

ARCHIV FÜR BEGRIFFSGESCHICHTE

BEGRÜNDET VON ERICH ROTHACKER

*Im Auftrage der Kommission für Philosophie und Begriffsgeschichte
der Akademie der Wissenschaften und der Literatur
zu Mainz*

*Herausgegeben in Verbindung mit
Hans-Georg Gadamer und Joachim Ritter †
und Karlfried Gründer*

BAND XXI HEFT 1

SONDERDRUCK

1977



BOUVIER VERLAG HERBERT GRUNDMANN · BONN

Jean-Marie Verpoorten

UNITÉ ET DISTINCTION DANS LES SPÉCULATIONS RITUELLES VÉDIQUES

1.1 La littérature védique se compose pour partie de collections de formules et d'hymnes religieux (*Rgveda-saṃhitā*, 1028 hymnes; *Atharvaveda-saṃhitā*, 730 h.); pour partie de traités qui les commentent dans un sens de plus en plus spéculatif (*brāhmaṇa*, *āranyaka*, *upaniṣad*), enfin de recueils exclusivement techniques qui décrivent des rites variés (*sūtra*). Les écrits de type *brāhmaṇa*, qui sont à la source de cette étude, consistent au point de départ en une glose littérale de formules et strophes empruntées à des fins liturgiques aux *saṃhitā*. Toutefois ce commentaire déborde ordinairement l'explication d'un mot, la mention de la divinité en cause, pour nous fournir des détails liturgiques, des mythes, des controverses, des considérations numériques et symboliques.

Tout ceci se trouve contenu dans plusieurs ouvrages qui s'intitulent nommément *brāhmaṇa*, mais aussi parfois *sūtra* (*Vādhūla-sūtra*), et même *saṃhitā* (*Taittirīya-saṃhitā*, parties en prose). Tout essai de datation globale ou d'arrangement en ordre chronologique s'avérant hasardeux, on suppose que cette littérature a fleuri de 1000 à 600 av.J.-C.

1.2 Le plus massif, le plus remarquable de ces *brāhmaṇa*, mais non le plus ancien, est le *Satapatha-brāhmaṇa*, (*SB*)¹.

Pour peu qu'on soit familiarisé avec son mode de présentation, avec ses développements rituels compliqués et allusifs, avec sa pensée qui associe des entités que la mentalité rationnelle moderne tient d'habitude séparées, on est frappé par la place qu'y occupe le problème toujours ouvert de l'un et du multiple. Car c'est bien lui qu'on retrouve derrière les parures dont le vêtent nos théologiens: l'antithèse continu-discontinu, l'antithèse unité-distinction. C'est cette dernière surtout qui sera examinée ici, à la lumière

¹ Éd. A. WEBER. *The Satapatha-brāhmaṇa in the Mādhyandina śākhā*, Berlin/Londres, 1855 (rééd. Chowkhamba, Bénarès, 1964); trad. anglaise J. EGGELING, Oxford, 1882—1900 = *Sacred Books of the East*, 12, 26, 41, 43, 44 (rééd. Motilal Banarsidass, Delhi, 1972).

de ce qu'en disent le ŚB, et aussi, le cas échéant, d'autres *brāhmaṇa*². Cependant, on ne pourra s'empêcher d'évoquer le continu et discontinu, tant ce couple de notions est solidaire du premier.

De fait, (*vi*)CHID et (*saṃ*)TAN d'une part, *samāna* et *nānā* de l'autre sont souvent côte à côte dans les textes, non seulement védiques, mais aussi plus tardifs³. On a d'ailleurs çà et là évoqué la situation de tel de ces termes dans les oeuvres antérieures et, surtout, postérieures aux *brāhmaṇa*.

1.3 Sera étudiée aussi la paire *eka-nānā*. Ce n'est toutefois pas la seule où *eka* intervienne, car il se doit d'être là aussi pour exprimer:

a. l'unité face à la multiplicité. Il est alors opposé à *bahu*, 'nombreux', ou a un adverbe dérivé, par ex. *bahudhā*. Ainsi le *Rgveda* déjà (\pm 1500 av. J.-C.)⁴ nous apprend que 'ce qui est un (= l'Absolu), les prêtres le nomment de multiples manières'⁵. Bien que les index et les études sur *eka-bahu* dans les textes philosophiques soient rares, tout donne à penser qu'ils y sont bien représentés. C'est en tout cas ce couple qui sert à Śabara (entre le 2e et le 5e s.ap. J.-C.)⁶ pour concilier dans la notion de phrase l'unité du but poursuivi et la diversité des mots employés, cf. 5.3.

b. l'unité, ou mieux l'unicité, face à la totalité. Il est alors opposé à *sarva* 'tout', ou à un adverbe dérivé, par ex. *sarvatra*. Voici, en illustration, un passage du *Mahābhāṣya*, monumental commentaire grammatical et

² Par. ex. l'*Aitareya-brāhmaṇa*, éd. Th. AUFRECHT, Bonn, 1879 (rééd. 1973); trad. anglaise A. B. KEITH, *Rigveda Brāhmaṇas. The Aitareya and Kauṣītaki Brāhmaṇas of the Rigveda*, Cambridge/Mass., 1920 = *Harvard Oriental Series* 25 (rééd. Motilal Banarsidass, Delhi, 1971).

³ Même solidarité entre *saṃtati* et *samāna* chez le philosophe Kumārila (620—680 ap. J.-C.), qui, récusant tout caractère surnaturel à la perception du *yogin*, dépeint sa contemplation comme 'une succession continue (*saṃtati*) de souvenirs s'appliquant au même objet (*samānaviśaya*), sans être interrompue par une pensée divergente', BHATT, *Epistemology of the Bhāṭṭa School of Pūrvamīmāṃsā*, p. 161.

⁴ Éd. Th. AUFRECHT, *Die Hymnen des Rigveda*, 2 vol., Bonn, 1877 (rééd. Wiesbaden, 1968); trad. allemande K. F. GELDNER, Cambridge/Mass., 1951—57 = *Harvard Oriental Series* 33 34 35 36 (index).

⁵ RV I 164 46: *ekam sad viprā bahudhā vadanti*.

⁶ Śabara est le premier grand représentant de l'école „philosophique” *mīmāṃsā*, qui se donne pour tâche de commenter de manière systématique et spéculative les ouvrages védiques de rituel. L'oeuvre de Śabara est une 'glose' (*bhāṣya*) de *sūtra* ('règles') plus anciens attribués au sage Jaimini (\pm 500 av. J.-C.). *Sūtra* et *bhāṣya* édités par KEVELĀNANDASARASVATI, *Mīmāṃsākośa*, 7 vol., Wai (Satara), Prajñā Pathashala Mandal, 1952—66; trad. anglaise G. JHA, *Gaekwad's Oriental Series* 66, 70, 73 (rééd. Baroda, 1973); trad. allemande de I 1 1—5 par E. FRAUWALLNER, *Österr. Ak. d. Wiss., Philos.-hist. Kl., SitzBer. Bd 259, Abh. 2*, Vienne, 1968; larges extraits traduits par M. BIARDEAU, *Théorie de la Connaissance et Philosophie de la Parole dans le Brahmanisme classique*, Paris-La Haye, 1964.

philosophique⁷, que l'illustre Patañjali a donné, au 2e ou au 1er s. avant notre ère, des règles codifiées quelques siècles avant lui par le fondateur de la grammaire sanskrite, Pāṇini. Au cours d'une discussion, Patañjali nous fait remarquer que le dieu 'Indra, qui est unique (*eka*), étant invoqué dans maintes centaines de sacrifices, est partout (*sarvatra*) à la fois"⁸.

Eka et *bahv*, *eka* et *sarva* interviennent naturellement aussi dans les *brāhmaṇa* (par ex. en ŚB V 1 5 14; X 4 3 21), mais ne retiendront pas l'attention ici (sauf la brève mention en 10.6). N'est donc envisagée ci-après que la paire *eka-nānā*, car, en la confrontant avec *samāna-nānā*, on voit *eka* se démarquer discrètement de *samāna*, et s'orienter vers l'expression de l'unité sans parties, qui sera mise à l'honneur par les *Upaniṣad*⁹.

1.4 Au point de départ de notre enquête, la mention de la continuité (*saṃtati*) parmi les objectifs que s'assignent le sacrifice ou certaines de ses opérations. Parfois est précisé l'élément qui doit être continu: les souffles vitaux, les êtres vivants, c'est-à-dire la descendance de l'homme pour qui les prêtres officient. On célèbre tel rite, on profère telle parole sacrale et de telle façon pour la continuité des souffles, des êtres. Ainsi, à un certain moment du sacrifice de *sautrāmaṇī* (ŚB XII 8 2 18), le prêtre-opérateur offre du lait aux jumeaux divins, les Aśvin, puis à Sarasvatī, puis à Indra. Nous avons affaire à 3 oblations distinctes, alors que leur connexion (*bandhutā*)¹⁰ est la même (*samāna*), 5.4, en ce sens qu'elles tendent toutes au même résultat, à savoir la continuité des êtres. Comment matérialiser dans le rite l'unité qu'il cherche à mettre en oeuvre? Ce sera la tâche du prêtre-récitant. Il prononcera sur chaque offrande la formule double obligatoire, 4.1, en prenant soin qu'elle contienne les noms des 3 dieux conjointement, qu'elle soit *samānadevatya*. Ainsi ces derniers seront-ils

⁷ Éd. F. KIELHORN, 3vol., 1880—85 (rééd. ABHYANKAR, Poona, Bhandarkar Or. Research Inst., 1962); trad. anglaise de 419 des 1413 pages de l'éd. KIELHORN par P. S. Subrahmanya SASTRI, 5vol., Tiruchirappalli, 1944—57; trad. allemande de l'introduction par O. A. DANIELSONN, *Zeitschrift d. deutschen morgenländischen Ges.*, 37, pp. 20sv.; et des 85 premières pages de l'éd. KIELHORN par V. TRAPP, thèse, Leipzig, 1933. Trad. franç. des 65 premières pages (avec les commentaires de Kaiyata et Nageśa) par P. FILLIOZAT, Publications de l'Institut Français d'Indologie, vol. 54 I, Pondichéry, 1975.

⁸ *Mahābhāṣya* ad PĀṆINI I 2 64, *Vārtikā* 40 (= éd. KIELHORN, I, p. 243, lignes 9—10).

