien rituel indien dit 'solennel' (*śrauta*) est un rituel *sacrificiel*. Toutefois, il est vrai que les textes donnent de l'emphase, même une emphase exagérée, au rituel en tant que tel, au point qu'il est aisé de perdre de vue le fait que la raison d'être de tous les détails rituels est après tout l'institution du sacrifice. Étonnamment, cela semble même avoir été intentionnel; comme nous allons le voir, la haute tension du sacrifice fut assujettie de façon délibérée au rituel. Et c'est ainsi que les textes de référence — les brāhmaṇas et les manuels rituels (*śrauta-sūtras*) — font montre d'un intérêt quasi-obsessionnel pour les détails du rituel. Mais toute l'attention accordée à de tels détails ne saurait obnubiler l'acte central de la destruction sacrificielle dans le feu; tout au plus, la centralité de cet acte simple est-elle rehaussée par le détail complexe des cérémonies qui l'entourent.

Mais alors, de quelle manière et dans quel but les textes rituels traitaient-ils du sacrifice? Tout d'abord, en contraste avec la forme métrique fixe du Ṛg- et de l'Atharvaveda, les brāhmaṇas sont en prose. Bien que leur style ne soit pas moins réglementé que celui des textes métriques, il se distingue par sa régularité; et le pouvoir de suggérer différents niveaux de signification dans le champ limité d'un vers lui fait défaut. À cet égard, les brāhmaṇas contrastent fortement avec les hymnes. Comme nous l'avons vu, ces derniers se préoccupent de la vision miroitante de la connexion énigmatique qui requiert un paradoxe pour s'exprimer. Ainsi, ils sont le moule conventionnel d'une forme de pensée particulière, une 'pensée à énigmes', selon l'expression de Louis Renou, l'énigme étant"un procédé fondamental de la

---

the formation of the Mīmāṃsā", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ost-Asiens* 25 (1981), p. 145-177; J.C. Heesterman,"Puruṣārtha", F.X. D'Sa - R. Mesquita, *Hermeneutics of Encounter* (Festschrift G. Oberhammer), Vienna 1994, 148).

pensée védique[11]". De ce fait, le *bráhman*, selon Renou, n'est autre que cette forme de pensée particulière qui consiste à établir des corrélations. Nous devrions ajouter que ces corrélations sont paradoxales par principe. La connexion (*bandhu, nidāna*) est cachée entre les pôles antithétiques du paradoxe qui constitue l'énigme essentielle. C'est la relation paradoxale qui donne à l'énoncé énigmatique et visionnaire sa tournure irrésistible. Elle cache et révèle le secret tout à la fois. C'est cette forme de pensée que nous avons rencontrée dans la joute oratoire du *brahmodya*.

Si nous nous penchons à présent sur les textes en prose du Veda tardif, nous nous trouvons confrontés à un mode de pensée essentiellement différent. Le tissu de relations antithétiques qui recèle le secret a été réduit à son contraire, la banale identification. Le *bandhu* ou *nidāna* n'est plus une relation d'antithèse complémentaire; c'est maintenant devenu une équation directe et toute faite du type 'la cuillère à oblations est la pensée'. Cette expression peut paraître bizarre, sinon absurde, mais elle est absolument non mystérieuse, non énigmatique, non visionnaire, non poétique, complètement profane, et, de façon générale, dépourvue d'attrait. Son but est d'identifier les uns aux autres les trois niveaux: cosmique (*adhidaiva*), humain (*adhyātma*) et rituel (*adhiyajña*). Puisque les relations ont été supprimées, les trois niveaux ne peuvent être envisagés que nucléairement comme des collections d'éléments distincts, chacun de ces éléments pouvant sommairement être identifié avec un élément de l'un ou des deux autres niveaux. Ainsi, tout l'univers pourrait être contrôlé d'une façon immédiatement compréhensible, au moyen du mécanisme du rituel, basé sur l'identification univoque d'éléments appropriés avec des éléments du rituel. La 'pensée à énigmes' a été remplacée par une pensée machinale sur un plan d'identification.

4.

