

RELIGIONS ET IDENTITÉS COLLECTIVES

Actes du colloque
du centenaire de l'Institut d'histoire des religions

édités par

Guillaume DUCŒUR
Université de Strasbourg

et

Jean-Marie HUSSER
Université de Strasbourg

Université de Strasbourg

2022

RELIGIONS ET IDENTITÉS COLLECTIVES

**Actes du colloque
du centenaire de l'Institut d'histoire des religions
(1919-2019)**

édités par

Guillaume DUCŒUR
Université de Strasbourg

et

Jean-Marie HUSSER
Université de Strasbourg

Université de Strasbourg

2022

Ouvrage publié avec le soutien
de l'Institut Thématique Interdisciplinaire
d'histoire, sociologie, archéologie et anthropologie des religions
de l'Université de Strasbourg

Responsable éditorial

Guillaume DUCŒUR
Professeur d'histoire des religions

Image de couverture

Buddha conversant avec un brâhmane
Gandhâra, II^e-III^e s. ap. J.-C.
© Osmund Bopearachchi

Institut d'histoire des religions
Faculté des Sciences historiques
Palais universitaire
9, place de l'université
67084 Strasbourg cedex

© 2022 Institut d'histoire des religions de l'Université de Strasbourg

ISBN 978-2-9582518-2-6

Qui est le vrai brāhmane ?

Brahmacarya et légitimation identitaire en Inde ancienne

Guillaume DUCŒUR
Université de Strasbourg
UMR 7044 Archimède

Dans la « Section sur le brāhmane » (pā[li] brāhmaṇavagga, s[ans]k[ṛ]t brāhmaṇavarga), clôturant le *Dhammapada* de l'école bouddhique des Theravādin ou l'*Udānavarga* des Sarvāstivādin, à trente-deux reprises, les clausules des strophes scandent, après l'énumération d'actes vertueux et méritoires, l'affirmation suivante : « C'est lui que, moi, j'appelle un brāhmane » (tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ ; bravīmi brāhmaṇaṃ hi tam). Cette déclaration, à la première personne du singulier, est d'autant plus forte dans la tradition bouddhique que celle-ci est mise dans la bouche du Buddha. Ainsi l'auteur des *Strophes sur la doctrine bouddhique* (III^e-II^e s. av. n. è.) redéfinit-il le statut et la fonction de ce qu'il entend par « brāhmane ». Et, dans ce contexte bouddhique, la position sociale du brāhmane ne relève plus ni de l'ascétisme, ni de la lignée, ni même de la classe sociale et donc de la naissance : « Ni par les tresses, ni par le lignage, ni par la classe sociale n'est le brāhmane »¹ et « je n'appelle pas brāhmane celui qui l'est de naissance par sa mère »². La redéfinition bouddhique de l'identité du brāhmane, dans une société au sommet de laquelle se situait la classe sociale brāhmanique, est ici marquante.

Aussi, pourquoi des bouddhistes qui appartenaient au vaste groupe des forçats de l'ascèse ou śramaṇa revendiquaient-ils une telle identité ? Était-ce la simple résultante d'une concurrence religieuse et économique entre brāhmanes et śramanes, deux

¹ Dh[amma]P[ada] 393 : na jaṭāhi na gottena na jaccā hoti brāhmaṇo.

² DhP 396 : no cāhaṃ brāhmaṇaṃ brūmi yonijaṃ mattisambhavaṃ.

catégories du paysage religieux de l'Inde que la chancellerie royale Maurya avait parfaitement distinguées au III^e siècle av. n. è., dans ses édits, par les composés copulatifs « bramaṇasramaṇa- » et « śramaṇabramaṇa- »³ ? Était-ce dû au fait que la moitié de la communauté bouddhique ou saṃgha était elle-même constituée de moines et de nonnes issus de la classe sociale brāhmanique ?⁴ Était-ce parce que le titre de brāhmane était socialement plus prestigieux que celui de śramaṇe ou que l'appellation de bhikṣu, « [religieux-]mendiant » ?

Dans cette détermination identitaire, les bouddhistes n'étaient, par ailleurs, pas les seuls à formuler de telles revendications. Les jaīna śvetāmbara, qui appartenaient à la même mouvance śramaṇique, avaient également, dans leur *Uttarādhyayana-sūtra*, répété à douze reprises la même clause : « C'est lui que, nous, nous appelons un brāhmane » (taṃ vayaṃ būma māhaṇaṃ), le « nous » communautaire se différenciant ici du « je » individuel du Buddha. Pour les jaīnas, on ne peut être un brāhmane par le seul fait de formuler la syllabe om̐ (na om̐kāreṇa bambhaṇo⁵), car, pour ces derniers, ce qui confère le statut de brāhmane est avant tout le brahmacarya (bambhacereṇa bambhaṇo⁶).

Il apparaît donc que la similarité de la structure grammaticale de la clause, tant en pāli⁷ pour le bouddhisme, à la différence de celle en sanskrit, qu'en ardhamāgadhī pour le jaīnisme, laisse à penser que, s'il ne s'agit pas d'un emprunt entre ces deux courants śramaṇiques, cette redéfinition de l'identité du brāhmane pourrait donc provenir d'un fonds commun śramaṇique plus ancien. Cette clause, proche des refrains du *Ṛgveda*, fait en quelque sorte écho

³ Les formes nominales en prākṛt sont multiples : baṃbhanasamaṇa-, bamanaśramaṇa- ; bamhaṇasamaṇa- ; bābhanasamaṇa- ; bāmhaṇasamaṇa- ; bāmhaṇasramaṇa- ; bramhaṇasamaṇa- ; brāmhaṇasramaṇa- ; śamaṇabramaṇa- ; śramaṇabramaṇa- ; samanabaṃbhaṇa- ; samanabām̐bhaṇa- ; samanabābhana- ; samanābambhana-.

