

CONVERGENCE D'UN RAISONNEMENT MĪMĀMSAKA
ET D'UN MOTIF POÉTIQUE DE L'ATHARVASAMHITĀ

L'injonction *svādhyāyo 'dhyetavyaḥ* est formulée pour la première fois en *Taittirīya-Āraṇyaka* II,14. Ce deuxième *prapāṭhaka* du TĀ est du reste appelé *svādhyāyabrāhmaṇa* chez les commentateurs: explication théologique du *svādhyāya*.

Nous sommes bien embarrassés pour traduire ce *vidhi*: la tradition indienne, en effet, en fournit deux interprétations très différentes.

1. La première se fonde sur l'identité expressément posée: *svādhyāya* = *brahmayajña*. Le livre II du TĀ énonce la règle qui nous occupe dans un développement consacré au *brahmayajña* et, plus largement, aux cinq *mahāyajña* quotidiens. Ces *mahāyajña* sont décrits en détail dans les *Gr̥hyasūtra* et dans la *Smṛti*, mais la théorie en est formulée déjà dans le TĀ, dans un texte de Śruti par conséquent. Le *brahmayajña* est, comme on sait, un sacrifice qui fait partie du rituel du *gr̥hastha*; il doit être exécuté hors du village, dans la solitude, et consiste en l'offrande d'un *dravya* qui n'est autre que le *brahman*, c'est-à-dire le texte védique, à une *devatā* qui est encore le *brahman*. Plus précisément, le *brahmayajña* est un rite qui comprend un certain nombre d'éléments accessoires, *aṅga*, les circonstances de temps et de lieu, les postures etc., et un élément principal, l'offrande en forme de récitation, le *svādhyāya* proprement dit. Ce qui est notable ici, c'est la solitude du sacrifiant, ou plus exactement son tête-à-tête avec le texte védique: le sacrifice est déconcrétisé à l'extrême, d'autant plus que la récitation peut se réduire à une pure méditation sur le *praṇava*: image, donc, ou esquisse, à l'intérieur même de la vie rituelle du *gr̥hastha*, de ce qui sera le dépouillement des rites chez le renonçant. Comprise à la lumière de ce contexte, l'injonction peut donc être traduite: « on doit réciter la récitation-personnelle », l'élément *sva-* du composé *svādhyāya* désignant la personne propre du sacrifiant, et peut-être déjà, dans ce rite où l'on offre le *brahman* au *brahman*, une façon d'évoquer l'*ātman*. Et toute une tradition indienne, les théoriciens du yoga notamment, comprend le mot *svādhyāya* dans une acception similaire.

2. Les philosophes *mīmāṃsaka*, de leur côté, ont une interprétation toute différente. Pour eux, le mot *svādhyāya* désigne le Veda propre à la *śākhā* védique à laquelle on appartient. Il suffit de consulter le *Mīmāṃsakośa* édité à Wai pour se rendre compte que c'est toujours ainsi que les *Mīmāṃsaka* définissent le *svādhyāya*. L'injonction doit alors être comprise: « il faut apprendre le Veda de sa propre branche védique ». Le changement de sens du mot *svādhyāya* entraîne une acception différente du verbe *adhi I*: non plus « réciter », mais « étudier ». L'élément *sva-* ne renvoie plus à la personne considérée dans son individualité et sa solitude, mais au groupe familial et culturel auquel elle appartient. En outre l'injonction ne concerne plus l'activité rituelle du *gr̥has̥tha*, mais le travail d'apprentissage du *brahmacārin*.

Cette deuxième interprétation s'écarte nettement, selon moi, de la valeur originelle de l'injonction. Mais peu importe en l'occurrence. Ce qu'il faut retenir, c'est que comprise comme on vient de le dire, elle sert de point de départ à toute la spéculation *mīmāṃsaka* et donne le branle à un raisonnement très instructif quant à la relation maître-élève dans le brahmanisme.

