

A PROPOS DU CHĀNDOGYA-BRĀHMAṆA

Le texte que la tradition brahmanique connaît sous le nom de *Chāndogya-Brāhmaṇa*¹ se présente de façon insolite: les dix chapitres (*prapāṭhaka*) qui le composent sont en effet de factures fort différentes. Si les deux premiers consistent exclusivement en formules védiques (*ṛc* et *yajus*) mises bout à bout sans indication d'aucune sorte, les huit derniers mêlent de longs développements en prose à des séries strophiques de type *gāthā*. Cette disparité formelle se combine avec une opposition de fond entre ce que l'on pourrait considérer comme la première partie du *Brāhmaṇa* (et ce seraient les *mantra* rituels des *prapāṭhaka* I et II) et la seconde (les chapitres III à X, en prose). Cette dernière section, la plus importante en volume, est, on le sait, à caractère spéculatif: c'est à elle que l'on réserve, habituellement, le nom de *Chāndogya-Upaniṣad*, cependant que les deux premiers *prapāṭhaka* sont parfois connus sous le nom de *Mantra-Brāhmaṇa*. On observera cependant que ces dénominations sont flottantes: Sāyana par exemple emploie l'expression *Upaniṣad-Brāhmaṇa* pour désigner l'ensemble des dix chapitres, cependant que Śaṅkara se réfère à eux comme constituant la *Taṇḍinām Śrutih*²; dans son commentaire aux *Brahma-sūtra*, il emploie deux fois de suite cette expression: la pre-

1. Le *Chāndogya-Brāhmaṇa* a été édité en 1873 par S. SAMASRAMIN (*The Mantra-Brāhmaṇa of the Sama-Veda*), puis, à deux reprises par D. BHATTACARYA (Calcutta, 1930 et 1958, avec les commentaires de Sāyana et de Guṇaviṣṇu). Il a été traduit en allemand par H. STONNER (Halle, 1901) et H. JÖRGENSEN (Darmstadt, 1911).

2. On trouve aussi le nom de *Tāṇḍya-Mahābrāhmaṇa* pour désigner un ensemble de 40 *prapāṭhaka*, comprenant le *Pañcaviṃśa-Brāhmaṇa* (25 *prap.*), le *Saḍviṃśa*^o (5) et le *Chāndogya*^o (10).

mière fois (3.3.25) pour citer le *mantra* initial du premier *prapāṭhaka*, la seconde fois (3.3.26) pour commenter un passage du dixième *prapāṭhaka* (= *Chāndogya-Upaniṣad*, 8.13), preuve qu'à ses yeux les deux grandes sections de l'oeuvre ont même valeur. Bien entendu, les chapitres III à X sont beaucoup plus souvent utilisés par Śaṅkara que les deux premiers, en raison de leur caractère « philosophique » mais il reste significatif de voir le maître du *Vedānta* témoigner implicitement de l'unité d'un texte à première vue aussi disparate.

Une telle attitude doit alerter notre attention sur le problème des relations qu'ont entre elles les différentes catégories de textes qui constituent le *Véda*. N'a-t-on pas tendance, par exemple, à isoler les *Upaniṣad* du reste du canon védique, sous le prétexte qu'elles seraient exclusivement vouées aux spéculations et constitueraient, à ce titre (ou: par voie de conséquence) un genre littéraire à part? L'examen le plus superficiel montre cependant qu'il n'en est rien: l'*Īśā-Upaniṣad* est une manière d'hymne, comme le sont d'autres fragments de la *Vājasaneyi-Saṁhitā*, à laquelle elle appartient, tels le poème dit *Śiva-saṁkalpa-Sūkta* (*Vāj-Saṁh.* 34 1 à 6) que l'on considère parfois comme une *Upaniṣad*; la *Kauṣītaki°* est, comme l'*Aitareya°*, un chapitre d'*Āraṇyaka* en prose brâhmanique; la *Māṇḍukya°* se présente sous la forme d'une brève série d'aphorismes en style de *sūtra*; cependant que la majeure partie de la *Kāṭhaka°* est rédigée en *śloka* didactiques de facture semblable à ceux qui constituent la *Bhagavad-Gītā*. Enfin et surtout la plupart des *Upaniṣad* anciennes mêlent les styles les plus divers et font alterner prose, vers, formules rituelles, récits mythologiques, etc, selon les nécessités de l'enseignement.