⁴ SCHUMANN 1990³, p. 214.

⁵ *Uttarādhyayana-sūtra* 31.

⁶ *Uttarādhyayana-sūtra* 32.

⁷ Également en gāndhārī : tam aho bromi brammaṇa (GāndhārīDhP 1.23).

à l'affirmation conclusive d'un brahmodya, ou joute oratoire de type upaniṣadique, sur le brāhman en tant que Principe suprême.

Dans les milieux bouddhiques, cette revendication du statut de brāhmane passe par un retour aux origines, un rappel des temps anciens durant lesquels, selon l'auteur de la partie versifiée du *Brāhmaṇadhammika-sutta*⁸, les premiers sages inspirés (pā : isi ; skt : ṛṣi) vivaient alors conformément au dharma, au fondement des lois régissant le bon ordonnancement de toute chose. Ces brāhmanes des temps anciens (porāṇānaṃ brāhmaṇānaṃ) avaient leurs organes des sens disciplinés (saññatattā) et pratiquaient un ascétisme rigoureux (tapassino). Ils ne possédaient ni bétail (pasū), ni or (hiraññaṃ), ni richesses (dhāniyaṃ), au sens premier de réserve de céréales, image renvoyant aux ascètes se nourrissant des seules graines tombées à même le sol, à l'instant de la maturation de la graminée, et renvoyant aux āraṇyaka des traités normatifs brāhmaniques tel le *Baudhāyanadharmasāstra* (V^e-IV^e s. av. n. è.), à ces ascètes forestiers de type vaituṣika qui ne prélevaient, pour se nourrir, que ce que la nature leur offrait sans jamais outrepasser l'ordonnancement des choses (ṛta), et qui, selon les témoignages ethnographiques extra-indiens cités par Hérodote (480-425 av. n. è.) à la même époque,

« ... ne tuent rien qui ait une âme, ne sèment rien, n'ont pas coutume de posséder des maisons, se nourrissent d'herbes et ont une graine de la taille d'un grain de millet, dans une cosse, que la terre produit d'elle-même : ils la recueillent, la font bouillir avec la cosse et s'en nourrissent. Si l'un d'eux tombe malade, il s'en va dans la solitude et reste allongé ; et personne ne s'occupe de lui, ni après sa mort, ni pendant sa maladie. »⁹

Selon l'auteur bouddhiste, ce furent de tels ascètes, et personne d'autre, qui, dans les temps anciens, conservèrent le dépôt ou trésor brahmique (brahmaṃ nidhim apālayuṃ), à entendre comme

⁸ Suttapiṭaka, Khuddakanikāya, S[utta]n[ipāta], (2) Cūlavagga, (7) *Brāhmaṇadhammika-sutta*.

⁹ HÉRODOTE, *Histoire* 3.100.

Principe suprême. Cela faisait de ces brāhmanes les dépositaires, en leur propre personne, de ce brāhman, de cette force vitale énigmatique à l'origine de toute chose qui s'impose à tout être humain et de laquelle les brāhmanes sont les médiateurs. En ces temps anciens, continue l'auteur bouddhiste, les brāhmanes consacraient quarante-huit années de leur vie à l'étude du brāhman (brahmacariya) et, surtout, versant dans le feu sacrificiel huile et beurre, ils ne mettaient à mort aucune vache (nāssu gāvo haniṃsu te), et d'ajouter :

« Comme une mère, un père, un frère ou tout autre parent, les vaches sont nos meilleures amies, d'elles proviennent les remèdes et elles procurent moyens de subsistance, force, beauté et bonheur »¹⁰.

Le moment de rupture entre pratiques anciennes et contemporaines, l'instant où la société bascula de l'ordre (dharma) dans le désordre (adharma), est daté et l'auteur affirme donc qu'il eut lieu lorsque des brāhmanes commencèrent à envier les richesses des rois, leurs femmes, leurs ornements, leurs somptueuses demeures, leurs chevaux, leurs chars de guerre et leurs troupeaux de vaches, et qu'ils se rendirent à la cour du roi Okkāka, duquel, des siècles plus tard, descendit la lignée des Śākya, selon les généalogies royales bouddhiques¹¹. Là, ils incitèrent le roi à procéder à de grands sacrifices (assamedhaṃ, purisamedhaṃ, sammāpāsaṃ, vācāpeyyaṃ, niraggaḷaṃ) et, pour ce faire, « le roi tua [les vaches] à l'aide d'une lame » (rājā satthena ghātayi). Aussitôt, les dieux crièrent « Injustice ! » (adhamma), pour ces vaches qui, ni du sabot, ni de la corne, n'avaient fait de mal à personne et qui, paisibles comme le mouton, offraient leur lait via le seau. Dès lors, les brāhmanes ne furent plus des brāhmanes.

Ce récit traditionnel bouddhique, qui a pour finalité de justifier

¹⁰ yathā mātā pitā bhātā aññe vā pi ca nātakā | gāvo no paramā mittā yāsu jāyanti osadhā || annadā baladā c'etā vaṇṇadā sukhadā tathā | (Sn 2.7.13 et 14a).