⁹ Les 14 *up.* les plus anciennes s'échelonnent peut-être du 6ème au 3ème s. av. J.-C. Les 2 premières dans le temps sont la *Bṛhadāraṇyaka-up.* et la *Chāndogya-up.*, éd.-trad. O. BÖHTLINGK, St-Petersbourg, 1889; Leipzig, 1889. On trouvera les autres traduites par P. DEUSSEN, *Sechzig Upaniṣad's des Veda*, rééd. Hildesheim, 1963; en français par L. RENOU et d'autres, Coll. „Les Upaniṣad”, Paris, 1940 sv. Éd.-trad. franç. des 2 premières par E. SENART, Paris, 1930—34.

¹⁰ Sur *bandhutā* et *bandhu*, voir J. GONDA, *Bandhu- in the Brāhmaṇa's*, *Adyar Library Bulletin*, 29, pp. 1—29.

associés aux 3 oblations, bien qu'ils ne reçoivent explicitement qu'une seule d'entre elles. D'autre part, les moitiés de la formule double seront récitées sur le mode *saṃtata*, 'continu'. Autrement dit, le *hotar* ne reprendra pas son souffle entre les deux. Par la première disposition, on accentue l'orientation des 3 actes vers l'unique résultat; grâce à la seconde, on transfère mystiquement à la descendance du patron du sacrifice la continuité du rite. On voit donc que l'objectif du rite conditionne en partie sa structure; on voit aussi que l'unité, la continuité, comme plus tard aussi la distinction, 3.2, découlent autant des aspects verbaux de la liturgie, 6.2sv, que des manipulations et des gestes eux-mêmes.

1.5 Une métaphore usuelle pour dire 'sacrifier' (*YAJ* à voix moyenne) est *yajñāṇi* (*saṃ*)*TAN*, proprement, 'tisser le sacrifice', le déployer comme un tissu à la trame continue. Cette image n'acquiert son sens que si l'on se souvient que les théologiens védiques conçoivent toute réalité comme radicalement discontinue. Ceci est admirablement mis en lumière par L.SILBURN, dans son livre 'Instant et cause. Le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde', Paris, 1955. L'univers védique renferme des actes, des forces, plus que des substances. Dans ce monde dynamique, 3.2 fin, où toute chose côtoie à chaque instant l'évanescence, la stabilité, la continuité sont la préoccupation majeure. Au plan liturgique, les actes sont à leur tour enclos en eux-mêmes, et, de ce fait, voués davantage encore au discontinu. Leur état naturel est d'être juxtaposés, comme la vache et le veau qui attendent sur l'aire sacrificielle d'être immolés (*SB XI 3 1 1*). Que faire pour surmonter leur discontinuité naturelle? On les intégrera à une série, on les associera, on les reliera, comme les 2 animaux précités sont attachés l'un à l'autre par une corde qui est qualifiée de *samāna* d'unifiante', parce qu'elle permet le passage du contigu au continu, d'une collection à une construction, 8.2 fin. Les méthodes d'unification des actes sont diverses. L'une d'elles a déjà trouvé place en 1.4. On envisagera d'abord celles qui confèrent l'unité à un groupe en agissant sur son début et sa fin, puis celles qui portent sur la jonction de 2 ou plusieurs actes entre eux.

(*abhi DHĀ*)

* * *

2.1 Un rite, c'est-à-dire une chaîne d'actes, trouve continuité et unité dans le dernier d'entre eux. La fin du rite est donc décisive, car elle fonctionne comme le noeud qui termine une corde et l'empêche de s'effiloche (*Aitareya-brāhmaṇa I 11 14*). Son début joue le même rôle, sans toute-

fois que nos théologiens requièrent pour lui le même degré d'unité. Dans un sacrifice important, comme l'*agniṣṭoma*, qui dure une journée et comporte une foule d'actes de la part des 16 célébrants, on insiste pour que le commencement et la conclusion soient *samāna*, qu'ils se répondent parfaitement quant aux manipulations, aux officiants, aux divinités invoquées, aux substances oblatoires et aux ustensiles employés (*ŚB* III 2 3 21—22; IV 5 1 2). Cette symétrie des extrémités du sacrifice est donnée comme essentielle. Par elle, les officiants mandatés par le patron du sacrifice (*yajamāna*) connaissent le terme de l'œuvre sainte au moment même où ils l'entament. Ils peuvent „atteler” et „dételer” le sacrifice, en un mot, ils en ont la maîtrise complète. Connaître les termes extrêmes de la chaîne sacrificielle n'est rien d'autre en effet qu'en connaître la totalité¹¹.

2.2 S'il est si important que début et fin du rite soient des vis-à-vis identiques, c'est qu'ils servent de points d'appui à ce qui se déroule entre eux, et que ceci devient grâce à eux une série compacte, continue, un ensemble uni. La nécessaire pluralité se cantonnera plutôt au centre, zone de moindre densité, de moindre résistance, où, du reste, elle est en quelque sorte endiguée par les limites stables. En *ŚB* VIII 2 2 9, qu'on retrouvera en 2.3, Prajāpati, le créateur, fait surgir du centre (*madhyataḥ*) des êtres toujours différents (*anya-anya*).

2.3 L'unité et la symétrie du début et de la fin, gages de continuité pour l'ensemble qu'ils délimitent, concernent non seulement les actes, mais aussi les formules sacrales accompagnatrices. Cinq stances (*Vājasaneyi-saṃhitā* XIV 7)¹² commencent toutes par les mêmes mots. Elles sont *samānaprabhṛti*. Finissant toutes par les mêmes mots, elles sont *samānodarka*, 2.5. Les 2 mots ne signifient pas la ressemblance du début et de la fin d'une même strophe, mais leur identité respective dans 5 strophes successives. Par contre, celles-ci diffèrent (*nānā*) au centre, où apparaît chaque fois un autre nom divin. Pour expliquer cet état de choses, *ŚB* VIII 2 2 9 appelle à la rescousse un mythe de création. Quand le dieu créateur *Prajāpati* engendre, il est assisté de divinités „identiques(?)”, *samāna*, en „tête et en queue”, *purastāt-upariṣṭāt*. En revanche, c'est au centre qu'il produit des êtres toujours différents (*anya-anya*, 2.2). De cette imagerie quelque peu

¹¹ Même idée chez le grammairien PATAÑJALI, *Mahābhāṣya* ad PĀṆINI I 1 71: „Initial et final sont des termes corrélatifs, impliquant une connexion nécessaire avec les éléments intermédiaires . . .” (tr. OJHARA-RENOU, *La Kāśikā-vṛtti* (adhyāya I, pāda 1) traduite et commentée, fasc. 3, Paris, 1967, p. 84). Cf. *Sābarabhāṣya* I 4 13 (24): „Dans une phrase unique, il faut conclure comme on a commencé”.

¹² Date inconnue. Éd. A. WEBER, Berlin, 1852 (rééd. Chowkhamba, Bénarès 1972); trad. anglaise R. T. H. GRIFFITH, rééd. Bénarès, 1927.

flottante, on peut tout de même retenir que la distinction (*nānā*) doit être contenue dans les limites de l'unité; que le *samāna* enserme le *nānā*, pour lui imposer son primat, mais sans l'éliminer. A l'instar de la création générale, la construction du sacrifice, son déploiement continu (*saṃTAN*) par les dieux et les prophètes, requièrent des éléments chantés qui soient *samāna* 'unifiants-unifiés' (*AB* VI 17 3). Selon les contextes, *samāna* renferme une nuance tantôt plus active et dynamique, tantôt plus passive.

2.4 Plus encore que le commencement, la conclusion doit porter la marque du *samāna*, de l'unité. A cet égard, il est significatif qu'on ne trouve pour ainsi dire jamais¹⁸ le mot *nānā*, simple ou en composition, appliqué aux concepts de fin, d'aboutissement. Ceux-ci semblent aux antipodes de la notion de distinction. C'est la récitation clôturant la pose d'une ou de plusieurs briques composant l'autel du feu qui pourvoit l'ensemble (*ātman*) de celui-ci de continuité (*saṃTAN*) et de cohésion (*saṃ-DHĀ*) (*ŚB* VII 1 1 26). Quant au stade initial, il peut être *nānā*, comporter de la distinction. Gardons-nous toutefois d'assimiler celle-ci à de la fragmentation, à de l'isolement. L'état noté par l'adverbe *nānā* se poursuit et s'achève dans les états *samāna* ou *eka*. Loin de s'opposer à eux, il les appelle. En un mot, toute distinction est en puissance d'unité.

2.5 *ŚB* VIII 7 1 3—4 concerne 3 longues strophes de la *Vājasaneyi-saṃhitā*, XIII 25, XIV 6 et 15, que notre *brāhmaṇa* se donne pour tâche de commenter. Elles sont récitées sur les briques dites 'saisonniers', qui entrent dans la construction de l'autel du feu. Commencant par des mots distincts, elles sont *nānāprabhṛti*. En revanche, comme leurs portions terminales sont identiques, elles sont *samānodarka*, 2.3. A nouveau, cette disposition est rapportée à un événement mythique. Lors de leur création, les 'Saisons' (*ṛtu*), les moments articulateurs du temps, qui se succèdent de deux en deux mois, étaient à part, distinctes (*nānā*) et, à ce titre, impuissantes à procréer, c'est-à-dire à constituer des unités temporelles plus longues. Pour s'agréger en une totalité qui aura nom d'année rituelle' (*saṃvatsara*), pourvue de continuité et de cohésion, elles doivent cesser d'être exclusivement *nānā*. Pour cela, elles s'uniront (*samāI*, 6.3, 7.1) aux *rūpa*, aux 'formes'. Le mot *rūpa* fera fortune avec *nāma* ('nom') dans les *Upaniṣad*, 1.3. Avec un sens plutôt péjoratif, il y désignera les facteurs qui introduisent détermination, et donc division, au sein de l'unité primordiale et parfaite du *Brahman*, de l' 'Absolu'. Ici en revanche, les

¹⁸ Exception unique *nānodarka* 'qui a une finale distincte' en *Kāṭhaka-saṃhitā* XX 4. La *KS* est de date inconnue. Éd. L. von SCHROEDER, 3vol. (+ un vol. d'index par R. SIMON), Leipzig 1900—12 (rééd. Wiesbaden, 1972). Pas de traduction.

rūpa apparaissent sous un jour plus positif. Elles contrebalancent la distinction. Grâce à elles, les *ṛtu*, qui débent dans la distinction (*nānāprabhṛti*), retrouvent, au terme, une unité (*samānodarka*). Faut-il voir dans les *rūpa* les volets de l'année rituelle qui se déploient entre deux charnières temporelles (*ṛtu*), et, en quelque manière, rattachent celles-ci l'une à l'autre?