Le texte de base, le *Śabarabhāṣya*, et les deux écoles rivales qui se développent à partir de cette exégèse initiale, à savoir l'école de Kumārila et celle de Prabhākara, ont ceci de commun qu'elles cherchent à articuler l'injonction védique *svādhyāyo 'dhyetavyaḥ* sur le premier *sūtra* de Jaimini: *athāto dharmajijñāsā*, « après quoi, donc, le désir de connaître (le Veda) en vue du *dharma* ». Je ne m'attarde pas ici sur la glose qui analyse ce *sūtra* de façon à montrer que le désidératif n'est pas confiné au *jñāna* mais porte aussi, et principalement, sur le *dharma*. Ce que je veux souligner, c'est que les *Mīmāṃsaka* s'interrogent sur ce paradoxe: comment le texte de Jaimini peut-il commencer *ex abrupto* par des mots qui signifient « après quoi donc... » et qui impliquent par conséquent que quelque chose a déjà été dit? L'élément implicite, c'est, nous dit-on, *vedam adhītya* « après qu'on a étudié le Veda ». Après cette étude et en conséquence de cette étude on doit être saisi du désir de connaître le Veda pour en tirer des instructions en vue du *dharma*. Il convient donc de marquer une gradation dans l'étude du Veda: d'abord l'étude littérale, puis l'approfondissement du sens. Le texte de la branche védique à laquelle on appartient doit être assimilé de telle sorte que son contenu soit utilisable pour le rite et soit une source d'inspiration pour une conduite dharmique. Ce n'est pas à dire que le texte védique, pris en lui-même, soit trompeur ou systématiquement obscur: simplement il fourmille de difficultés qui peuvent être résolues par une utilisation judicieuse de l'ensemble des données fournies par le texte, mais qui demeurent insurmontables tant qu'on s'en tient à la simple lecture linéaire, même augmentée de la connaissance des « membres auxiliaires du Veda », des *Vedāṅga*. Seule une exégèse de type *mīmāṃsaka*, justement, peut permettre de trancher les « cas » litigieux. Or un apprentissage de ce genre ne peut être mené à bien par l'élève livré à lui-

même. L'élève doit demeurer auprès de son maître. Et tout le raisonnement vise à montrer: (1) que le texte qui enjoint d'étudier le Veda enjoint implicitement d'approfondir cette étude par l'apprentissage de la Mīmāṃsā, et que le premier *sūtra* de Jaimini est là pour rendre cet implicite explicite; (2) que la règle *vedam adhūya snāyet* doit s'interpréter de telle sorte que le *snāna* terminal ne se produise pas immédiatement après la fin de l'étude littérale, ou bien que ce bain, même si on le prend, ne donne pas le signal du *samāvartana*. De toute façon, que ce soit avant ou après le bain, l'élève doit trouver le temps d'apprendre le *dharma* tiré du Veda, c'est-à-dire en somme la Mīmāṃsā, en restant auprès de son maître. Car non seulement il ne pourrait venir à bout de cette tâche par ses propres forces, mais encore — selon Prabhākara tout au moins — il ne pourrait même pas avoir l'idée de l'entreprendre.

A partir d'ici, Prabhākara développe une pensée qui lui est propre et qui diverge de celle de Kumārila. Prabhākara remarque que l'injonction védique *svādhyāyo 'dhyetavyaḥ* est incomplète. En effet elle ne dit pas qui est le complément d'agent de ce passif d'obligation. C'est-à-dire que le texte ne nous apprend pas qui est l'*adhikārin* de ce *vidhi*. Quelles qualifications faut-il avoir, et de quel *kāma* faut-il être animé pour être concerné par cette injonction? Il faut avoir le désir de connaître le sens du Veda. Mais ce désir ne peut être suscité que par le maître. Et le maître sait quelles qualifications il exige de celui qui aspire à recevoir de lui l'initiation. Dans notre interrogation sur l'élève nous sommes donc renvoyés vers le maître, et c'est dans les instructions relatives à l'enseignement que nous trouverons, dit Prabhākara, de quoi compléter l'injonction relative à l'étude. Sur les devoirs du maître, la Smṛti nous enseigne en effet ceci: *aṣṭavarṣaṃ brāhmaṇam upanayīta* « il doit initier un brāhmane âgé de huit ans », d'une part, formule où le verbe *upa Nī*, employé à l'*ātmanepada*, indique, selon la règle de Pāṇini I,3,36, une conduite que l'on tient pour gagner de la considération; et d'autre part ce texte de Manu II,140: *upanīya tu yaḥ śiṣyaṃ vedam adhyāpayed dvijaḥ / sāṅgaṃ ca sarahasyaṃ ca tam ācāryaṃ pracakṣate*, formule où sont indiqués clairement les qualifications et le désir, donc l'*adhikāra*, du maître: « le brāhmane qui, après avoir initié son élève, lui fait apprendre le Veda avec ses appendices et ses parties ésotériques, celui-là on le considère comme un maître ». Mais comme l'explique le chapitre « Mīmāṃsā » du *Sarvadarśanasamgraha*, l'enseignement, qui est la fonction du maître, ne peut être mené à bien sans l'étude, qui est la fonction de l'élève. L'effort du maître, ou plutôt l'effort pour mériter le titre de maître, ne peut aboutir que si l'effort de l'élève vient à sa rencontre.