¹¹ Suttapiṭaka, D[īgha]n[ikāya], (3) *Ambaṭṭha-sutta* 1.16 (P[āli] T[ext] S[ociety], Dn 1.92).

l'identité collective des bhikṣu et bhikṣuṇī, moines et nonnes bouddhistes, dans une société multireligieuse scindée en brāhmanes et śramanes, montre que son auteur considérait que ses contemporains bhikṣu, qui prônaient la non-cruauté (ahiṃsā) envers tous les êtres vivants, demeuraient les seuls à encore observer strictement le dharma à l'égal des brāhmanes des temps anciens. De ce fait, selon lui, les śramanes n'étaient nullement en rupture avec le ṛta brahmique ancestral. Bien au contraire, ils furent les seuls à le retrouver grâce à l'enseignement de l'Éveillé¹² (buddha), puis à le conserver, à la différence des brāhmanes ritualistes, avides de richesses obtenues grâce aux honoraires (dakṣiṇā) versés par le sacrificiant (yajamāna) pour leurs actes sacrificiels (kṛta), et de tous ceux qui se revendiquaient « brāhmane » du seul fait d'être nés de père et de mère issus de la classe sociale brāhmanique que les brāhmanes ritualistes avaient fini par hisser en tête de la société¹³. Nous allons voir qu'il s'agit moins, en fait, d'un retour à une antique rigueur que la continuité d'un mode de vie très particulier, celui du brahmacārin, c'est-à-dire, non pas simplement du religieux chaste ou de l'étudiant du *Veda*, comme l'on traduit trop souvent, mais bel et bien, selon le sens premier du composé nominal, de « celui qui se meut avec/pour le brāhman », qui ne s'occupe, sa vie durant, que du brāhman ou Principe suprême à l'origine de toute chose. C'est donc sur cette identité collective propre au brahmacarya que nous souhaitons ici revenir.

Le composé brahmacārin- est formé de deux termes. Le premier, brāhman-, neutre de genre, est difficilement définissable tant la littérature védique, depuis le *Rgveda* lui-même, offre un champ sémantique étendu. Louis Renou (1896-1966) a montré qu'il est avant tout « activité », « force » qui se manifeste par la parole et la pensée, dans le premier cas, par la formule liturgique prononcée, dans le second par la pensée à énigme consistant à poser des

¹² Le dharma bouddhique se substitua ainsi à la notion de brāhman et finit par devenir le Principe de toute éternité sur lequel tout repose, notamment dans le mahāyāna.

¹³ brāhmaṇo'sya mukham āsīd (R[g]V[eda] 10.90.12a).

corrélations cosmo-religieuses ou brahmodya, soit préétablies au cours de sacrifices solennels, soit libres lors de compétitions entre écoles védiques¹⁴. Dans tous les cas, ce bráhman, reste dangereux, mais, correctement canalisé et manifesté par la parole ou par la pensée, il apporte acuité (tejas) et force ou éclat brahmique (brahmavarcasa). Le second, cārin-, est un adjectif formé sur la racine verbale car-, « se mouvoir », d'où par extension « pratiquer » ou « mener » un certain mode de vie. Un brahmacārin est donc celui qui mène une vie consacrée à cette activité énigmatique qui, dès l'*Atharvaveda*, était déjà considérée comme Principe universel ou suprême à l'origine de toute chose. Ainsi le brahmacarya¹⁵ doit-il être compris comme une mise en pratique de ce bráhman.

Si le *R̥gveda* atteste d'emplois nombreux du terme neutre bráhman, il n'offre pourtant qu'une seule occurrence du composé brahmacārin- dans le dixième maṇḍala : « Le brahmacārin s'affaire à être constamment au service de son groupe. Il devient un membre des dieux »¹⁶. Dans cet hymne, le second membre des dieux est son épouse (brahmajāyā-) qui doit tenir également sa place sur l'aire sacrificielle¹⁷. De fait, c'est l'*Atharvaveda* (11.5) qui conserve une composition exaltant la figure cosmique du brahmacārin¹⁸ et magnifiant le brahmacarya. Outre son initiation auprès d'un précepteur (ācārya) qui l'initie (upanayamāno) et fait de lui un embryon (kṛṇute garbham antaḥ)¹⁹ afin de renaître à une nouvelle vie consacrée au bráhman, le brahmacārin est dit « faire gonfler les mondes » notamment par ses efforts (śramaṇa) et son ascèse (tapasā)²⁰. Bien que le terme śrama-²¹, à partir duquel fut construit celui de śramaṇa en *Taittirīya-āranyaka* 2.7.1, témoigne de l'effort

¹⁴ RENO 1949.

¹⁵ Sur le concept de brahmacarya, voir GONDA 1965, p. 284-314.

¹⁶ brahmacārī carati veṣāḍ viṣaḥ sa devānāṃ bhavaty ekam aṅgam (RV 10.109.5a).

¹⁷ Cf. A[tharva]V[eda] 5.17.

¹⁸ Le terme brahmacārin remonterait donc à la charnière entre l'âge du Bronze final (RV 10.109) et l'âge du Fer (AV 5.17), soit vers 1000 av. n. è.

¹⁹ AV 11.5.3a.

²⁰ AV 11.5.4b. Sur le tapas, voir KAELBER 1979.