2.6 Malgré tout, le mot *rūpa* et ce qu'il recèle demeurent dans notre texte profondément ambigus. En *ŚB VI 2 1 5—6*, loin de faire contraste avec *nānā* comme ci-avant, *rūpa* semble plutôt le rejoindre du côté de la distinction. On nous dit que Prajāpati offre à 5 divinités distinctes (*nānā*) 5 victimes animales, qui, toutes, sont des incarnations du seul et unique Agni, le feu divinisé. Par ailleurs, le même dieu, pour s'appropriier les formes d'Agni (*agnirūpa*), prononce les paroles: „Je veux immoler ces victimes aux Agni, à Kāma”, mettant donc le mot *agni* au pluriel. Car — ajoute le texte — il envisage les formes d'Agni comme nombreuses (*bahu*). Ce que *nānā* est à la série des divinités, *bahu* l'est à la série des formes du Feu. Distinction et multiplicité convergent ici, comme dans les passages qui accouplent *nānārūpa* et *bahurūpa* pour qualifier les bestiaux et les lieux, 6.5. En tout cas, *rūpa* contribue ici à connoter la pluralité. Mais, dans le composé *ekarūpa* et dans les assez nombreuses phrases nominales dont *rūpa* est le sujet et *eka* le prédicat, le vocable rallie le parti de l'unité. Seul *samāna* n'est jamais soudé à *rūpa*, 7.4.

2.7 En *rūpa* se décèle une pensée en quête d'un matériau de base qui exclut toute division interne, mais sert à constituer des ensembles plus grands, autrement dit, une partie sans partie, un indivisible élémentaire. Pour ce mot, on pourrait prendre en compte ici une définition qui en a été proposée à partir des textes philosophiques postérieurs de Śabara, 1.3: *rūpa*, c'est l'objet en tant que contour, abstraction faite de toute structure intérieure¹⁴. Tout se passe comme si la pensée, dans le mot *rūpa*, s'arrêtait aux limites de l'objet, refusant de détailler plus avant son contenu, pour ne pas sombrer dans la fragmentation à l'infini. Ainsi *rūpa* est-il l'expression d'une démarche unifiante pour l'objet lui-même, mais aussi d'une démarche isolante par rapport à l'environnement. En tant que contour, en effet, l'objet se distingue de ce qui l'entoure. Ultérieurement, la fonction dissociative est passée à l'avant-plan, si bien que *rūpa* n'est peut-être pas étranger au glissement de sens dont il sera question en 7.2, à propos de *nānārūpa*.

¹⁴ BIARDEAU, *Théorie de la Connaissance et Philosophie de la Parole dans le Brahmanisme classique*, p. 189.

3.1 Qu'en est-il à présent des phases intermédiaires du rite? Comment d'abord relier l'un à l'autre 2 rites qui s'ouvrent et se ferment par les noeuds indispensables à leur cohésion interne? Ceux-ci n'enferment-ils pas chaque rite en lui-même, le dissociant de son contexte? Lorsqu'il s'agit d'un segment qui forme un tout, c'est sans importance. Mais, au coeur de cette totalité, ce peut être périlleux de voir renaître le discontinu, non certes entre les actes, mais entre les groupes d'actes. Dès lors, pour les réunir, on déliera le noeud qui ferme le ou les premiers d'entre eux. Telle est l'opération qui se déroule tacitement en *ŚB IX 4 3 15*. Deux oblations s'y succèdent: — un gâteau de riz qui accompagne la victime animale. Il est offert avec des prières dites à haute voix et à la suite de l'injonction: „Récite la prière d'invitation, la sommation”; — une offrande végétale en plusieurs épisodes, qui se fait à voix basse et est précédée de l'injonction: „Récite la prière d'invitation et la prière d'adoration”. Il faut faire de ces deux groupes d'actes bien distincts un ensemble unique. Or chacun des deux s'achève de la même manière. Ce noeud terminal est formé de l'oblation à *Agni Sviṣṭakṛt* et du partage de la portion consacrée. On fera donc sauter ce noeud dans la première opération, celui de la seconde valant pour la paire, étant *samāna*, ‚commun' aux deux. Cette omission aux fins de la continuité acquiert plus de spécificité encore si on la compare à une autre rapportée en *ŚB XIII 2 2 15*. A propos du cheval qui sera immolé avec d'autres victimes secondaires (*paryāṅgya*), lors du célèbre rite royal d'*aśvamedha*, 9.1, le *ŚB* engage une controverse avec des théologiens rivaux sur la question suivante: Faut-il réciter des prières sur les victimes secondaires et sur le cheval? Non, est-il répondu par le *ŚB*, rien que sur le cheval, car, si on récite des prières distinctes (*nānā*) sur les *paryāṅgya*, on les met sur le même pied que lui. Or, le cheval, c'est la royauté, et les victimes secondaires, le peuple. Est-il permis d'égaliser ces deux termes sans bouleverser la hiérarchie sociale? Contrairement donc au cas précédent, l'omission tend à maintenir ici une disparité, une sorte de discontinuité entre deux éléments.

3.2 Comment faire régner dans tel rite ou telle partie de rite cette heureuse combinaison d'unité et de distinction en quoi consiste justement la continuité? Ici les solutions varient. En voici deux. En *ŚB XIII 6 1 4*, au cours de ce même *aśvamedha*, 3.1, on consacre à Agni et à Soma 11 victimes animales. Comme il est impossible de diviser ce chiffre impair et d'allouer aux deux dieux des parts égales, on exécute sur elles un rite

commun' (*samānaṇi karma*). Il faut sans doute entendre par là qu'il n'y a pas deux sacrifices, un pour chaque dieu, mais que gestes et paroles du seul et unique rite valent pour deux destinataires. Pour maintenir quelque part la distinction, on prescrit de dresser 11 poteaux sacrificiels, un par victime. En *SB IX 2 2 2* et 6, telle offrande de beurre est divisée en 16 parties pour correspondre aux 16 parties du corps (*ātman*) de Prajāpati, elles-mêmes réparties en deux fois 8 pour faire pendant aux 8 membres et aux 8 souffles de l'homme. Mais le beurre est puisé les 16 fois avec la même (*samāna*) louche, car membres et souffles font partie d'un même corps (*samāna ātman*), qui fait d'eux un ensemble. En revanche, ce beurre est offert *nānā*, dit le texte, non sans ambiguïté. Il faut comprendre: avec 2 stances distinctes, bien qu'adressées toutes deux au dieu *Viśvakarman*, 'l'Universel Artisan'. Elles valent chacune pour un des deux sous-ensembles à 8 parties. Ainsi introduit-on une distinction (*vidhṛti*) entre le groupe des membres et celui des souffles. Ici, au lieu d'unifier comme en 1.4; 5.2sv, la parole différencie, comme en 1.3 et en *SB X 3 5 2* et 6, où des récitations toujours différentes (*anya-anya*) accompagnent des puisées toujours identiques (*samāna*) qui incombent au prêtre-opérateur. Unité du geste; distinction des mots, voilà l'équilibre assuré. Le terme corrélatif de *samāna* n'était plus ici *nānā*, mais *anya* redoublé. Ce procédé grammatical exprime en sanskrit la répétition. On postulerait donc volontiers pour *samāna* une nuance symétrique de répétition, 8.1. Le concept d'unité renfermerait donc cette note de dynamisme propre à la répétition. Ce qui n'est pas fait pour nous étonner de la part de la pensée védique, 1.5.

* * *

4.1 A côté de prières variées, toute offrande est accompagnée de 2 versets (*mantra*) jumelés: la 'prière d'invitation' (*puronuvākya*), par laquelle on appelle les dieux au sacrifice; la 'prière d'adoration' (*yājya*), par laquelle on offre la substance consacrée. Cette paire est regardée par le *SB* comme une unité, et certains procédés phoniques comme la récitation *saṃtata* 'd'une seule haleine', 1.4, tendent à réaliser ceci dans les faits. Ces stances coordonnées jouent un grand rôle dans la liturgie et les spéculations qui en découlent. Il en a été question au 1.4. Ce sont elles encore qui interviennent ci-après. En premier lieu, elles ponctuent les puisées de *soma* dénommées 'tacite' (*upāṃśu*) et 'rétentrice' (*antaryāma*). Et sur ce point, un autre débat s'engage entre le *SB* et des théologiens rivaux, les *Caraka*. Ces derniers soutiennent que 2 paires de stances différentes

O, tout en restant pareil à lui-même, est associé à une série de particules temporelles t1, t2, t3 etc., toutes distinctes et donc porteuses de nouveauté¹⁸.

4.3 4.1 mettait sous nos yeux divers couples: les prières d'invitation et d'adoration; les puisées de *soma* 'tacite' et 'rétentrice', qui, en 6 passages du livre IV du *SB*¹⁹, constituent un *samāna*, un 'ensemble'; les souffles ingestif et vomitoire, les pré- et postsacrifices, enfin les oblations d'*agnihotra*. C'est à leur propos qu'intervient le mot *samāna*. C'est que les notions d'unité et de distinction sont d'abord appliquées par le *SB* à des paires. A preuve encore *SB* I 6 4 8. Le mélange de lait bouillant et de lait sūri connu sous le nom de *sāṃnāyya* y est, d'une part, qualifié de *samāna*, parce qu'il n'est que du lait et revient exclusivement à Indra. D'autre part, la distinction n'est pas absente (*nānā*), puisque le produit est obtenu à partir de 2 liquides, ce qui peut lui valoir deux noms supplémentaires.