C'est ce mode de pensée identificatoire, pour redevable qu'il soit au mode énigmatique et antithétique, qui a transformé de fond en comble l'institution archaïque du sacrifice. C'est précisément ce que

---

11. Renou, *L'Inde fondamentale.*, p. 88, 112. Concentrant son attention presque exclusivement sur"l'énigme essentielle du védisme ancien", Renou ne prend pas en considération la ligne de partage fondamentale entre les formulations énigmatiques et les équations en prose, et insiste seulement sur le fait que dans les deux cas des corrélations sont établies.

nous explique le mythe ritualiste que voici[12]. Pendant longtemps, Prajāpati, le Maître de la Vie, et son adversaire Mṛtyu, la Mort, furent engagés dans une joute sacrificielle. L'issue demeura incertaine jusqu'à ce que Prajāpati eût la vision révélatrice de l'équivalence (*saṃpad*). Cet outil intellectuel, le principe d'identification, permit à Prajāpati d'assimiler les 'armes' rituelles (*yajñāyudhāni*) de son adversaire à celles de sa propre panoplie. Le point essentiel de l'histoire est le suivant: alors que les 'armes' de Mṛtyu étaient celles d'un festin orgiaque et agoniste — dont nous trouvons les restes dans le rituel védique du *mahāvrata* —, l'arsenal de Prajāpati était constitué de la forme classique systématisée et minutieusement régularisée du rituel védique *śrauta*, expurgé de l'incertitude et de l'insécurité de la joute."Maintenant, il n'y a plus de joute sacrificielle", déclare le texte triomphalement,"le sacrifice est un, Prajāpati seul est le sacrifice[13]."

Exprimée dans le langage du sacrifice archaïque et agoniste, la victoire que Prajāpati remporte sur son adversaire la Mort proclame haut et fort comment la joute sacrificielle fut éliminée et remplacée par une conception fondamentalement différente du sacrifice. Les conséquences furent considérables. Tout comme Prajāpati assimila les 'armes' de son adversaire et l'intégra ainsi en lui-même, de même, le sacrificateur intégra son partenaire rival. C'est ainsi que nous constatons que le sacrificateur, — jadis souvent identifié avec le dieu guerrier Indra — est à présent régulièrement égalé à Prajāpati.

Mais cela signifie aussi que le vide laissé par le rival dut être comblé par un rituel tout à fait détaillé, une 'chorégraphie' exigeante, pour ainsi dire, qui permit au sacrificateur — laissé seul, sans partenaire concurrent — de jouer simultanément aussi le rôle de son rival. C'est dire que le lien de vie et de mort, qui reliait les partenaires rivaux, et assurait ainsi la cohésion du sacrifice tout en le maintenant sur son cours cyclique de joute et de revanche, s'est effondré. Un système de rituel artificiel, c'est-à-dire bien planifié et donc essentiellement rationnel, a dû être construit sur la base des éléments du sacrifice dorénavant disjoints. L'insécurité et le danger du sacrifice agoniste furent

---

12. Jaiminīya-Brāhmaṇa 2.69-70. (W. Caland, *Auswahl*, no 128). Voir J.C. Heesterman, *The Broken World of Sacrifice*, Chicago 1993, p. 53-58; du même:"Brahmin, Ritual and Renouncer", in *Inner Conflict*, p. 32-34.

13. Il n'y a peut-être pas de meilleur moyen d'évaluer la portée de la victoire mythique de Prajāpati que de se tourner vers l'imagination épique du Mahābhārata, qui nous raconte la destruction cauchemardesque provoquée par un sacrifice royal qui a mal tourné. (Cf. Heesterman, *Broken World*, p. 27s, 139).

remplacés par l'absolue certitude d'un rituel construit rationnellement. Accessoirement, c'est pourquoi le rituel védique tardif, ou classique, peut nous faire oublier que son élaboration de détail n'a en fin de compte d'autre but que de subjuguer le son et la fureur, le danger et l'excitation, en bref: les forces déchaînées par le sacrifice. Pour utiliser l'expression de Weber, le sacrifice fut 'désenchanté' par le ritualisme.

5.

Comme nous l'avons vu, l'outil intellectuel utilisé à cette fin était le principe d'équivalence, qui rendit Prajāpati capable d'assujettir et d'assimiler la Mort. Tout comme les partenaires rivaux du sacrifice se trouvèrent fondus en un seul sacrificateur, ainsi les relations antithétiques de la formulation par énigme paradoxale furent dissoutes en une seule identité. La relation fut remplacée par l'identité. Les identifications banales qui en résultent, dont les textes des brāhmaṇas abondent avec une profusion si ennuyeuse, ne sont toutefois guère satisfaisantes si on les considère — comme c'est d'habitude le cas — comme des explications du rituel. Elles devraient plutôt être considérées comme des arguments avancés pour justifier des détails du nouveau projet ritualiste.