Le raisonnement de Prabhākara vise à mettre en lumière l'*adhikārin*, non explicite, de l'injonction d'étudier: c'est là le *prayojya* de son argumentation. Pour atteindre ce but, l'injonction complète dont nous disposons, et qui concerne le maître, fonctionne comme moyen, *prayojaka*. Entre l'injonction incomplète et l'injonction complète à partir de laquelle

on induira le terme manquant dans le première, il y a une relation de *prayukti*: relation dont Prabhākara montre qu'elle doit être soigneusement distinguée de la relation *aṅgāṅgibhāva* d'auxiliaire à principal.

Ne s'agit-il pas, somme toute, d'un truisme, à savoir: pas d'élève sans maître, pas de maître sans élève? Non, car s'il est vrai que le maître et l'élève ont besoin l'un de l'autre, il y a entre eux une dissymétrie: les caractéristiques du maître sont données d'emblée, tandis que celles de l'élève sont à découvrir. A partir de cette dissymétrie se dessine une remarquable dialectique du maître et de l'élève: le maître est là pour l'élève. Le but est donc l'élève, et le maître un moyen. Mais le moyen préexiste au but. Pour faire apparaître le maître dans sa fonction de moyen, pour le justifier dans son rôle de moyen, il faut faire surgir l'élève comme fin de l'activité du maître. Mais puisque le maître a besoin de l'élève, l'élève apparaît d'abord comme un moyen pour le maître, le moyen pour le maître d'être lui-même, ou plutôt d'être ce qu'il prétend être, ou désire être. En tant qu'il est un but, l'élève est donc le moyen d'un moyen.

Ce schéma de la relation, de la solidarité maître-élève, et plus précisément cette idée que le maître a besoin de l'élève pour répondre à sa définition de maître et donc pour être pleinement lui-même, je crois que nous y trouvons une allusion dans un *sūkta* de l'*Atharva-Veda*, l'hymne XI,5 au *brahmacārin*. Cet hymne parle du *brahmacārin*, mais il parle aussi de la plénitude. Il exalte le *brahmacārin* en des termes tout à fait grandioses qui lui confèrent des proportions cosmiques. « Le *brahmacārin* s'avance, mettant en mouvement les deux hémisphères », *brahmacārīṣṇāṁś carati rōdaśi ubhé...* « En lui les dieux trouvent leur concorde »: *tāsmīn devāḥ sāṁmanaso bhavanti...* (1). « Les Pères, la masse divine, les dieux, un à un, suivent le *brahmacārin* »: *brahmacārīṇaṁ pitāro devajanāḥ pīṭhag devā anusāṁyanti sārve...* (2). Et plus loin: « en l'espace d'une journée, il passe de l'océan oriental à l'océan du nord »: *sā sadyā eti pūrvasmād ūttaraṁ samudrām* (6). « Les plantes, ce qui fut et ce qui sera, le jour et la nuit, l'arbre, l'année avec ses saisons, sont nés du *brahmacārin*. Les animaux de la terre et ceux du ciel, ceux de la forêt et ceux du village, ceux qui n'ont point d'ailes et ceux qui en ont sont nés du *brahmacārin* »: *ōśadhayo bhūtabhavyām ahoratré vanaspātīḥ / samvatsarāḥ sahā ṛtūbhīś té jātā brahmacārīṇaḥ / pārthivā divyāḥ paśāva āraṇyā grāmyāś ca yé / apakṣāḥ pakṣīṇaś ca yé té jātā brahmacārīṇaḥ* (20).

Ces formules qui attribuent un rôle aussi prodigeux au *brahmacārin* ont amené les exégètes, et notamment Bloomfield, à voir dans cet hymne une façon bizarre de célébrer le soleil: non sans de bonnes raisons, semble-t-il. Mais il faut prendre en considération d'autres passages de ce même hymne, plus topiques: « de son *tapas* le *brahmacārin* emplit son maître »: *sā ācāryaṁ tāpasā pipartī* (1). Et encore: « quand le maître initie le *brahmacārin* il le place comme un fœtus à l'intérieur de son corps. Il le porte pendant trois nuits dans son ventre, et quand il naît les dieux se rassemblent autour de lui pour le voir »: *ācāryā upanāyamaṇo brah-*