4.4 On a parfois le sentiment qu'il est plus malaisé pour nos théologiens d'amalgamer 3 éléments de même statut, que de réunir le troisième à la moitié du couple formé par les deux premiers. Nouveau détour pour rejoindre la dualité. En *SB* XII 7 2 4—6, trois dieux sont mis en corrélation avec 3 paires de réalités physiques: les Aśvin (les jumeaux divins pris ensemble) avec la vue et l'éclat, Sarasvatī avec l'expiration et la force virile; Indra avec la voix et la force physique. Puis ces paires deviennent des trios par addition respectivement de l'ouïe, de l'inspiration et de l'esprit. Pour assurer le passage de 2 à 3, on ajoute une unité, non aux précédentes prises isolément, mais à la moitié du couple qu'elles forment déjà. Ainsi fait-on apparaître 3 nouveaux *samāna*, l'ouïe rejoignant la vue; l'inspiration, l'expiration; l'esprit (*manas*), la voix (*vāk*). Ainsi maintient-on une fiction de dualité. Même traitement d'une triade chez Śabara 1.3. A propos des 3 offrandes au Feu purifiant, purifié, étincelant (*Pavamāneṣṭi*), le philosophe note que la première est faite séparément, les 2 suivantes en commun²⁰, sans doute au nom du principe qu'on clôture une série par une paire, 9.4.

4.5 La réduction de paires à l'unité se dit encore à l'aide du mot *samāna* dans l'extrait suivant de *SB*, livre XII. 2 2 13sv. Se donnant comme

¹⁸ Cf. BHATT, *Epistemology of the Bhāṭṭa School of Pūrvamīmāṃsā*, pp. 75—76, d'après NĀRĀYAṆA (1560—1656 ap. J.-C.), *Mānameyodaya* I 1 3sv (= éd. tr. anglaise C. KUNHAN RAJA-S.S.SASTRI, Adyar Library Series, n° 105, 2e éd., Madras, 1975, p. 3).

¹⁹ *SB* IV 1 2 3, 18, 20; IV 4 1 4; IV 4 2 10; IV 5 5 12(—13).

²⁰ ŚABARA, *Bhāṣya ad Jaiminīya-sūtra*, XI 4 4 = trad. JHA, III, pp. 2220—21. Passage commenté par D. V. GARGE, *Citations in Śābara-bhāṣya*, Deccan College Dissertation Series 8, Poona, 1952, p. 173.

,l'*upaniṣad* de Proti de Kausambi, fils de Kusurubindi', il expose une théorie liturgique sophistiquée, accessible seulement à une élite de théologiens. Paradoxalement, c'est un novice, Proti, qui expose à un ritualiste chevronné, l'illustre Uddālaka Āruṇi, une conception de l'année rituelle imaginée par son père Kusurubindi, et qui devait à l'époque en surprendre plus d'un. A la question dix fois répétée: „Combien y a-t-il de jours dans l'année (rituelle)?", Proti répond „10", „9", „8", et ainsi de suite jusque 1. Chaque fois le chiffre est expliqué par l'analogie de l'année avec telle entité qui a le même nombre de parties ou de variétés. Dans les réponses qui vont de 6 à 2 — et ce, parce que la structure de l'année sacrificielle le permet — s'ajoute une phrase selon laquelle deux compartiments de la férie, symétriques l'un de l'autre par rapport au jour central (*viṣṣvat*), sont réduits à l'unité (*samāna*). Il est vraisemblable que cet ensemble double s'annexe à son tour, comme troisième élément, le jour central. Toutefois le texte reste muet sur ce point. Forment ainsi un *samāna* le premier et le dernier (le 360e) jours, puis le second et l'avant-dernier, puis 2 groupes de 168 jours de structure analogue, puis le 4e jour avant et le 4e après le *viṣṣvat*, enfin les 3 jours qui précèdent celui-ci et les 3 jours qui le suivent. Notre *upaniṣad* se clôt en proclamant que ce *viṣṣvat* équivaut à la totalité de l'année liturgique. C'est l'occasion pour Proti de délimiter le contenu qu'il enferme dans le mot *eka*, au cours de quelques répliques cruciales que voici: Uddālaka: „Mais (alors) combien y a-t-il donc (de jours dans l'année sacrificielle)?". Proti: „Un (jour)". Uddālaka (s'étonnant): „Rien qu'un jour!". Proti: „Ce (jour = le *viṣṣvat*), c'est le jour-le-jour". Ainsi l'unique *viṣṣvat* équivaut à chaque jour de l'année rituelle et à leur somme. Il est une unité de 360 parties, mais non une totalité insécable. La notion d'ensemble divisible propre à *samāna* est ici étendue à *eka*. Ce pourrait bien être là l'aspect le plus original de la théorie rituelle de Kusurubindi.

* * *

5.1 Nous avons vu 3.2 que le prêtre-opérateur accomplissait une série de puisées semblables (*samāna*) au son de psalmodies toujours différentes (*anya-anya*). Il est comparable au voyageur qui accomplit sa route avec une première paire de chevaux, puis une seconde quand l'autre est épuisée, et ainsi de suite. Ce sont ces coursiers qu'une citation, en *ŚB* XI 5 5 13, qualifie à la fois de *samāna* et de *kāṣṭhabhṛt* „qui porte au but'. Rapprochement d'autant plus significatif qu'il est le fait d'une *gāthā*, d'une „citation', où se condensent une intuition fulgurante et un enseignement de haute portée.

Comment entendre *samāna* en ce contexte? Si les chevaux sont *samāna*, c'est qu'ils vont vers le même but, qu'ils parcourent une route unique. A ce titre, ils cessent d'être divers, isolés. Si nombreuses que soient les bêtes qui se succèdent, il n'y a en quelque sorte qu'un seul cheval. Les individus multiples disparaissent derrière l'unité de leur fonction, qui est d'amener à l'unique but fixé. Ce but (*artha*), nous le retrouvons dans le composé *samānārtha*. Un traité de rituel, l'*Āśvalāyana-śrautasūtra* I 3 18—20²¹, qualifie telle divinité de *samāna* et de *samānārtha*. Comme elle est l'unique destinatrice de plusieurs oblations, elle reparait lors de chacune. Elle est identique pour toutes et donc les unifie. De l'unité qui s'instaure entre les êtres, les choses ou les actes qui concourent au même but découle le corollaire suivant (*ŚB* III 2 3 21—22): si, au cours d'une célébration, un ou des officiants décèdent, d'autres les remplacent sans autre forme de procès, car, suppose-t-on, la communauté du but poursuivi les rend 'identiques' (*samāna*) aux disparus.

But
créatrice
d'unité

5.2 Le bouddhisme transposera cette idée au plan moral. Ce sera même une de ses intuitions fondamentales, mais il l'énoncera sous la forme négative qui lui est chère. La continuité des êtres et des choses — dira-t-il — est factice et frangible, parce qu'elle provient de l'intention, du but poursuivi. Une fois celui-ci éliminé, l'agrégat qu'il fait surgir retourne à l'état originel du discontinu²². Des stipulations des théologiens védiques et des enseignements du bouddhisme nous trouvons un condensé dans une phrase du philosophe français G. TARDE (1843—1904): „La différence des actes successifs qui concourent à une même fin est comme non-existante pour le désir qu'ils se passent de l'un à l'autre”²³. Le *ŚB* fait sienne cette idée à une réserve près. Pour lui, ce n'est pas le désir (*kāma*) qui engendre l'unité. Au contraire il engendre multiplicité et distinction, 2.6, 6.4. C'est la volonté intentionnelle (*artha*), en revanche, qui est au point de départ de toute unification.

5.3. Lorsque les préoccupations grammaticales connaturelles au génie indien auront donné naissance à une littérature, le concept de cause finale unifiante, loin de disparaître, sera repris du rituel et exploité dans ce nouveau cadre. Ce ne seront plus actes et paroles liturgiques qu'on unira dans la poursuite d'une même fin. Ce seront les mots qui s'associeront au sein de la phrase pour pouvoir exprimer le projet unique de celui qui parle.

cause finale

²¹ *Āśvalāyana-śrautasūtra*, éd. RĀMANĀRĀYAṆA VIDYĀRĀTNA, 2vol., Calcutta 1874 = *Bibliotheca Indica* 49; trad. allemande du premier *adhyāya* par Kl. MYLIUS, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 51 (1967), pp. 246 sv; 340sv.

²² L. SILBURN, *Instant et Cause*, pp. 300, 401.

²³ *L'opposition universelle*, Paris, 1897, p. 170.

Parties de son de notation grammaticale

C'est encore la *mīmāṃsā*, cette exégèse philosophique du rituel védique, qui témoigne de l'évolution du rite à la grammaire. Voici comment Jaimini définit la phrase: „Quand il y a unité d'objet, cela fait une phrase. Si on la divisait, (ses parties) auraient besoin de complément”²⁴. Et dans la définition du même objet que nous fournit un commentaire grammatical du 14e s. ap. J.-C., la *Kāśikā-ṛtti*²⁵: „La phrase est une collection de mots ayant le même but”, ne suffirait-il pas de remplacer ‚mots’ par ‚actes’ pour pouvoir aussi écrire ‚rite’ au lieu de ‚phrase’?

Identité de l'acte et du geste comme le

5.4 C'est donc dans le concept de cause finale que se réconcilient souvent les termes de l'antithèse unité-distinction, cette dernière disparaissant, la première apparaissant dans le sillage du but poursuivi. Nous trouvons là l'explication d'une attitude qui, pour courante qu'elle soit dans nos écrits, ne laisse pas de déconcerter: déclarer équivalentes 2 méthodes dont l'une apparaît de prime abord préférable. Tel onguent provenant d'une montagne à 2 pointes est paradoxalement élevé à la dignité de celui qui provient d'une montagne à 3 pointes, car il produit le même résultat bénéfique (*ŚB* III 1 3 12). En *ŚB* V 1 5 21, tel geste ou telle parole sont interchangeables, car leur *bandhu*, note 10, leur ‚connexion’ au résultat, en l'espèce accélérer l'allure et impartir la force aux chevaux lors d'un sacrifice, est identique (*samāna*). Si des *yajus*, des ‚formules sacrales’, ponctuent le même acte, ainsi le fait d'empoigner tel ustensile, leur connexion à cet acte est identique, et ces formules se valent en quelque manière, malgré leurs mots différents, car leur usage est similaire.

5.5 Le conflit unité-distinction peut se résoudre aussi dans le concept de ‚lieu’, monnayé avant tout par les mots *yoni* et *loka*²⁶.

Yoni, c'est le ‚séjour natal’ (*stricto sensu* la ‚matrice’), symbolisé çà et là par les Eaux (*ŚB* VII 4 1 20 commentant *Rgveda* X 17 11). Un *yoni* commun rend 2 animaux jumeaux (*sayoni*), ou, à tout le moins, s'ils ne sont pas nés ensemble, de même sang (*samānayoni*). Si le combattant en char et son cocher sont dits jumeaux en *ŚB* V 3 1 8, c'est qu'ils occupent le même char, qui n'est autre que leur *yoni*.