Ce dernier n'est d'ailleurs pas plus cohérent que ne le sont les genres utilisés pour le promulguer. On remarque par exemple que le poème didactique de l'*Īśā°* s'achève par une prière à divers dieux (tout comme le *Śivasamkalpasūkta* qui se prolonge par une *anna-stuti* où sont invoquées Anumati, Sinivālī, Sarasvatī, etc.); et, s'il est vrai que les douze *sūtra* qui, à eux seuls, constituent la *Māṇḍukya°* sont tous d'inspiration exclusivement « métaphysique », que dire de la prose de la *Kauṣītaki°* où le premier *adhyāya* traite des rapports de l'*ātman* et du *brahman* (donc: de « philosophie »), cependant que le second enseigne divers rites secrets « pour se faire aimer de quelqu'un », « pour obtenir un trésor », etc? Encore ces trois *Upaniṣad* sont-elles, chacune pour sa part, de facture unitaire: hymne védique, chaîne de *sūtra*,

prose brahmanique, mais qu'en est-il des textes composites où le passage d'un genre littéraire à un autre traduit évidemment une source d'inspiration différente! La cinquième section de la *Chândogya*^o contient, à elle seule, non moins de trois enseignements de niveaux divers: la préparation du « breuvage de puissance », une leçon sur le sort qui nous attend à notre mort et enfin une exaltation de l'*âtman* en tant que *Vaiśvânara*. Un examen de la table des matières de la *Taittirîya*^o, de la *Brhad-Āraṇyaka*^o ou de la *Mahā-Nārāyaṇa*^o serait tout aussi instructif: on y verrait à l'évidence que les *Upaniṣad* les plus anciennes sont toutes faites de morceaux hétéroclites³ se rattachant, chacun à sa façon, à tel ou tel secteur de la littérature védique: *sūtra* rituels, hymnaire, prose exégétique. A ce titre, les *Upaniṣad* méritent bien le nom de *Védānta* que l'on emploie parfois pour les désigner puisqu'en cette « fin du Vêda » se trouvent en quelque sorte réunis les trois grands genres littéraires qui le constituent.

Ces considérations sur les *Upaniṣad* ne peuvent certes passer pour originales, ni nouvelles, mais il ne semble pas que l'on en ait tiré toute le parti souhaitable. Le plus souvent on se contente de signaler la disparité des genres utilisés par les auteurs, ou on la déplore en qualifiant de « fourre-tout » les textes les plus complexes. De là sans doute, la désaffection que l'on manifeste à leur égard.

La *Mahā-Nārāyaṇa Upaniṣad*, par exemple, est restée très longtemps négligée parce que l'on savait qu'elle mêlait des passages en prose (l'éloge du *saṁnyāsa*) des textes rituels (chaînes de *mantra*) et des hymnes. On en concluait qu'elle avait été artificiellement fabriquée, à partir de ces morceaux dont les compilateurs ne savaient que faire. A la limite, on eût dit que ces morceaux mis bout à bout et sans aucun lien entre eux avaient été « tardivement » décorés du nom d'*Upaniṣad*. Une étude attentive, cependant, fondée sur une traduction intégrale du texte⁴, montra que le rassemblement de ces chapitres ne devait rien au hasard, mais répondait à une intention précise. Strophes, formules rituelles, paragraphes en prose, n'étaient « hété-

3. Schopenhauer l'avait déjà remarqué qui, malgré le véritable culte qu'il vouait aux *Upaniṣad*, les présentait comme une mosaïque d'enseignements divers: « die einzeln und abgerissene Aussprüche welche die Upanishaden ausmachen... » (*Parerga und Paralipomana*, tome 2, page 427).

4. La *Mahā-Nārāyaṇa-Upaniṣad*, publiée et traduite par J. VARENNE. 2 volumes, aux Editions De Boccard, Paris, 1960 et 1962.

roclites » ou « disparates » qu'en apparence: leur usage répondait simplement aux besoins littéraires des auteurs selon qu'ils enseignaient les vertus du *tapas*, chantaient les louanges de Nārāyaṇa, ou prescrivaient des formules à réciter lors de la célébration du *prāṇāgnihotra*.