De tels détails étaient discutés avec entrain, et, bien qu'ils ressemblent souvent au *brahmodya* de l'ancien style, ils en diffèrent de façon essentielle. L'issue de l'ancien *brahmodya* était décidée par l'expression d'une vérité visionnaire subjective et éminemment personnelle. En conséquence, son pouvoir de convaincre dépendait dans une grande mesure de la qualité charismatique du concurrent. Le *brahmodya* était suprêmement une lutte de personnalités. Au contraire, la discussion ritualiste qui fut nommée *mīmāṃsā*, réflexion méthodique[14], bien qu'elle ressemble au *brahmodya*, traite de la vérité impersonnelle et objective, de l'ordre objectif du rituel, qui est soit juste soit faux, et dont il faut argumenter objectivement. Désenchantés, le sacrifice et son issue ne furent plus déterminés par des 'champs de force' personnels entre les concurrents, mais joués d'avance, par l'ordre absolu et impersonnel du rituel.

---

14. Voir par exemple Śatapatha-Brāhmaṇa 11.2.4.4. Cf. A. Minard, *Trois Énigmes sur les Cent Chemins*, Paris 1949, p. 115 (qui attire notre attention sur l'usage de *mīmāṃsā*,"théorie" ou même"seulement théorie", en opposition à la pratique réelle).

Nous assistons donc ici à la percée de la pensée et de l'argumentation rationnelles. Nous pouvons retracer le chemin qui a mené à cette percée. Dans le *brahmodya* du sacrifice du cheval, nous remarquons déjà cette tendance à l'identification directe, lorsque l'extrémité la plus éloignée de la terre est mise au même niveau que son centre, l'autel; lorsque le nombril de l'univers est le sacrifice (que l'on est en train d'accomplir, c'est-à-dire, le sacrifice du cheval); ou encore, lorsque la boisson du culte, le soma, est égalée à la semence de l'étalon immolé. Mais là, le point essentiel était encore la relation paradoxale, et non pas l'identification anodine d'entités dépourvues de rapport.

Nous pouvons poursuivre ce développement encore plus loin dans le cas des formules dites des 'Quatre Hotṛs'. Nous connaissons ces formules avant tout comme des séries d'identifications banales du type 'ceci est cela'[15]. Mais étonnamment, elles n'en sont pas moins nommées 'le plus haut secret des dieux'[16]. Il est vrai qu'on en trouve une autre version, sous forme de questions et de réponses:"Lorsque les Dix Hotṛs accomplirent une session sacrificielle (*sattra*), grâce à qui, l'ayant choisi comme chef, obtinrent-ils le succès?" Réponse:"Ils obtinrent le succès grâce à Prajāpati, (l'ayant choisi) comme chef; grâce à lui, ils engendrèrent les créatures", et ainsi de suite, pour les quatre, les cinq, les six et les sept Hotṛs[17]. Il est vrai que nous sommes bien loin de la formulation énigmatique complexe; néanmoins, il est prescrit que ce dialogue plutôt appauvri doit se dérouler à un moment critique où le rituel sacrificiel prescrit un *brahmodya*[18].

Manifestement, l'énigme sophistiquée du *brahmodya* ancien avait connu de meilleurs jours. Mais avant d'expirer, elle légua à la pensée

---

15. Sur ces *mantras* identificatoires, voir Taittirīya-Brāhmaṇa 3.1-6: *cittiḥ srug, cittam ājyam*, etc.,"la cuillère à oblation est la pensée","le beurre clarifié est le pensé". Il est bien entendu possible d'y discerner un sens plus ou moins profond, bien que librement flottant — par exemple, la cuillère comme l'organe réfléchissant dispensant le beurre clarifié du pensé. Mais les ritualistes ne semblent pas intéressés par de telles significations; l'essentiel est l'équation, élément par élément, des niveaux humains et rituels.