²⁴ *Jaiminīya-sūtra* II, 1 46: *arthaikatvōd ekaṃ vākyam / sākāṅkṣaṃ ced vibhāge syāt*. Texte traduit et commenté par M. BIARDEAU, *op. cit.* (note 14), p. 202; commentaire par GARGE, *op. cit.* (note 20), p. 160.

²⁵ VAMANA-JAYADITYA, *Kāśikā-ṛtti. A commentary on Pāṇini's grammatical Aphorisms* ed. by Pt Śrī Sobhit MĪSRA, 3e éd., Benarès, 1956 = *Kashi Ser Series* 37. La citation = *Kāśikā* VIII 1 8 reproduite par RENOUE, *Terminologie grammaticale du Sanskrit*, Paris, 1957, p. 271.

²⁶ Mais d'autres lieux, les *diś*, les ‚directions spatiales’ sont porteuses de distinction, 6.5. 6.1.

Loka, c'est le ,monde' céleste ou terrestre. Si certaines mélodies (*sāman*) ont un finale identique (*samāna*), c'est qu'elles mènent au monde céleste qui est *eka* (ŚB VIII 7 4 6). Passage précieux, en ce qu'il renferme le cheminement d'un type d'unité à l'autre, 7.1 fin; 9.4. En revanche, si l'on peut déduire quelque chose de ŚB VIII 5 2 16, le monde terrestre n'est pas *eka*, car il comporte au moins deux éléments, un premier et un dernier, jumelés, à l'instar de la première et de la dernière de 4 dizaines de briques, en un *samāna*.

la fin de
 de ce qui
 bien avec
 les objets de
 plus

* * *

6.1 L'unité peut être le contreponds nécessaire d'une distinction imposée au rite par la nature des choses. Car s'il est indubitable que le rite cherche à modeler le monde ambiant, et peut être considéré comme la cause de tel ou tel fait dans l'univers, il est tout aussi patent qu'il en subit l'influence. Ainsi en va-t-il des nombreux passages relatifs à la construction de l'autel du feu (*agnicayana*). Cette liturgie est privilégiée par le ŚB, qui lui consacre 5 livres sur les 14 qu'il comporte, alors même qu'elle est qualifiée de ,démodée' par un autre texte²⁷. Ceci n'est d'ailleurs qu'un euphémisme pour signifier qu'elle est impraticable en raison même de sa complication. La moindre difficulté n'est certes pas d'agencer correctement les 11.556 briques qui constituent l'autel. Rite théorique donc, mais terrain d'élection pour une théologie qui s'évertue à relier les briques ou les groupes de briques aux différentes parties du corps humain.

6.2 Ces briques font l'objet de 2 opérations connexes: — la pose, l'empilement qui se fait ,séparément' (*nānā*), ou ,en une fois' (*sakṛt*), quand 2 ou plusieurs briques sont posées ensemble. — la consécration et la récitation annexe qui sont ,distinctes' (*nānā*), si des *mantra* divers sont récités sur chaque brique ou groupe de briques, ou si un même *mantra*, au lieu de valoir pour plusieurs briques, est répété sur chacune. Mais s'il s'applique à 2 ou plusieurs briques même entassées une à une, il fait de celles-ci un ensemble, sa formulation étant *samāna* ,commune'. Si les briques représentent des organes doubles comme les testicules ou les 2 dizaines de doigts, voire des entités jumelées comme la vie et le souffle, l'empilement est *nānā*, la consécration *samāna*. Le rituel cherche non seulement à imiter la nature, qui propose en ces parties du corps un modèle d'unité dans la distinction, mais aussi à lui imprimer sa marque. Grâce à lui, les briques, et par elles les organes, deviennent des ensembles. Les doigts sont

consécration
 2 acte par vent
 de
 tel ou tel objet
 les propriétés
 les parties des
 quelle de
 distinction

samānasarṇbandha (ŚB VII 5 2 62); les testicules, *anantarbita* ,sans séparation' (ŚB VII 4 2 24).

6.3. Doigts et testicules sont à classer parmi les extrémités du corps. Les testicules, qui représentent les 2 mondes (ciel-terre), sont, à leur tour, figurés par 2 briques. Toute procédure exécutée sur celles-ci se répercutera donc aux extrémités, aux limites des 2 mondes. Dès lors, si la consécration de ces 2 briques se fait en une fois (*samāna*, ŚB VII 4 2 23), celles-ci se rejoignent (*samāl*), de manière à constituer un *samāna*, un ,ensemble'. Quant aux briques ,aqueuses', elles sont déposées un peu partout aux extrémités de l'autel du feu, de manière à ce que les doigts se trouvent partout aux extrémités du corps (ŚB VII 5 2 62). Au demeurant, les doigts sont, aux yeux de nos auteurs, l'organe le mieux à même de véhiculer les concepts d'unité et de distinction. On vient de voir qu'ils sont *samānasarṇbandha*. Ce mot difficile parce que rarissime, on aimerait le traduire ,associés de manière à former un ensemble'. Cependant si les doigts constituent un groupe unique, ils doivent garder leur autonomie, leur distinction. Il convient donc de surveiller les gestes de la main, quand on mesure l'enveloppe à soma. S'ils sont corrects, les doigts naîtront distincts (*nānājana*); ils seront souples, déliés, ils auront une force graduée (*nānāvīrya*, 8.2 fin). En revanche, si les gestes sont inadéquats, les doigts seront ,soudés' (*sarṇśliṣṭa*), impropres par conséquent à tout mouvement, 7.1, à toute activité (ŚB III 3 2 14—15).

6.4 Les briques ,porte-souffles' sont posées *nānā* ,une à une' (ŚB VII 1 1 26) ou 10 par 10 (ŚB VIII 1 1 6 et 9), tandis qu'une formule consécrationnaire unique réduit la pluralité à l'unité. De cette façon, les désirs (*kāma*), qui sont plutôt du parti de la multiplicité, 5.2, sont ramenés à l'unité (*eka*) de chacune des facultés sensorielles qu'ils alimentent. Et pour attester que tous ces gestes rituels sont soigneusement pesés, l'hypothèse inverse, la formule consécrationnaire distincte pour chaque brique, est envisagée et condamnée, car ce serait désintégrer (*viCHID*) ces mêmes facultés (souffle, esprit, vue, ouïe, parole). Quant au pilon et au mortier enfouis dans les assises de l'autel, ils bénéficient d'une seule et même stance, puisqu'ils forment une unité, mais avec mention de 2 divinités, puisqu'ils sont deux. Même méthode en ŚB XII 7 3 14, où les 2 liquides offerts, le *soma* et la *surā*, tout en étant distincts (*nānā*), bénéficient d'une stance unique (*eka*).

6.5. En revanche, empilement et consécration se font *nānā* pour des briques assimilables aux 2 bras et aux 2 cuisses ou aux *diś* (directions spatiales'), chez qui prédomine la distinction. Mais l'unité est sauvegardée

pour autant que briques ou organes se touchent par leur sommet. Selon *SB* III 2 3 21, les bras sont ,identiques d'aspect et de forme' (*sadr̥śa-sarūpa*), parce qu'on a célébré dans le sacrifice quelque chose de *samāna*. Quant aux ,directions', leur unité s'exprime dans l'ubiquité (*sarvataḥ*) et la contiguité (*samyāñc*) qui leur sont assignées par *SB* VII 3 1 23. Seules, les victimes animales, assimilées à des briques et enterrées dans les assises de l'autel, sont sujettes à des opérations absolument distinctes. Rien pour elles qui mette en oeuvre l'unité. C'est que, pour la pensée védique, elles sont sans partage du côté du multiple (*bahurūpa*), du distinct (*nānārūpa*), de la totalité divisible (*viśvarūpa*), 9.1 fin.

* * *

7.1. Tout sacrifice solennel requiert 3 foyers principaux: l'*āhavanīya*, le *gārhapatya*, le *dakṣiṇāgni*, et 8 foyers secondaires ou reposoirs à feu, les *dhiṣṇya*. Leur allumage, à l'ouverture de l'année sacrificielle (*gavāmayana*), est décrit en grands détails par *SB* IV 6 8. L'*āhavanīya*, parce qu'il est le foyer des dieux, sera forcément commun (*samāna*) aux officiants qui, exceptionnellement, célèbrent ici à leur propre bénéfice, et non en faveur d'un laïc qui les aurait engagés. Le *gārhapatya*, le foyer des hommes, le premier à être allumé, peut l'être par chaque célébrant à part (*nānā*). Mais il faudra, alors, pour le rendre commun,

— soit que tous se rassemblent (*upa-samāl*) autour du feu de l'officiant en chef. Nous retrouvons ici le verbe *samāl* qui était déjà affecté en 2.5, 6.3, à la création du *samāna*.

— soit que tous jettent leurs tisons dans le feu de l'officiant en chef, ou récitent sur ses bâtons à feu une formule qui rendra commune la flamme qui en jaillira bientôt.

Si du *dakṣiṇāgni*, il n'est pas question, les *dhiṣṇya* sont, eux, toujours mentionnés au nombre de 8, car ils incarnent la distinction face à l'unité localisée dans les foyers principaux. Aussi les prêtres, après s'être groupés autour de ceux-ci, se dispersent-ils (*vi-parāl*) pour se rendre chacun à leur *dhiṣṇya* propre. Si les foyers *dhiṣṇya* demeurent distincts (*nānā*) au cours du sacrifice accompli par les hommes, c'est pour ménager à ceux-ci un espace où se mouvoir. N'est-ce pas le rappel implicite d'une idée qui tombe sous le sens sitôt qu'elle est explicite: que le mouvement est toujours solidaire d'une pluralité différenciée. Quant aux dieux, ils se contentent, quand ils sacrifient pour se protéger du mal et pouvoir procréer (rapidement, *kṣipre*, ajoute le texte), d'un unique (*eka*) *dhiṣṇya*, car ils sont au dessus des contingences spatiales. Nous retrouvons ici, en composition,

1) Commun
 2) distinction
 3) autour les feux
 4) feu, on fait
 5) ensemble
 6) les officiants
 7) autour de la

le mot *eka*²⁸. C'est qu'il semble particulièrement de mise quand on parle du monde divin, où règne une unité qui n'a rien d'un agrégat construit, mais est celle d'un tout indivisible. Chez les dieux, rien qui soit *nānā*, *vikṛṣṭa* 'éparpillé'. Tout est 'parfait' *samrddha*. Quant au *samāna*, il se situe, à l'instar des hommes dont il est le lot, à mi-chemin entre la distinction et l'unité sans parties.