A élargir le champ d'examen, on s'apercevrait que le *Taittirīya-Āraṇyaka* tout entier est bâti sur un modèle analogue: les dix *prapāṭhaka* qui le composent sont en effet voués soit à des rites « en marge » de la liturgie solennelle (*pravargya*, *pitṛmedha*, *prāṇāgnihotra*) soit à des enseignements de type upaniṣadique comme ceux que l'on trouve dans les *Taittirīya*⁵ et *Mahā-Nārāyaṇa-Upaniṣad* qui constituent les quatre dernières sections de l'*Āraṇyaka*. Et ceci n'est pas une situation isolée dans l'ensemble de la littérature védique. La *Vājasaneyi-Saṃhitā* s'achève, de la même façon, par vingt-quatre chapitres (portant les numéros vingt-six à quarante) où la confrontation de formules à usage domestique (par opposition au reste de la *Saṃhitā* qui est évidemment vouée au culte « solennel ») avec des versets à résonance quasi-mystique (comme ceux du poème *Śiva-saṃkalpa*) conduit à l'énonciation de l'*Īśā-Upaniṣad* qui couronne en quelque sorte tout cet ensemble (et ceci est marqué par la tradition elle-même qui l'appelle parfois *Saṃhitopaniṣad*). Il est inutile de multiplier les exemples, mais il serait facile, à cet égard, d'analyser la fin de la *Maitrāyaṇī-Saṃhitā*, l'*Aitareya-Āraṇyaka*, le *Gopatha-Bṛāhmaṇa*, etc. Le *Sāṅkhāyana-Śrautasūtra* lui-même, malgré le caractère éminemment rigoureux des traités rituels, ne comporte-t-il pas des passages en style *brāhmaṇa* et des *mantra* « insolites » (recueillis dans le manuscrit cachemirien des Khila⁵) tels que les versets *puroruc*, *kuntapa*, *mahānamnī*, etc.⁶?

Il faut donc accepter l'idée que les textes védiques, au moins certains d'entre eux, peuvent être de facture composite; avec ce corollaire que le caractère à première vue aberrant, de ce type de composition littéraire ne constitue pas une faiblesse des auteurs, un manque de rigueur, ni sans doute un critère de datation (« *pot-pourri tardif* » selon les jugements habituels) mais répond à des nécessités internes de l'oeuvre. Ceci nous conduit à comprendre pourquoi un « dévot du *Véda* », comme l'était à coup sûr Śaṅkara,

5. Edité par J. SCHEFTELOWITZ, *Die Apokryphen des Rgveda*. Breslau, 1906.

6. Il est significatif que la plupart de ces *mantra* se retrouvent aussi dans les chapitres terminaux de la *Vājasaneyi-Saṃhitā*.

n'avait pas scrupule à considérer ensemble les dix chapitres de la tradition *chândogya*, à nos yeux pourtant si dissemblables; la juxtaposition des *mantra* des deux premiers *prapâthaka* avec les enseignements en prose et vars des huit autres ne le gênait pas plus que de voir des prescriptions rituelles se mêler aux spéculations sur la identité du *brahman* et de l'*âtman* dans les huit autres.

A ce propos, on peut aller plus loin. Les indications rituelles qui figurent dans les *Upaniṣad* védiques concernent rarement la liturgie solennelle. On peut certes à propos de cette dernière donner des enseignements concernant par exemple la valeur du sacrifice ou le pouvoir « magique » des *sāman*, etc mais il n'est pas question de prescrire un type liturgique nouveau, ne serait-ce que parce qu'un tel enseignement prendrait trop de place, eu égard à la complexité des cérémonies. En fait, les rites qui sont décrits ou suggérés (mantras sans références précises) concernent toujours l'individu isolé ou du moins agissant pour son seul bénéfice: telles les recettes de potions magiques, les manoeuvres à opérer pour s'assurer la naissance d'un fils, les secrets à utiliser pour découvrir des trésors, etc. Le *prāṇāgnihotra*⁷ relève également de cette catégorie puisqu'il est un moyen de célébrer un rite solennel: l'*agnihotra*, alors que l'on ne dispose ni de feu, ni de vache, ni donc de lait. Ainsi le *saṃnyāsin*, malgré son isolement, peut-il continuer de pratiquer « au désert » le sacrifice par excellence et lui donner même une efficacité plus grande encore par la vertu du silence⁸ et de l'intériorisation (c'est le *mānaso yajñah* dont sont fêrus les auteurs des *Āraṇyaka* et des plus anciennes *Upaniṣad*).