²¹ Sur la notion de śrama-, voir BODEWITZ 2007.

physique et mental que le brahmacārin doit accomplir quotidiennement, celui de tapas est attesté, quant à lui, à sept reprises et montre l'importance de l'échauffement ascétique au cours du brahmacarya de type atharvavédique. Il est notoire que le brahmacārin conserve par son tapas l'ordonnancement du ciel et de la terre²². Plus encore, par son tapas, il est le gardien des deux dépôts ou trésors brahmiques :

« L'un de ce côté-ci, l'autre au-delà, sur le dos du ciel, dans le for intérieur, sont déposés les deux dépôts brahmiques, eux deux que le brahmacārin garde par son ascèse. Sachant cela parfaitement, il se fait brāhman pour lui-même »²³.

Ainsi le brahmacārin est par son tapas le gardien des dépôts (nidhi) brahmiques situés, pour l'un, sur le dos du ciel, pour l'autre, dans la caverne du cœur ou for intérieur et qui est probablement à l'origine de ce que sera plus tard la doctrine upaniṣadique de l'ātman-brāhman. Nous retrouvons donc ici la notion même de « dépôt brahmique » que nous avons vu mentionnée dans le *Brāhmaṇadhammika-sutta*, ce trésor de brāhman (brahmaṇ nidhim) gardé par les brāhmanes des temps anciens. L'intervalle chronologique qui sépare l'*Atharvaveda* du *Sutta*, pas moins de six cents ans, atteste que l'auteur bouddhiste connaissait parfaitement ce concept, voire l'hymne atharvavédique, et perpétuait ainsi cette mémoire ancestrale de la conduite ascétique idéaltypique d'un brahmacārin atharvanique, et donc, pour lui, d'un authentique brāhmane.

Plus encore, le brahmacarya et le tapas n'étaient nullement l'affaire des seuls brāhmanes. Un roi pouvait les pratiquer pour défendre son royaume²⁴, un précepteur pour trouver un élève, une jeune femme pour se procurer un mari, un bœuf ou un cheval pour

²² AV 11.5.8.

²³ arvāg anyah paro anyo divas pṛṣṭhād guhā nidhī nihitau brāhmaṇasya | tau rakṣati tapasā brahmacārī tat kevalaṃ kṛṇute brāhma vidvān || (AV 11.5.10).

²⁴ brahmacaryeṇa tapasā rājā rāṣṭraṃ vi rakṣati (AV 11.5.17a).

gagner du fourrage²⁵. De même, les dieux éloignèrent la mort (mṛtyum apāghnata), c'est-à-dire obtinrent l'immortalité, par le brahmacarya et le tapas, tout comme Indra lui-même apporta le ciel aux dieux²⁶. En magnifiant le brahmacarya couplé au tapas, l'auteur en fit le facteur premier de l'obtention ou de la création de toute chose. Le brahmacārin qui a acquis la connaissance du brāhman en tant que Principe universel, qui a acquis un pouvoir supranaturel accède à une nature et à une fonction divines et engendre, nous dit le poète, le brāhman, les eaux, le monde jusqu'à Prajāpati²⁷, le principe créateur lui-même, sous la direction duquel, diront les auteurs de la *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*, tous – deva, hommes et asura – firent leur brahmacarya²⁸.

La période védique post-ṛgvédique, à savoir entre 1000 et 600 av. n. è., fut marquée par l'apogée des écoles ritualistes brāhmaniques et le développement spéculatif de leur savoir (veda). C'est également à cette période que de grands royaumes émergèrent en Inde du Nord tels ceux des Kuru, des Pañcāla, des Kosala ou des Videha. Or, c'est également durant cette période qu'un déplacement du savoir sur le brāhman s'opéra, passant du brahmodya, ou joute oratoire sur le brāhman, préétablie, entre officiants (ṛtvij) et sacrifiant (yajamāna) sur l'aire sacrificielle, à un brahmodya libre entre officiants et non-officiants en dehors de l'aire sacrificielle, tel qu'il apparaît déjà dans les *Brāhmaṇa*, puis dans les *Upaniṣad*. Des rois participèrent eux-mêmes à ces brahmodya. Le roi Ajātaśatru de Kāśi face à Dṛpabālāki, le roi Janaka de Videha face aux brāhmanes des Kuru-Pañcāla et Yajñavalkya, ou encore le roi Pravāhaṇa Jaivali des Pañcāla face à Śvetaketu et son père Gautama sont autant d'exemples de joutes oratoires sur le brāhman conservées dans les plus anciennes *Upaniṣad* comme la *Bṛhadāraṇyaka* ou la *Chāndogya*. On y apprend que Śvetaketu, par exemple, fut

²⁵ AV 5.17.17b-18.

²⁶ AV 5.17.19.

²⁷ AV 5.17.22-24.

²⁸ trayāḥ prājāpatyāḥ prajāpatau pitari brahmacaryam uṣuḥ | devā manuṣyā asurāḥ || (B[ṛhad]Ā[raṇyaka-]U[paniṣad] 5.2.1).

brahmacārin durant douze années – de douze à vingt-quatre ans –, après avoir été envoyé accomplir son brahmacarya par son père afin qu’il ne demeurât pas un brāhmane qui ne l’est que de nom par simple hérédité (brahmabandhu)²⁹. Et encore revint-il de ces douze années d’apprentissage vaniteux (stabdha), ce à quoi son père remédia en lui enseignant ce que les maîtres qu’il avait suivis ignoraient totalement. À l’inverse, ce fut au cours d’un brahmodya que le roi des Pañcāla, Pravāhaṇa Jaivali, enseigna au père de Śvetaketu, le brāhmane Gautama, la doctrine des renaissances jusque-là inconnue des brāhmanes³⁰. Il s’agit du premier témoignage explicite, dans l’histoire de la littérature védique, de cette croyance en la transmigration dont l’origine proviendrait des spéculations et des corrélations cosmo-religieuses des milieux kṣatriya.