16. Taittirīya-Brāhmaṇa 2.2.1.4: *devānāṃ paramaṃ guhyam.*

17. Taittirīya-Brāhmaṇa 2.3.5.1-3; Āpastamba-Śrauta-Sūtra 21.10.12-11.10. Chaque fois, l'identité du chef (*Gṛhapati*) change, ainsi que l'identité produite (Soma — plantes, Agni — victoire sur les Asuras, Dhātṛ — saisons, Aryaman — espaces cosmiques).

18. C'est-à-dire, à la fin de la période de dix jours qui clôt la session sacrificielle (*sattra*) de dix ans. Sur la nature critique de ce jour, voir Heesterman, *Inner Conflict*, p. 223 n. 28.

indienne l'art de la controverse. Préparant la voie au mode de pensée identificatoire du ritualisme védique tardif, elle fut instrumentale à la percée vers l'argumentation rationnelle objective. Après avoir été, jadis, le reflet verbal de la joute sacrificielle, et de ce fait étroitement lié à cette dernière, le *brahmodya*, partageant le sort du sacrifice, perdit son caractère agoniste et survécut à peine, tout au plus comme une série fixe de *mantras*. Néanmoins, détaché du rituel sacrificiel, le *brahmodya* fournit le moule dialectique à la discussion concernant la construction détaillée du sacrifice réformé, tout en se fondant dans les doctrines ésotériques des plus vieilles upaniṣads, qui s'inspirent des discussions ritualistes.

Le résultat direct de la dialectique ritualiste fut la construction étonnamment méthodique et rationnelle du système rituel classique qui remplaça la joute sacrificielle. Mais le développement ne s'arrêta pas là. Des discussions ritualistes des brāhmaṇas, l'héritage du *brahmodya* passa aux règles de la controverse, aux manuels de *vāda*, qui à leur tour engendrèrent la tradition Nyāya de la logique indienne classique[19].

6.

L'essentiel de cette brève étude était de mettre en relief la façon dont la civilisation indienne mena sa propre percée orthogénique vers la pensée et l'investigation rationnelles et objectives. Ce fut la réflexion critique sur l'institution du sacrifice qui brisa la servitude coercitive de l'*agon* sacrificiel, et libéra l'un de l'autre les deux adversaires, contraints à une joute sempiternelle et périodique. L'homme et la communauté furent délivrés des tensions et des obligations inhérentes à la joute. Le sacrifice, dorénavant la préoccupation exclusive du sacrificateur individuel, fut de ce fait placé au-delà du monde social dans sa propre sphère transcendante. Autrement dit, la fin de la joute sacrificielle créa l'espace libre pour le triomphe et la tragédie de la raison.

Dans le cas de l'Inde, toutefois, la pensée rationnelle suivit d'autres voies et poursuivit d'autres buts que ce à quoi nous pourrions nous attendre, ou ce que nous jugerions adéquat. Néanmoins, cela ne saurait

---

19. Sur ces manuels de *vāda* (tels qu'ils sont préservés par exemple dans la Caraka-Saṃhitā), et leur rapport avec les Nyāya-Sūtras, voir G. Oberhammer,"Ein Beitrag zu den Vāda-Traditionen Indiens", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ost-Asiens* 7 (1963), 63.

nous surprendre, étant donné ses origines et son emphase initiales. Le représentant typique de la pensée et de la discussion rationnelles est issu du rival victorieux de la joute sacrificielle, qui put se proclamer le *brahmán*, le détenteur de l'ultime connexion de l'univers. Ce personnage se mua en sacrificateur individuel, désormais sans opposition, qui accomplit son sacrifice en-dehors du monde social. Ce sacrificateur, dans sa position ultra-mondaine, est le prédécesseur du renonçant classique. C'est dans la sphère ultra-mondaine de la renonciation au monde que la pensée et l'investigation rationnelles trouvèrent l'espace nécessaire à leur déploiement. Sur cet arrière-fond, on peut comprendre que la pensée rationnelle, rehaussée par la réflexion critique sur le sacrifice plutôt que dirigée vers les buts mondains de faire ou de refaire le monde, se soit orientée vers l'entreprise non moins audacieuse de transcender le monde.

Bien qu'elle rejette le sacrifice formel, la pensée rationnelle indienne porte encore l'empreinte de sa naissance de l'esprit du sacrifice.

J.C. HEESTERMAN
Leiden-Vienne