7.2. Qu'est-il advenu du trio *eka-nānā-samāna*, et comment se rencontrent en lui tradition et innovation, à quelques 1.500 ans d'intervalle? C'est grâce à des textes proprement philosophiques cette fois que nous pouvons ébaucher une réponse à ces questions. Au fil du temps, en effet, le rituel a cessé de nourrir seul la spéculation. Une réflexion logique et cosmologique est apparue au sein de l'école du *nyāya-vaiśeṣika*²⁹. Parmi ses thèmes de discussion, on trouve celui de la couleur polychrome, qui malgré son objet limité, débouche presque immédiatement sur les questions métaphysiques du tout et de la partie, de l'un et du divers. Pour s'en rendre compte, il n'y a qu'à lire la discussion qu'institue à ce propos Vyomaśiva (\pm 950 ap. J.-C.), auteur d'un sous-commentaire aux *sūtra* ('aphorismes') fondamentaux du système³⁰. A côté des 7 couleurs fondamentales, il en existe une huitième, la 'polychrome', la 'bigarrée' (*citrarūpa*). Elle n'est nullement le produit du mélange des précédentes. Pourquoi cela est-il exclu? Parce que chaque couleur, dans sa distinction (*nānārūpa*), ne peut jamais donner naissance qu'à elle-même. Elle ne peut que se reproduire identique (*samānarūpa*), le bleu n'engendrant que le bleu; le jaune, le jaune, etc. Or, l'existence d'une couleur polychrome étant avérée, celle-ci ne peut émaner que d'elle-même, et, en aucun cas, de la coopération de plusieurs autres coloris. En d'autres termes, elle est une unité sans parties (*ekarūpa*). A la lecture des textes relatifs à ce débat, nous décelons un glissement de sens pour deux des trois termes qui nous occupent. *Nānā(-rūpa)* ne connote plus une distinction d'éléments complémentaires, mais l'isolement, la fermeture en soi-même. A cette déviation, *rūpa* n'est peut-être pas étranger, lui qui recélait, dès le *SB*, une certaine dose de pouvoir

²⁷ *Kāṣhaka-saṃhitā* XX, 10 (*utsanna*).

²⁸ Alors même que *samānadhīṣṇya* existe, cf. *SB* XII 3 5 2.

²⁹ Bonne présentation de ce système de pensée par G. PATTI, *Der Samavāya im Nyāya-Vaiśeṣika-System, Scripta Pontificii Instituti Biblici*, n° 109, Rome, 1955.

³⁰ Les textes illustrant ce débat sont procurés et traduits par O. GROHMA, *Theorien zur bunten Farbe im älteren Nyāya und Vaiśeṣika bis Udayana, Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, 19, pp. 147 sv. On consultera aussi le plus connu des manuels de NV, le *Tārkaśaṅgraha* d'ANNAMBHAṬṬA (fin du 16e s.ap.J.-C.) dans le texte et la trad. franç. de A. FOUCHER, *Le Compendium des Topiques*, Paris, 1949, p. 59.

au sein d'un agrégat, mais l'identité pure et simple, autrement dit ce qui était condamné dans le *ŚB* comme *jāmi*, 4.1. Seul, *eka(-rūpa)* semble avoir maintenu sa signification d'unité sans parties qui s'esquissait dès le *ŚB*.

7.3. En 7.1, nous constatons que les déplacements des prêtres sur l'aire sacrée pouvaient être inspirés par un souci d'unité et de distinction. Celui-ci paraît ailleurs encore, ainsi dans certaines cérémonies où la hutte sacrificielle ne peut rester vide. Si l'un des officiants sort, l'autre rentre. Ainsi évite-t-on, au plan cosmique, une rupture dans la chaîne des mois. Si les 2 prêtres entraient et sortaient ensemble (*saba*), les mois seraient *prthak* 'isolés', le vide de l'aire sacrée s'interprétant comme une discontinuité temporelle (*ŚB* IV 3 1 8—9). Ce serait l'échec de la continuité, de l'unité. Dans ce passage donc, un des seuls du *ŚB* où il soit significatif, *prthak* véhicule l'idée de fragmentation, de coupure. Le danger opposé nous est signalé par la *Taittirīya-saṃhitā* VI 5 3 3—4⁸¹. Si les prêtres se succèdent à l'autel en pénétrant par la même porte, c'est le *jāmi*, 4.1, qui menace. Les saisons sont en passe d'être confondues, faute d'un élément qui permette de les distinguer dans leur ronde incessante. Dès lors, les prêtres entreront par des voies différentes afin de garantir la distinction.

7.4. Certains indices donnent à penser qu'une entité qui est une ou unifiée, qui présente donc un certain degré de continuité, aura, à son tour, une action unificatrice. Ainsi en va-t-il du souffle (*prāṇa*). Rendu continu par l'action sacrificielle, il assure cohésion et unité à l'ensemble corporel (*ŚB* VII 1 1 25). Sous son aspect igné, il rend 'uniforme' (*ekarūpa*) la nourriture 'multiforme' (*nānārūpa*), qui entre en contact avec lui au cœur du foyer sacrificiel. Et celui-ci laisse s'écouler une nourriture dont l'homogénéité est celle de l'eau (*ŚB* IV 2 4 18). Ici l'inverse de la distinction est une forme unique, compacte et insécable. L'eau et le souffle sont des totalités massives qu'on ne peut diviser sans les déchirer; ce ne sont pas des agrégats construits. Ils ne méritent pas pleinement le qualificatif de *samāna*. Au demeurant, prenons acte que *samāna* n'est jamais accolé comme tel⁸² à *rūpa* en un composé du modèle *ekarūpa* etc. Tout se passe comme si

Jāmi le coupure
confondrait
il existe de
entités qui font
le souffle

⁸¹ Éd. A. WEBER, *Indische Studien* 11—12, Leipzig, 1871—72; trad. anglaise de A. B. KEITH, Cambridge/Mass., 1914 = *Harvard Oriental Series*, 18—19 (rééd. Motilal Banarsidass, Delhi, 1967).

⁸² Selon la grammaire de Pāṇini (4.2) VI 3 84, en composition avec *rūpa*, *samāna* est remplacé par *sa*. Mais *sarūpa* n'est malgré tout attesté qu'une fois, en *ŚB* III 2 3 21—22, au sens de 'de forme identique'. La grammaire de P. est éditée, traduite en allemand et expliquée par BÖTHLINGK, Leipzig, 1887 (rééd. Hildesheim, 1967). Elle est éditée et traduite en français par RENOU, 2vol. Paris. École Française d'Extrême Orient, 1966.

les 2 mots se fuyaient, mais on ne voit pas nettement à quoi imputer cette incompatibilité.

* * *

8.1. Une entité peut être aussi biface, incarner l'unité ou la distinction selon l'angle de vue retenu. C'est le cas de la nourriture. Au § précédent, on lui prête des formes distinctes (*nānārūpa*), mais ailleurs, on la qualifie de *samāna* (ŚB VII 5 1 25). D'une manière on ne peut plus suggestive, ŚB X 3 5 6 réunit *prāṇa* et *anna*, nous disant qu'une nourriture toujours différente (*anya-anya anna*) trouve stabilité dans un souffle (*prāṇa*) toujours identique (*samāna*). Ici comme en 3.2 fin, *samāna* fait couple avec *anya* redoublé et donc itératif. L'élément variant est donc solidaire d'un autre, invariant: le souffle, qui peut être répété autant de fois qu'il faut sans perdre son unité interne, sans changer.

Inversement, il arrive à la nourriture d'être facteur d'unité. Chef et troupes qui mangent au même plat (*samāna pātra*) font alliance (ŚB IV 3 3 15). Un aliment commun (*samāna*), gâteau de riz ou viande ovine, est de mise pour restaurer 2 parents ou 2 amis arrivés ensemble (*saha*). Si bien que l'oblation qui nourrit Indra et Agni simultanément est décriée *samāna* 'unique, commune', mais aussi 'unifiante', puisqu'elle associe ses destinataires en un seul ensemble (ŚB I 6 4 3).

8.2. Au lieu de nous présenter une réalité comme *nānā* ou *samāna* selon le cas, un groupe de 4 passages (ŚB I 4 4 8 et 15; II 3 1 17; XI 3 1 1) nous déclare que le couple Esprit (*manas*)-Parole (*vāk*) est à la fois et en même temps *samāna* et *nānā*, deux éléments distincts mais formant un seul ensemble. Nous voici assurément en présence d'une intuition où la pensée rituelle culmine et se dépasse pour nous acheminer vers les spéculations plus abstraites des *Upaniṣad*, sans d'ailleurs que celles-ci fassent écho aux *brāhmaṇa* sur ce point précis. Si unité et distinction convergent en *manas* et *vāk*, c'est à la suite des opérations liturgiques suivantes (ŚB I 4 4 8): une même quantité de beurre est versée en deux fois, 9.3, la première libation correspondant à la tête, c'est-à-dire à la fin du sacrifice; la deuxième à sa racine, à son commencement. Les 2 actes échappent au reproche de *jāmi*, 4.1, et sont distincts, parce que s'intercale entre eux un troisième, le geste d'activer les feux avec un soufflet, et qu'ainsi ils sont établis dans le rapport de premier à dernier. Comme ces offrandes de beurre, Esprit et Parole forment un ensemble où les 2 moitiés sont bien

individualisées (*ŚB* II 3 1 17, *vyāVRT*). Pour qu'elles le restent, on peut encore octroyer à leurs homologues rituelles une force différente (*nānāvīrya*, *ŚB* II 3 1 17).

Jusqu'ici, l'accent portait sur la nécessaire distinction d'abord de 2 libations exécutées à l'aide de la même matière (beurre), ensuite de 2 données immatérielles. En *ŚB* XI 3 1 1, c'est l'unité de ces dernières qui est objet de toute la vigilance. De même que vache et veau cessent d'être contigus, et deviennent solidaires si une corde les unit, 1.5, ainsi Esprit et Parole doivent être complémentaires.