Au total, ces rites sont donc « domestiques » en ce qu'ils s'opposent à la liturgie publique et solennelle des grands sacrifices. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner de trouver des liens étroits entre les *Upaniṣad*, les *Gṛhya-Sūtra* et les chaînes de *mantra* dont sont constituées d'importantes portions des *Āraṇyaka*. A considérer ces trois catégories littéraires comme les composantes d'un ensemble cohérent, on voit s'éclairer bien des points qui restent obscurs, ou paraissent bizarres, si on les analyse en dehors de ce contexte implicite. Nombreuses par exemple sont les *Upaniṣad* qui citent une strophe où l'*âtman*

7. D'où le nom *d'âtma-yajña* qui est parfois donné au *prāṇāgnihotra*, comme à divers autres rites « solitaires ».

8. Cfr. LOUIS RENOÛ, *Le valeur du silence dans le culte védique*. J.A.O.S. 69, 1 (1949), p. 11-18.

intérieur présent dans le coeur des créatures est dit avoir la dimension d'un pouce (cf, entre autres, *Śvetāśvatara* 3.13). On peut certes ne voir là qu'une représentation symbolique de la petitesse de l'âme, se référer au passage célèbre du *Mahābhārata* où Yama arrache le petit *poucet* du coeur de Satyavant et le lie pour le tenir en son pouvoir; on peut aussi se souvenir des autres textes upanişadiques où il est question du personnage (*puruṣa*) que l'on voit dans la pupille et qui est le même que celui qui habite dans le soleil, mais n'est-il pas significatif également de montrer que la dite strophe est utilisé dans l'*ātma-yajña* lorsque l'adepte verse un peu d'eau sur son orteil droit⁹ en hommage à son propre *ātman* qui est supposé résider là? Il n'est certes pas possible de décider si le *mantra* en question a été composé pour le rite ou si les liturgistes ont cherché dans le trésor des stances celle qui paraissait s'adapter à ce geste, mais il est certainement fructueux de souligner que la dite strophe n'est pas de la « poésie pure » (si tant est que celle-ci puisse exister dans le *Véda*) mais une formule à valeur rituelle, un verset liturgique.

Ainsi donc ne s'étonnera-t-on pas d'apprendre que la plupart des 268 *mantra* composant la *Chāndogya-Brāhmaṇa* proprement dit se retrouvent dans les *Gr̥hya-Sūtra* des écoles *Gobhila* et *Khādira*, où ils sont cités le plus souvent par simples *pratīka*. On verra dans ce fait un signe de plus de l'étroite solidarité qui existait, dans les milieux où s'opérait l'élaboration des spéculations qui allaient marquer la fin du védisme, entre les *mantra* rituels, les *Gr̥hya-Sūtra* et ce que l'on pourrait appeler la métaphysique des *Upaniṣad*. En réalité celle-ci consistait surtout en ce que Louis Renou appela un jour le méta-ritualisme des auteurs de ces textes. Et, de fait, bien des enseignements qui ont fait la fortune des grandes *Upaniṣad* sont d'abord des réflexions justificatives de pratiques marginales concernant des individus qui se plaçaient en dehors de la norme sociale de leur temps, mais ne concevaient pas pour autant de vivre sans pratiquer un rituel par lequel ils espéraient à la fois s'insérer dans la vie universelle (*l'ātman* cosmique) et lui échapper (car le *saṁnyāsa* est d'abord une voie de salut, une condition de la délivrance).

9. Ce rite est décrit avec précision dans le *Vaikhānasa-Smārtasūtra* (2.18, section *gr̥hya*) et dans la *Prāṇāgnihotra-Upaniṣad* (texte et Trad. de J. Varenne, in *Mahā-Nārāyaṇa-Upaniṣad*, tome 2); mais il est également présenté dans divers autres textes du même type.