Durant cette même période, le brāhmane Yajñavalkya, l’un des maîtres de l’école ritualiste du Yajur Veda blanc (śukla yajur veda), qui vécut à la charnière entre le VIII^e et le VII^e s. av. n. è. et avait eu pour disciple le brahmacārin Sāmaśravas³¹, participa à de nombreux brahmodya en présence de rois. Nous savons que Yajñavalkya eut deux épouses nommées Maitreyī et Kātyāyanī. Si Kātyāyanī possédait le savoir des femmes (strīprajñā), Maitreyī, quant à elle, était une brahmavādinī, une exégète du brāhman ou interprète du *Veda*. Lorsque Yajñavalkya leur annonça qu’il allait dorénavant mener une vie de religieux mendiant (prāvrajya), et qu’il devait donc prendre pour elles des dispositions pour leur avenir, Maitreyī préféra à ses richesses, son savoir libérateur : « De ce qui ne peut me rendre immortelle que ferais-je ? Mais ce que ta seigneurie sait, dis-le-moi. »³². Ce à quoi répondit favorablement Yajñavalkya en lui enseignant son savoir acquis au sujet de la voie menant à l’immortalité (amṛtatva). Que des femmes aient suivi l’enseignement de maîtres, voire participé à des joutes oratoires avec eux, cela est doublement attesté. D’une part, par les textes védiques,

²⁹ Ch[āndogya] U[paniṣad] 6.1.1-2.

³⁰ BĀU 6.2.8.

³¹ BĀU 3.1.2.

³² yenāhaṃ nāmṛtā syāṃ kim ahaṃ tena kuryām | yad eva bhagavān veda tad eva me brūhi (BĀU 4.5.4).

à l'exemple de Vācakanvī qui interrogea Yajñavalkya en lui décochant deux questions énigmatiques dignes d'un brahmodya : « Ce qui, ô Yajñavalkya, est au-dessus du ciel, ce qui est au-dessous de la terre, ce qui est entre le ciel et cette terre, ce qu'on appelle passé, présent et avenir, sur quelle trame tout cela est-il tissé ? »³³ D'autre part, par les récits de voyage des compagnons d'Alexandre le Grand, tel Néarque³⁴, ou bien de l'ambassadeur séleucide Mégasthène³⁵ qui tous notèrent, à la fin du IV^e s. av. n. è., que des femmes philosophaient avec les sophistes indiens et qu'elles aussi s'abstenaient des plaisirs de l'amour, c'est-à-dire que tous demeuraient chastes dans les limites imposées par le dharma propre au brahmacarya. De cette continence sexuelle, le terme même de brahmacarin finira par désigner, dans la littérature brāhmanique et śramanique, l'homme chaste et, celui de brahmacarya, la chasteté, et s'éloignera de son sens premier, à savoir une personne consacrant sa vie au brāhman.

Dans ces milieux de confrontation du savoir, seules les capacités à mettre en corrélation les éléments constitutifs de l'Univers, quels qu'ils fussent, avec la réalité brahmique suprême apportaient la victoire. À la cour des rois, le prix de la victoire se comptait en vaches, au nombre de mille, et lorsque Yajñavalkya se présenta au roi Janaka de Videha, ce dernier lui demanda s'il était venu pour obtenir du bétail (paśūn) ou bien pour des questions résolues de manière subtile (aṅvantāni). Mais, tout comme sur l'aire sacrificielle, chaque brahmodya portant sur la nature et l'origine du brāhman demeurait dangereux. Ainsi, lorsque Śākalya ne parvint pas à répondre à la question posée par Yajñavalkya, malgré les avertissements de ce dernier, et qu'il fut donc incapable de poursuivre les corrélations brahmiques, sa tête éclata³⁶. C'est pourquoi, lors de brahmodya, nombreux furent les compétiteurs qui, interrogés, renoncèrent (uparam-) à poursuivre et gardèrent le

³³ BĀU 3.8.6.

³⁴ STRABON, *Géographie* 15.1.66.

³⁵ STRABON, *Géographie* 15.1.59.

³⁶ tasya ha mūrdhā vipapāta (BĀU 3.9.26). Sur les mises en garde, voir Ś[atapatha] B[rāhmaṇa] 11.4.1.9 ; BĀU 3.6.1.

silence de peur d'en perdre la tête. Il est intéressant de noter que dans l'*Ambaṭṭha-sutta*, des brāhmanes, revendiquant l'idée que les gens appartenant aux trois classes sociales (kṣatriya, vaiśya et śūdra) étaient les serviteurs (paricāraka) des brāhmanes, engagèrent leur héros, le jeune brahmacārin Ambaṭṭha, spécialiste des *Veda* et orgueilleux de ses origines sociales, à jouter contre le Buddha. Mais ce dernier le prévint qu'à la question qui lui serait posée, il lui serait préférable, en cas de doute sur la réponse, de garder le silence, sans quoi sa tête éclaterait en sept morceaux³⁷. À la question du Buddha sur l'origine des Kaṇhāyana et de leur fondateur, Ambaṭṭha, incapable de répondre malgré son savoir acquis de la bouche de ses maîtres dont la lignée remontait à Kaṇhā lui-même, préféra donc demeurer silencieux³⁸.