* * *

9.1. Le souci de distinguer inspire encore d'autres démarches rituelles. Deux puisées identiques sont distinguées parce que l'une a lieu avant, l'autre après le lever du soleil. Ainsi 2 souffles toujours jumelés demeureront reconnaissables l'un de l'autre (*vyāKR*) et dotés d'un nom particulier (*ŚB* IV 1 2 11).

Telle formule qui accompagne le versement du soma ne peut consister en la répétition pure et simple des mots 'Tu es la prémice'. Le second énoncé aura la forme 'Tu es la bonne prémice'. Les 2 *mantra* étant distincts, il y aura désormais un sens à les intervertir, à les commuter (*viparyAS*), si le besoin s'en fait sentir (*ŚB* IV 2 2 9).

Au contraire, si l'on est tenu d'exécuter 3 puisées avec une seule stance, il importe que les récipients soient distincts (*ŚB* V 5 4 24).

Pour faire triompher le patron du sacrifice (*yajamāna*) de son adversaire, on rompt l'uniformité du rite (*samānaṅ karma vyāKR*) qui concerne les 2 cuillers sacrificielles. On dépose celle qui représente le *yajamāna* devant, et non à côté de l'autre, qui tient la place de l'adversaire. Ainsi ce dernier a-t-il le dessous (*ŚB* I 8 3 5—6).

Quand on verse une certaine eau de rinçage le long de 3 sillons tracés sur l'autel en l'honneur des 3 dieux *Āp(t)ya*, on prend soin que les filets d'eau ne se rejoignent pas, qu'ils restent distincts (*nānā*). Sinon, il n'est plus possible de discriminer la part de chaque *Āp(t)ya* et d'éviter entre eux un conflit de préséance (*ŚB* I 2 3 5).

L'*āsvamedha*, c'est le sacrifice par un roi, à des fins de prospérité personnelle, d'un cheval, victime principale d'une hécatombe qui voit tomber en même temps que lui une foule de victimes secondaires 3.1. Sans celles-ci, la cérémonie demeure incomplète. Or elles incarnent la multiplicité (*bahurūpa*) et la distinction (*nānārūpa*). On reconnaît donc dans la totalité ici présente un aspect unitaire, le cheval, qui n'assure sa primauté, 3.1, qu'en faisant droit à la pluralité, les autres animaux immolés.

9.2. La distinction des actes rituels qui répond à un besoin de hiérarchiser le corps social se fait jour ailleurs encore.

Pour défendre les privilèges du pouvoir royal, on affaiblira à due concurrence la puissance du peuple, en y suscitant, par l'entremise du rite, la distinction des pensées (*nānācetas*) et le particularisme des opinions (*prthagvādin*) (SB VIII 7 2 3).

Pour maintenir la supériorité des dieux sur les hommes, on s'arrange pour que les gestes mêmes du rituel entérinent une forme de hiérarchie entre eux. Alors qu'un récipient à l'usage des hommes n'est purifié qu'avec de l'eau, celui qu'on emploie dans le service divin est nettoyé, non seulement avec une herbe purificatrice qui tient le rôle de l'eau, mais encore avec une formule. En s'ajoutant, celle-ci fait du traitement réservé aux dieux un traitement de faveur (SB I 3 1 3).

Les dieux et les hommes étant à part (*nānā* SB VII 3 1 10), les *mantra* associés au versement du sable sur leurs foyers respectifs, l'*āhavanīya* pour les dieux, le *gārhapatya* pour les hommes, 7.1, sont non seulement distincts, mais également de longueur différente, le plus long revenant normalement aux dieux. Ce serait par contre agir, à rebrousse-poil' (*viloman*) que de modifier sans raison la nature du vers, quand on passe de la prière d'invitation à la prière d'adoration, 4.1. En SB I 7 3 19, un certain Bhāllaveya est victime d'un accident pour s'y être risqué.

9.3. Pour créer la distinction, on peut aussi faire une opération en deux fois (*ubhayatah*). C'est l'opposé d'une opération faite deux fois, répétée et donc superflue, 4.1, car un acte scindé permet de poser, au sein d'une masse encore indifférenciée, au minimum un premier moment (SB II 2 4 16), un commencement (une 'racine' SB I 4 4 8), puis un second (SB III 4 2 16), une fin (une 'tête', SB I 4 4 8). Ainsi transforme-t-on un bloc massif en un *samāna*, en une unité structurée où se laissent discerner des parties. Certes la distinction en premier et dernier est bien moins tranchée que celle dont il était question en 8.2, 9.1. Elle semble toutefois suffisante. Si, en SB III 2 4 16, une prière est récitée en l'honneur d'*Aditi*, la déesse *bifrons* (*ubhayatahśirṣṇī*), c'est peut-être pour préserver le facteur distinction chez cette énigmatique figure divine qui patronne le début et la fin du rite, contribuant avec d'autres éléments, à les rendre semblables l'un à l'autre et solidaires l'un de l'autre (*samāna* 2.1). En proférant *ubhayatahśirṣṇī*, on lui donne 2 visages. Et cette distinction d'un premier et d'un dernier en même temps que la possibilité de les commuter (*viparyāsa*) est aussi nécessaire que la fonction unificatrice pour qu'*Aditi* puisse promouvoir la continuité.

9.4. On perçoit mieux à présent que, derrière le mot *samāna*, gît toujours une dualité ou une multiplicité. L'unité signifiée par lui, loin d'exclure la multiplicité, la suppose, s'appuie sur elle. Ainsi en *ŚB I 2 1 2*, la fin du sacrifice, en termes anatomiques sa tête, apparaît, comme cette partie du corps, composée de plusieurs éléments, alors même qu'elle devrait être le lieu de toute unité, 2.4. En effet, la tête, en qualité de membre, est formée des os du crâne et du cerveau. En mettant ensemble (*saha*) ces deux choses (*ubhaya*), on obtient un produit unifié (*samāna*), si on en considère la genèse; unique (*eka*), si l'on fait abstraction de celle-ci. Lorsqu'il faut assurer la bonne marche des mois de l'année, on prescrit que la série des coupes de soma qui les représentent s'ouvre et se ferme par deux d'entre elles, puisées simultanément (*saha*), de manière à enserrer l'univers, symbole de pluralité, entre des bornes stables (*ŚB IV 3 1 8—9*), 2.2 et 3. Ici encore l'unité du commencement et de la fin est une unité de construction, de composition.

double unité
 d'opposition
 multiplicité
 d'union

double de
 l'union

9.5. Puisque l'unité découle de la corrélation d'au moins 2 moitiés qui demeurent toujours reconnaissables, on conçoit que, pour les besoins de la correspondance numérique (*saṃpad*, *ŚB V 3 1 10*), et au gré des nécessités rituelles, on passe sans trop de peine de 1 à 2 et de 2 à 1. — En *ŚB V 3 1 8*, un gâteau est offert en l'honneur des dieux jumeaux, les *Aśvin*, dans la maison du cocher royal qui est unique. Or il faudrait bien que les *Aśvin* aient chacun un répondant humain. Qu'à cela ne tienne, on fait figurer, en compagnie du cocher, le combattant en char, 5.5, qui, disparaissant aussitôt qu'apparu, n'est visiblement là que pour assurer la symétrie des mondes humain et divin. — En *ŚB V 3 1 10*, comme le croupier et le veneur royaux ne reçoivent qu'un gâteau pour eux deux, le texte affirme que, tout en étant deux (*dve*), ils deviennent par là une seule (*eka*) personne. — *ŚB X 2 4 8* établit une correspondance entre les 101 parties du corps (*ātman*) de Prajāpati et les 50 briques 'porte-souffles', 6.4, accrues des 50 formules qui leur sont propres. Symétrie imparfaite tant que le 101e élément rituel fait défaut. Or celui-ci sera une dualité. La formule de consécration et la récitation annexe, 6.2, seront chacune et ensemble le 101e et dernier élément.

* * *

double de l'union

10.1 'Distinguer pour unir', telle est la mission que s'assignent les théologiens du *ŚB* et des traités parallèles. L'incorporation de maillons distincts dans une chaîne unique, voilà comment naît la continuité. Et elle

se trouve en pointillé derrière un nombre non négligeable de démarches cultuelles, alors même que ses mentions explicites sont moins fréquentes. Sacrifier, c'est tisser une série continue d'opérations entre 2 bornes qui servent à la fois d'appuis et de limites à ce segment. Le début et la fin du rite doivent former une unité. Ils seront semblables l'un à l'autre, se répondront à tous égards par delà une zone intermédiaire, un centre, qui, par sa consistance propre, les séparera, les distinguera, et permettra ainsi de parer au reproche de *jāmi*, de répétition superflue, 4.1.

10.2. L'unité et la distinction, en s'associant, instituent la continuité du début et de la fin d'un rite, puis, plus largement, de toute dualité. Toutes ces notions interfèrent de diverses façons. Ainsi l'unité d'un sacrifice est mise en péril si sa conclusion n'est pas le reflet fidèle de son début, 2.1. Des strophes successives peuvent se distinguer par leurs mots centraux, 2.3, voire même par leurs mots initiaux, 2.5, mais elles doivent présenter des finales identiques, pour mener au ciel, qui est le lieu de l'unité parfaite, 5.5. D'autre part, il existe des rites communs à deux ou plusieurs briques sacrées qui constituent l'autel du feu, de manière à assurer l'unité des extrémités du corps (doigts, testicules), 6.2, des mondes ou même de certaines forces psychiques comme les désirs, 6.3 et 4. En ces occasions, l'unité recherchée passe par la similitude de 2 ou plusieurs éléments. C'est le terme *samāna* qui leur est appliqué, pour autant toutefois qu'on parvienne à maintenir entre eux une certaine dose de distinction³³. L'unité ne découle pas seulement de ce que deux ou plusieurs entités sont superposables. On peut encore la concevoir comme le pouvoir unifiant de l'élément associé à chacune des parties d'une série, ainsi la louche commune qui sert à des puisées successives, 3.2. On peut aussi parler de l'unité d'une structure qui englobe des constituants distincts, mais complémentaires, ainsi la tête formée des os et du cerveau, 9.4.