macārīnaṃ kṛṇute gārbham antāḥ / tāṃ rātrīs tistrā udāre bibharti tāṃ jātāṃ drāṣṭum abhisāṃyanti devāḥ (3). Ici, à chercher une métaphore pour le soleil, nous ne pouvons que nous fourvoyer. Nous avons affaire à la description poétique d'un rite réel, la *dīkṣā*, qui lui-même symbolise la naissance qui fait du jeune homme un *dvija* et qui par là-même confère au maître la plénitude à laquelle celui-ci aspire. Il n'y a pas à s'étonner de l'ampleur cosmique attribuée dans cet hymne à l'action du *brahmacārin*. Il suffit de penser au rôle cosmogonique constamment assigné au *brahman* associé au *tapas* (et le *brahman* et le *tapas* sont les deux composantes du *brahmacarya*) pour se rendre compte que ce n'est pas le soleil qui est le sujet du poème et que c'est bien le *brahmacārin* qui est décrit, défini, au moyen de termes qui font penser au soleil, mais pour nous réorienter aussitôt vers le *brahmacārin*. En somme il faut prendre cet hymne pour ce qu'il se donne.

Ce n'est pas le lieu de procéder à un examen détaillé de l'hymne tout entier, et je me hâte de formuler les conclusions générales que je tire des remarques que je viens de présenter.

1. Le *brahmacarya*, entendu comme l'apprentissage du Veda, avec tous les rites et toutes les observances qui l'accompagnent, le symbolisme dont il est chargé et la relation maître-élève qu'il instaure, est au point de départ de la cosmologie de cet hymne védique, de même qu'il est au point de départ de la spéculation mīmāṃsaka, notamment dans la version qu'en présente Prabhākara.

2. En règle générale, la *Pūrvamīmāṃsā* ne prend pour thème de ses discussions et de ses exégèses que la partie du Veda appelée *karmakāṇḍa*, c'est-à-dire les *Brāhmaṇa*. L'exemple dont je viens d'esquisser l'étude montre toutefois que les hymnes, *arthavāda* par excellence, pourtant, peuvent recevoir eux aussi quelque lumière de l'herméneutique mīmāṃsaka. Plus précisément, parmi les hymnes tardifs, il en est qui sont comme l'évocation poétique de rituels et de schèmes théologiques qui ne sont pas très différents de ceux qui constituent la matière des *Brāhmaṇa*. Ceux-là sont susceptibles d'être éclairés par la *Mīmāṃsā*, dans leur structure poétique même (qu'est-ce qui est la métaphore de quoi?), bien que la *Mīmāṃsā* n'y fasse pas référence.

3. Quand nous lisons les hymnes védiques, nous sommes souvent frappés et même heurtés par la hardiesse et pour ainsi dire la violence poétique de ces textes. Cette violence nous paraît plus tolérable, plus assimilable, quand nous interprétons le poème comme un complexe de métaphores renvoyant à autre chose que ce qu'il semble dire, à une signification secrète. Il faut reconnaître que l'exégèse traditionnelle indienne nous entraîne souvent sur cette voie, et que d'autre part nous pouvons beaucoup gagner en faisant apparaître dans un texte plusieurs étages de significations superposées. Mais prenons garde à ne pas perdre d'un côté ce que nous gagnons de l'autre; dans notre empressement à dégager le sens ou les sens ésotériques, tâchons de ne pas nous rendre aveugles au sens littéral ou immédiat.

BIBLIOGRAPHIE

- Taittirīya-Āraṇyaka* = *kr̥ṣṇayajurvedīyaṃ taittirīyāraṇyakam*, Ānandāśramasaṃskṛta-granthāvalīḥ, granthāṅkaḥ 3, Puṇe 1969.
- Atharva-veda* = *Atharva Veda Saṃhitā*, herausgegeben von R. Roth und W. D. Whitney, zweite verbesserte Auflage besorgt von Dr. Max Lindenau, Berlin 1924.
- Prabhākara* = *Byhaṭī* of Prabhākara Miśra on the *Mīmāṃsāsūtrabhāṣya* of Śabarasvāmin with the *Bhāṣyaparīśiṣṭa* of Śālikanātha (*tarkapāda*) ed. by S. K. Kamanatha Sastri, Univ. of Madras 1936.
- Sarvadarśanasamgraha* = *The Sarva-darśana-samgraha* of Mādhavācārya edited... by Prof. Uma Shankar Sharma « Rishi », The Vidyabhawan Sanskrit Granthamala 113, Varanasi 1964.
- Mīmāṃsā-koṣa* = *Mīmāṃsākoṣaḥ*, ed. by Kevalānandasaraswatī, Prājña Pāthashālā Maṇḍala Grantha Mālā, part I-VII, Wai 1952-1966.
- Bloomfield = *Hymns of the Atharva-Veda...* translated by Maurice Bloomfield, Sacred Books of the East, vol. XLII, Oxford 1897.