Lors de tels brahmodya, d'autres s'y risquèrent tel le roi Janaka qui, face à Yajñavalkya, parvint à tisser les bonnes corrélations et qui « depuis lors, [Janaka] devint un brāhmane »³⁹. Le roi Janaka avait ainsi été reconnu spécialiste du brāhman et, par son savoir et ses capacités de controversiste, lui le kṣatriya par excellence, le dépositaire du pouvoir (kṣatra), devint un « brāhmane ». Loin du concept de classes sociales héréditaires telles qu'elles furent énoncées et hiérarchisées pour la première fois dans l'hymne du Puruṣa⁴⁰, il apparaît que, durant la période des *Brāhmaṇa*, *Āraṇyaka* et *Upaniṣad*, les membres des sociétés de langues indo-ārya qui étaient passés par un brahmacarya strict, une vie pleinement consacrée au brāhman, et qui se risquèrent à la confrontation spéculative, pouvaient être investis ou être dépositaires du brāhman. Cela faisait alors d'eux des brāhma-ṇa, des brāhmanes à part entière et indépendants de toute origine sociale héréditaire. Ainsi, dans un récit traditionnel, transmis par l'école ritualiste du Yajur Veda noir (kṛṣṇa yajur veda), il est raconté comment le dieu Indra, kṣatriya par excellence, en vint à se déguiser en brāhmane pour sauver Manu,

³⁷ eva te sattadhā muddhā phalissati (Dn 3.1.20). Ou bien en cent ou mille morceaux, cf. *Milindapañha* 157. Voir SYRKIN 1984.

³⁸ evaṃ vutte ambaṭṭho māṇavo tuṇhī ahosi (Dn 3.1.20).

³⁹ tato brahmā janaka āsa (ŚB 11.6.2.10).

⁴⁰ RV 10.90.12.

archétype du sacrificant ayant une foi (śraddhā) absolue dans l'efficience des rites, qui se vit imposer de sacrifier sa propre épouse par des brāhmanes ritualistes asuriques ou démoniaques. Or, lorsqu'Indra s'interposa, la première question que Manu lui posa fut :

« Qui es-tu ? ». Ce à quoi Indra déguisé répondit : « [Je suis] brāhmane. », et de poursuivre : « Pourquoi donc t'enquiers-tu du père d'un brāhmane ou de [sa] mère ? Si l'on trouve de la science en lui, voilà [son] père, voilà [son] grand-père ! »⁴¹.

La classe sociale ou l'origine familiale ne pouvait alors être un obstacle au brahmacarya et à l'idée même de devenir un brāhmane, un spécialiste du brāhman. Dans la *Chāndogya-upaniṣad*, par exemple, Satyakāma Jābāla qui ne connaissait nullement ses origines familiales (gotra), accomplit finalement son brahmacarya auprès de l'ācārya Hāridrumata Gautama qui reconnut sa franchise, qualité suffisante, selon le maître, pour être brāhmane⁴².

Au sein des écoles ritualistes, comme celle du Yajur Veda blanc, le travail des corrélations entre rites anciens, cosmos et physiologie fut grandement stimulé par la pratique des joutes sur le brāhman ou Principe suprême. À ce titre, Yajñavalkya semble avoir été l'un des grands controversistes de son temps et était connu pour réagir avec caractère contre la rigidité de telle ou telle autre école védique. À des ritualistes rigoristes Caraka qui l'accusèrent d'effectuer un rite à l'inverse des corrélations physiologico-rituelles et qui le maudirent, l'auteur du *Śatapatha Brāhmaṇa* raconte que : « Lui [Yajñavalkya] alors, regardant ses bras, s'exclama : 'Ces deux bras [sont devenus] grisonnants !' Qu'est donc devenue la parole du brāhmane !' »⁴³. Comme le souligna Louis Renou, « on ne peut plus clairement réclamer les droits d'une vieille expérience et regretter le déclin des

⁴¹ katamas tvam asi | brāhmaṇaḥ | kiṃ brāhmaṇasya pitaraṃ kim u pṛchasi mātaram | śrutaṃ ced asmin vedyam sa pitā sa pitāmahaḥ || (*Maitrāyaṇī-Saṃhitā* 4.8.1).

⁴² ChU 4.4.4.

⁴³ sa ha sma bāhū anvavekṣyāha | imau palitau bāhū kva svid brāhmaṇasya vaco babhūveti || (ŚB 3.8.2.25).

mœurs »⁴⁴. Il n'est donc pas étonnant qu'un tel maître, qui avait atteint un âge vénérable, ait fini par s'engager dans le bhikṣācarya, la vie de religieux-mendiant. Dans sa célèbre réplique contre Kahola Kauṣītakeya, Yajñavalkya définit ce qu'est l'ātman – principe passant outre la vieillesse et la mort (jarāṃ mr̥tyum atyeti) –, et conclut sur la démarche et l'identité même d'un brāhmane :

« – C'est pourquoi le brāhmane renonçant au savoir se contenterait de l'ignorance ; il devient alors ascète (muni) par le renoncement au savoir et à l'ignorance ; puis renonçant à la fois et à la non-ascèse et à l'ascèse, il est brāhmane.

– Par quoi est-il vraiment brāhmane ?, le questionna alors Kauṣītakeya.