10.3. La 'fin' est à entendre non seulement comme la conclusion — ainsi au § précédent — mais encore comme le but. A ce titre aussi, elle est médiatrice d'unité. Quand actes et paroles concourent au même but, ils peuvent s'identifier, s'équivaloir, 5.1, ou simplement s'unir. Des formules de teneur variée, mais accompagnant un même geste, par exemple le fait d'empoigner un ustensile, ont avec ce geste une connexion (*bandhu*) identi-

³³ Si entre 2 actes, il n'y a aucune différence, ils cessent d'être *samāna* pour devenir indiscernables (*jāmi*, 10.9). L'un des deux est inutile et superflu. Entre *samāna* et *jāmi*, il n'y a qu'une différence de degré, et on les trouve parfois ensemble. Ainsi en AB III 47 11 : *jāmi vā etad yajñe kriyate yatra samānībhyaṃ ṛgbhyaṃ samāne 'han yajati*, Il y a répétition superflue dans le sacrifice quand on récite comme adorandes 2 stances identiques le même jour'. Cf. note 15.

que (*samāna*). Elles se valent donc, alors même que leurs mots diffèrent, 5.4. Un même destinataire divin permet de qualifier d'unique (*samāna*) le mélange de lait aigri et de lait bouillant, bien que ces ingrédients aient des natures et des noms distincts, 4.3 fin.

10.4. Plusieurs méthodes s'offrent pour promouvoir unité et continuité dans les zones intermédiaires du rite. — Éviter de faire de telle partie de celui-ci une perfection enclose en elle-même. Au contraire, la rendre rattachable à la suivante en la privant de conclusion, 3.1. — Associer à chaque élément mutant un autre qui se répète toujours identique, 3.2. Auquel cas *samāna* inclut une nuance de répétition et peut faire pendant à des formes sanskrites à valeur itérative, 3.2; 2.2; 2.3.

10.5. Unité et distinction au plan du discours. Lorsque l'unité est concrétisée dans les actes, les gestes, les ustensiles, il incombe à la parole sacrée d'établir une distinction (*vidhṛti*) que la réflexion du théologien, ou la volonté du sacrificiant souhaitent tracer, 4.1. Inversement, les gestes et les substances peuvent être doubles ou multiples, en un mot matérialiser la distinction. Alors une formule unique ou unifiante, 1.4, rétablira les droits de l'unité³⁴, particulièrement s'il s'agit de respecter ou de renforcer les dispositions de la nature ou l'ordre cosmique, 1.4; 5.5; 6.2 et 8.1.

10.6. Entités unifiées et unifiantes. Sont facteurs d'unité et de continuité des réalités comme les souffles, 7.4; 8.1, ou les facultés sensorielles, 6.4. Pour sa part, la nourriture est une et unifiante ou soumise à la distinction selon le point de vue, 8.1. Les Eaux aussi sont dites unes (*eka*) et multiples (*bahu*) par le ŚB VII 1 1 15. La Parole (*vāc*) et l'Esprit (*manas*), quant à eux, sont distincts, mais solidaires dans le cadre d'un même ensemble, 8.2.

10.7. Loin d'exclure la multiplicité interne, l'unité, sous peine d'annihiler la continuité authentique, la réclame — au plan liturgique, où, par exemple, on aime à souligner qu'il y a 2 bénéficiaires pour une seule bénédiction (ŚB III 4 3 18; cf. aussi 9.4); — aux plans anatomique et cosmique, 6.5.

Seuls les bestiaux, 6.5, et les désirs, 6.4, sont placés sans ambages du côté de la multiplicité et de la distinction.

10.8. La différenciation des éléments d'un ensemble s'opère de diverses façons: — en les éloignant l'un de l'autre dans le temps, 4.1, ou dans l'espace, 7.1 et 3; — en intercalant, s'ils sont deux, un troisième entre eux,

³⁴ Ainsi encore dans le *Jaiminīyanyāyamālāvistara*, manuel de *mīmāṃsā* par MĀDHAVA (14e s.ap.J.-C.), XI 4 20 (p.507 de l'éd. GOLDSTÜCKER-COWELL, rééd. Osnabrück, 1970), des germes de riz, qui sont *nānā*, sont battus avec un *mantra* commun (*samantra*).

La parole unique
est unifiée
l'acte de la parole
est chargé
d'un sens
différent

La parole unique
est unifiée
l'acte de la parole
est chargé
d'un sens
différent

8.2; — en ajoutant ou en retirant un facteur à une des deux moitiés d'une paire, pour y introduire une différence, une hiérarchie, 3.1; 9.2. Ainsi élimine-t-on le conflit qui couve dans la coexistence de 2 moitiés de statut égal.

10.9. Deux excès symétriques: *jāmi* et *prthak*. Un excès de ressemblance (*jāmi*), rendant un acte indiscernable du précédent et donc superflu, entraîne confusion et conflit, 7.3; 9.1. Un excès de distinction aboutit à une rupture. Cet état *prthak* naît par exemple quand l'aire sacrale est vide de tout officiant, 7.3.

10.10. C'est parce qu'elle est le matériau de la continuité que la dualité joue un rôle important dans la réflexion du *ŚB*, 4.2; 9.3. Elle est en effet le premier ensemble possible, puisqu'à son propos, on parle pour la première fois de l'unité du tout et de la distinction des parties. Celles-ci diffèrent au moins par leurs positions respectives, l'une étant première, l'autre dernière, 9.3. Quant à la triade, elle s'obtient, non en alignant 3 parcelles identiques, mais en combinant la troisième avec la moitié de la paire originale, 4.4. Ne sont pas rares les jeux de nombre qui réduisent deux ou un chiffre plus grand (360 au 4.5) à l'unité, à moins qu'ils ne scindent l'unité en deux morceaux ou davantage, 9.5. Toute réalité, si massive et homogène qu'elle soit, la terre par exemple, peut être envisagée comme un agrégat, une totalité qui unifie (*samāna*) deux parties distinguées par exemple comme début et fin, 5.5.

10.11 *Samāna* relève donc de l'unité construite, non de l'unité donnée a priori. Celle-ci se dit plutôt *eka*. Et si comme Kusurubindi, dans l'*upaniṣad* qui porte son nom, 4.5, on postule pour ce mot une nuance de divisibilité, on innove à coup sûr, et l'on réserve cet enseignement à des disciples avertis. Au sens usuel, *eka* semble exclure toute partie; il est appliqué aux réalités insécables comme le *puruṣa*, 'l'être (humain?)', la semence (*retas*)³⁵, et celles qui relèvent de la sphère divine, 7.1. Ceci aide à comprendre pourquoi il entre en composition, plus volontiers que *samāna*, avec le mot *rūpa*, en tant que ce dernier pose peut-être une entité comme indivisible, 2.5—7. *Samāna* est, dans le *ŚB*, le chiffre de l'homme et de son activité rituelle. Il tient le milieu entre le *nānā* qui est sa condition, et l'*eka* qui est son modèle. Aussi certaines formules sacrales commencent dans la distinction, font droit au *samāna* dans leur conclusion et acheminent ainsi à l'*eka* du monde divin, 5.5. Mais lorsque le rite aura été évincé comme unique moyen de salut, et qu'il sera concurrencé par la

³⁵ *ŚB* VI 1 1 2—3; *AB* VI 30 6.

recherche d'un absolu se révélant en bloc, le mot *samāna*, perdant sa fonction conceptuelle, sera du même coup privé de beaucoup de ses emplois. La chose est accomplie dans les *Upaniṣad* (600—500 av. J.-C.). Brillant prologue à la philosophie indienne classique, le *Vedānta*, elles empruntent surtout aux *Brāhmaṇa* ce qui s'accorde avec leurs convictions monistes, l'*eka*, le *rūpa*, 2.5. Quant aux valeurs que charriaient *samāna* et *nānā*, elles seront reprises tant par le grand courant hétérodoxe du bouddhisme, 5.2, qui en fera un matériau de base pour sa philosophie, que par les ultra-orthodoxes de la *Mīmāṃsā*, 2.7, 4.2, 4.4, note 34. Ce paradoxe n'est qu'apparent, tant il vrai que, par delà la diversité de ses courants d'idées, le substrat sur lequel l'esprit indien exerce sa réflexion est essentiellement un.

Rainer Specht

MATERIALIEN ZUM NATURRECHTSBEGRIFF
DER SCHOLASTIK

Die scholastischen Naturrechtslehren des Mittelalters und der frühen Neuzeit waren zwar für die Entwicklung der europäischen Jurisprudenz von Bedeutung, müssen aber systematisch eher der Ethik und Moraltheologie zugeordnet werden. Sie sprechen nur am Rand von Zuständigkeiten und Verfahren, weil sie als Instanz prinzipiell nicht irdische Gerichte, sondern den Richter des jüngsten Gerichts im Auge haben, der allzuständig und allwissend ist. Sie bieten Maßstäbe für die sittliche Entscheidung und Selbstbeurteilung von Individuen und für die beratende und urteilende Tätigkeit von Beichtvätern und Seelenführern. Indirekt betreffen sie aber auch das *forum externum*, weil sie zur moralischen Rechtfertigung von Obrigkeit wie Auflehnung verwertbar sind. Sie ermöglichen im innerstaatlichen Bereich einerseits die prinzipielle Rechtfertigung von Obrigkeiten und von Maßnahmen zum Schutz bestimmter Lehren oder Sitten; andererseits nichtinstitutionelle Normenkontrolle (Behauptung der Nichtübereinstimmung menschlicher Gesetze mit dem natürlichen Gesetz) durch Betroffene und ihre politischen Freunde sowie die Qualifizierung einer Obrigkeit als Tyrannis. Im zwischenstaatlichen Bereich ermöglichen Naturrechtslehren die Rechtfertigung von Regierungsmaßnahmen zur Förderung oder Verhinderung von ökonomischer oder ideologischer Kommunikation, zur Maßregelung äußerer Feinde und zur Bestrafung von Besiegten; daß sie aber ebenso gut Kritik an zwischenstaatlichen Maßnahmen begründen können, zeigt das Beispiel der Schule von Salamanca. Das Ausspielen einer Naturrechtstradition gegen eine Vernunftsrechtstradition kann von den geläufigen scholastischen Texten her nicht gerechtfertigt werden. „Natur“ in „Naturrecht“ bezieht sich zunächst auf die natürliche Vernunft des Menschen und wird erst spät auf „Objektnaturen“ (Handlungssachverhalte) bezogen, ohne daß dadurch die Rolle der Vernunft beeinträchtigt würde. „Naturrecht“ und „natürliches Gesetz“ werden in der Regel synonym verwendet. Die heutige Präferenz für „Naturrecht“ hängt u. a. mit der Umdeutung von „Naturgesetz“ durch frühneuzeitliche Physiken zusammen.