– Par quoi l'est-il ? rétorqua Yajñavalkya, c'est ce par quoi il est tel. Tout ce qui n'est pas Cela est souffrance. »⁴⁵

Ainsi, pour Yajñavalkya, le véritable brāhmane, celui qui s'est pleinement voué au brāhman, finit par tout quitter et par embrasser la vie de religieux-mendiant (bhikṣācarya > bhikṣu). Ce qui le définit comme brāhmane repose sur le fait qu'ayant dépassé tous les contraires, il a reconnu en lui-même l'ātman-brāhman ou Principe suprême qu'aucune souffrance (ārta) ne peut atteindre. La voie du śramanisme était ouverte, et, en son temps, le fondateur du bouddhisme n'eut qu'à substituer la notion de nirvāṇa à celle de brāhman et énoncer la pratique du chemin médian (madhyamā pratipad) excluant les deux contraires que sont les plaisirs mondains (kāma) et l'épuisement ascétique (klama) pour établir le fondement de sa doctrine (dharma) sotériologique.

Durant la période védique, tous, ritualistes, ascètes forestiers, engagés dans l'araṇyāyana, et controversistes revendiquaient leur appartenance au brahmacarya, une vie entièrement consacrée au brāhman énigmatique et indéfinissable. Dans l'école du Yajur Veda blanc, cette vie pleinement vouée au brāhman débutait par deux

⁴⁴ RENO 1948, p. 83.

⁴⁵ BAU 3.5.1.

déclamations :

« En disant : ‘Je suis venu pour le brahmacarya’, ainsi il s’offre au brāhman. En disant : ‘Que je sois un brahmacārin’, ainsi il se donne entièrement au brāhman. »⁴⁶

Ce fut ce même type de formulation que, selon le sūtra bouddhique theravāda *Ariyapariyesana*⁴⁷, Śākya-muni, l’ascète du clan des Śākya, énonça, avant son éveil, aux ācārya Ālāra Kālāma⁴⁸ et Uddaka Rāmaputta⁴⁹. Plus encore, les milieux śramaniques tant bouddhiques que jainas conservèrent les mêmes formulations védiques : l’expression atharvavédique « brahmacaryaṃ vas- »⁵⁰ pour entrer dans la communauté des religieux-mendiants (bhikṣu), l’association des termes brahmacarya et tapas, ou encore la pratique du brahmodya, longue tradition comme en témoigna encore Xuanzang (602-664) au sujet de l’entrée au monastère de Nālandā⁵¹.

Nous pouvons comprendre dès lors que les śramanes, par l’héritage atharvavédique du brahmacarya, pouvaient prétendre être les authentiques brāhmanes. Bien que le Buddha et le Jina fussent tous deux issus de la classe sociale des kṣatriya, ils n’en demeuraient pas moins des deux-fois-nés (dvija) après avoir étudié durant leur enfance le *Veda* auprès d’un maître, et passé l’initiation védique (upanayana) tout comme les brāhmaṇa et les vaiśya. Ils menèrent donc une vie de brahmacārin, se vouèrent à la controverse, et

⁴⁶ brahmacaryam āgām ity āha brahmaṇa evaitad ātmānaṃ nivedayati | brahmacāry asānīty āha brahmaṇa evaitad ātmānaṃ paridadāty | (ŚB 11.5.4).

⁴⁷ Suttapiṭaka, M[ajjhima] n[ikāya], (26) *Ariyapariyesana-sutta*.

⁴⁸ « Je désire, ô ami Kālāma, pratiquer le brahmacarya selon cette doctrine et cette discipline (icchāmaham āvuso Kālāma imasmiṃ dhammavinaye brahmacariyaṃ caritun’ti) », Mn 26 [PTS, p. 163].

⁴⁹ « Je désire, ô ami, pratiquer le brahmacarya selon cette doctrine et cette discipline (icchāmaham āvuso imasmiṃ dhammavinaye brahmacariyaṃ caritun’ti) », Mn 26 [PTS, p. 165].

⁵⁰ AV 7.109.7.

⁵¹ « [Parmi] ceux [qui sont venus] d’autres pays, de différentes régions pour discuter, débattre et questionner, beaucoup s’inclinent [face aux] questions difficiles et retournent [chez eux] (殊方異域欲入談議門者 詰難多屈而還) », T. 2087.51.923c.26.

recherchèrent les moyens de parvenir à l'amṛtatva, la non-mortalité. Leur mode de vie s'enracinait dans la longue tradition védique du brahmacarya et du brahmodya. Comme l'avait parfaitement saisi Louis Renou, « à bien des égards, même quand il prend l'antithèse, Yajñavalkya est le maître à penser et à dire du Buddha »⁵². Nous pouvons comprendre, dès lors, pourquoi les premières générations de religieux-mendiants (bhikṣu) qui accomplirent leur propre brahmacarya auprès du Buddha ou du Jina aient revendiqué cette identité collective propre aux brahmacārin et se soient considérés comme les vrais brāhmanes à l'égal de ceux des temps anciens. Ainsi, Sunita, ce hors-caste qui devait même se cacher afin que son ombre ne vînt à toucher quelque brāhmane de naissance et qui devint, par la suite, l'un des grands disciples du Buddha, put déclamer ouvertement :

« Par le tapas, par le brahmacarya,
par la maîtrise de soi et par la discipline,
voilà par quoi on devient un brāhmane.
Tel est le brāhmane le plus éminent. »⁵³



Références bibliographiques

BODEWITZ 2007

Hendrik Wilhelm Bodewitz, « The special meanings of śrama and other derivations of the root śram in the Veda », *Indo-Iranian Journal* 50/2, p. 145-160.

GONDA 1965

Jan Gonda, *Change and Continuity in Indian Religion*, The Hague, 1965.

⁵² RENOUE 1948, p. 89, note 1.

⁵³ tapena brahmacariyena saṃyamena damena ca | etena brāhmaṇo hoti etaṃ brāhmaṇam uttaman ti || (*Theragāthā* 631).

KAELBER 1979

Walter Kaelber, « Tapas and purification in early Hinduism », *Numen* 26/2, p. 192-214.

RENOU 1948

Louis Renou, « Les relations du *Śatapathabrāhmaṇa* avec la *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* et la personnalité de Yajñavalkya », *Indian Culture* 14/3, p. 75-89.

RENOU 1949

Louis Renou, « Sur la notion de brāhman », *Journal asiatique*, p. 7-46.

SCHUMANN 1990³

Hans Wolfgang Schumann, *Der historische Buddha : Leben und Lehre des Gotama*, München.

SYRKIN 1984

Aleksandr Syrkin, « Notes on the Buddha's Threats in the Dīgha Nikāya », *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 7/1, p. 147-158.

Table des matières

| | |
|--|-----|
| Jean-Marie HUSSER | |
| Religions et identités collectives, une introduction | 1 |
| | |
| Guillaume DUCŒUR | |
| Cent ans d'histoire des religions à l'Université de Strasbourg | 21 |
| | |
| Corinne BONNET | |
| Faire communauté sous le regard des dieux. Les inscriptions votives comme traces mémorielles | 57 |
| | |
| Arnaud BROTONS | |
| L'usage des morts et des rebelles par la royauté dans le Japon de Heian | 73 |
| | |
| Guillaume DUCŒUR | |
| Qui est le vrai brāhmane ? Brahmacharya et légitimation identitaire en Inde ancienne | 99 |
| | |
| Françoise DUNAND | |
| Les Grecs en Égypte, un problème d'identité ? | 115 |
| | |
| Michel HUMM | |
| L'identité troyenne dans les cultes publics romains pendant la période républicaine | 153 |

| | |
|--|-----|
| Jean-Marie HUSSER | |
| Le temple de Jérusalem, révélateur des enjeux de l'identité juive dans la crise maccabéenne | 203 |
| | |
| Damien KARBOVNIK | |
| Le New Age, matrice d'un rapport au monde renégocié en modernité tardive ? | 229 |
| | |
| Kyong-Kon KIM | |
| Le pouvoir royal coréen et l'identité bouddhique. L'exemple du roi bouddhiste Sejo dans la dynastie confucéenne Chosŏn | 265 |
| | |
| Thierry LEGRAND | |
| À propos de l'identité d'une communauté juive ancienne : la <i>Règle de la Communauté</i> (1QS) | 311 |
| | |
| Francesca PRESCENDI | |
| La <i>religio</i> comme élément de cohésion identitaire dans le discours des Romains | 337 |
| | |
| Anne-Caroline RENDU-LOISEL | |
| « Seuls les rites écrits sont nôtres ! » Religion et pouvoir en Mésopotamie | 365 |
| | |
| Natale SPINETO | |
| Fête et identité en Grèce. Les Grandes Dionysies | 387 |
| | |
| Pierre-Brice STAHL | |
| Le hall de Freyja. Mythologie et constitution de l'identité danoise au XIX ^e siècle | 407 |

| | |
|---|-----|
| Philippe SWENNEN Arjuna et Rāma, enfants tardifs d'Aditi | 437 |
| Michel TARDIEU Panurge et les Turcs | 459 |
| Table des matières | 493 |



Ce volume rassemble une série de contributions présentées lors du colloque célébrant le centenaire de l'Institut d'histoire des religions, créé à l'Université de Strasbourg en 1919, et portant sur les identités collectives qui se définissent et se disent à travers un ensemble de symboles relevant du discours (récits nationaux, mythes de fondation, épopées, historiographie, doctrines), des comportements (rituels, règles morales, pratiques communautaires), de l'esthétique (images, architecture, symboles graphiques) et des institutions.

La religion étant par nature matrice de sens et productrice de symboles, l'intervention du facteur religieux dans les identités collectives s'observe à toutes les périodes historiques et dans tous les types de sociétés. Par sa fonction symbolique donc, par sa puissante capacité d'intégration, mais aussi par sa propension à l'exclusion, la religion se trouve inévitablement impliquée dans la plupart des processus identitaires. La contribution de l'histoire des religions à la réflexion sur ces questions apparaît donc utile, et si elle impose le recul d'un temps parfois très long, nous sommes d'avis que la perspective ainsi ouverte n'en sera que plus éclairante.

Ont contribué à ce volume Corinne BONNET, Arnaud BROTONS, Guillaume DUCŒUR, Françoise DUNAND, Michel HUMM, Jean-Marie HUSSER, Damien KARBOVNIK, Kyong-Kon KIM, Thierry LEGRAND, Francesca PRESCENDI, Anne-Caroline RENDU-LOISEL, Natale SPINETO, Pierre-Brice STAHL, Philippe SWENNEN et Michel TARDIEU.

Histoire, sociologie, archéologie et anthropologie des religions | HiSAAR

Les Instituts thématiques interdisciplinaires
de l'Université de Strasbourg & CNRS & Inserm
dans le cadre de l'Initiative d'excellence