

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT DE CIVILISATION INDIENNE

SÉRIE IN-8°

FASCICULE 13

LA
MAHĀ NĀRĀYAṆA UPANIṢAD

ÉDITION CRITIQUE, AVEC UNE TRADUCTION FRANÇAISE,
UNE ÉTUDE, DES NOTES ET, EN ANNEXE,

LA PRĀṆĀGNIHOTRA UPANIṢAD

PAR

JEAN VARENNE

TOME SECOND

ÉTUDE, TABLES, INDEX ET APPENDICES

Ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique

PARIS
ÉDITIONS E. DE BOCCARD
1, RUE DE MÉDICIS, 1

1960

I

PRÉSENTATION

1. L'ouvrage qui va retenir notre attention est connu dans la tradition sanskrite sous plusieurs noms : on le désigne parfois comme Yājñiky-Upaniṣad, en raison, explique Sāy[ana], de l'importance considérable des sections proprement rituelles qu'il contient ; mais, plus souvent, on se réfère au poème en l'honneur de Nārāyaṇa qui constitue sa 13^e section, en le nommant : Mahā-Nārāyaṇa°, Bṛhan-Nārāyaṇa°, ou tout simplement : Nārāyaṇa-Upaniṣad.

Cette dernière appellation présente le grave inconvénient de permettre une confusion avec un autre texte portant le même nom, Up[aniṣad] mineure, de type sectaire ; on remarquera à ce propos, que l'édition de Bombay (*One hundred and eight Up.*)¹ n'hésite pas à donner consécutivement, et sous le même titre, les deux ouvrages cependant parfaitement hétérogènes. De même les colophons de l'édition de Poona disent « *nārāyaṇopaniṣadi [prathamo'nuvākāḥ]* » mais l'équivoque ici n'est pas à craindre puisque l'on précise à chaque fois « *taittirīyāranyaka-daśama-prapāṭhake* ».

2. C'est l'occasion de signaler que notre Up. se présente de trois façons différentes :

a) comme dixième Livre du T[aittirīya]-Ā[raṇyaka],

b) comme Upaniṣad autonome, mais relevant du Yajur-Veda Noir,

c) comme Upaniṣad rattachée à l'A[tharva]-Veda, chacun de ces trois aspects d'un seul et même texte étant l'occasion d'une recension particulière que l'on nomme :

a) la première, recension « *dr[āvidienne]* » (*drāviḍānām pāṭhaḥ/Sāy.*)

b) la seconde, recension « *ān[dhra]* » (*āndhrānām pāṭhaḥ/Sāy.*)

c) la troisième, recension « *āth[arvanique]* » (inconnue de Sāy.)

(1) Cet inconvénient a été supprimé dans la nouvelle édition de cet ouvrage (*One hundred and twenty Up.*).

On remarque immédiatement la solidarité de *a*) et *b*) par rapport à *c*) : tous deux relevant de la même école (*śākhā*) védique et d'implantation méridionale comme il se devait pour des textes Taittirīya. Quant à *c*), comme l'a montré Zimmermann (p. 62), ce n'est qu'une variante de *a*) : on est vraisemblablement en présence du phénomène fréquent de l'annexion d'un texte upanişadique à l'Atharva-Veda à seule fin de « rehausser en dignité le Quatrième Veda » (L. Renou, *Écoles védiques* 10). Sāyaṇa, enfin, parle d'une recension *Karṇāṭaka* (encore un nom du Sud !) qui n'a pas été retrouvée.

3. On se pose alors la question de la situation réelle de la M.N.U. dans l'ensemble de la *śruti* : ce texte qui est donné comme « forestier », comme 10^e livre (*daśamaḥ prapāṭhakaḥ*) du Taittirīya-Āraṇyaka usurpe-t-il ou mérite-t-il ce caractère ? Problème important, car de sa solution dépendra la possibilité de situer exactement l'ouvrage par rapport d'une part aux grandes Up. « védiques » Bṛhad°, Chāndogya°, Taittirīya° et, d'autre part, aux Up. versifiées du type Śvetāśvatara° à laquelle justement on a voulu parfois le comparer (en dernier, A. Silburn, *Sv. Up.* p. 6).

Il suffit, nous semble-t-il, de parcourir la M[ahā-]N[arāyaṇa-]U[paniṣad] pour répondre positivement : en effet, rien n'est plus conforme aux caractéristiques extérieures de ce type d'ouvrages que le mélange hétéroclite de *mantra* védiques, de formules extraites du rituel, d'injonctions liturgiques, etc..., que l'on observe dans notre texte.

De ce point de vue, la M.N.U. est plus « forestière » que la Taitt. Up. (qui constitue cependant les livres 7, 8 et 9 du Taittirīya-Āraṇyaka, au même titre que la M. N. U. le 10^e). Plus forestière au sens où l'on entend ce mot depuis la mise au point d'Oldenberg. En effet s'il est vrai que les *āraṇyaka* (traités forestiers) sont des recueils concernant des rites à exécuter en dehors des villages, dans la forêt, parce que secrets, magiques, donc dangereux, on accordera éminemment ce caractère à la M.N.U. qui promet avec tant d'insistance la doctrine du culte mental (*mānasam yajñam*) c'est-à-dire intérieur, symbolique.

Implicitement, l'exemple qu'elle en propose est celui de l'Oblation aux Souffles (*prāṇāgnihoṭra*) tout comme le fait un autre *āraṇyaka* : celui de l'école ṛgvédique Śāṅkhāyana dont on trouvera le texte ci-dessous, pages 86 et suivantes. Nous avons rappelé également en Appendice (p. 72) comment la Chānd-Up. et la B.Ā.U. (qui l'une et l'autre jouent le rôle d'*āraṇyaka*) réservent les pratiques de ce genre à « ceux qui résident dans la forêt » (*ya ime 'raṇye*).

On peut donc avancer sans trop d'incertitude que la M.N.U. a été conçue dès l'origine dans les cercles même où s'élaboraient les textes *āraṇyaka* : rédigée en dehors de ces communautés, elle aurait pris tout naturellement la forme d'un traité didactique en prose ou en vers, façon Śvetāśvatara° par exemple.

Ajoutons que nombre de formules rituelles données par l'Up. ont leur origine dans les recueils domestiques (*gṛhya-sūtra*) c'est là encore un signe distinctif des *āraṇyaka* : le *prāṇāgnihoṭra*, par exemple, est prescrit par les Vaikhānasa à la fois dans la partie *gṛhya* de leurs *sūtra* et dans la section *āraṇyaka* qui chez eux, comme dans la M.N.U., concernent les Renonçants : *samnyāsin* (Vaikh. SmS. 2, 18 [cité ci-dessous p. 74] et 9, 1).

Enfin, doctrines, langue, vocabulaire de la M.N.U. sont en harmonie avec le ton général du Taittirīya-Āraṇyaka, non moins d'ailleurs que le choix hétéroclite des formules utilisées car c'est le propre de la seconde partie du dit Taittirīya-Āraṇyaka, que d'assembler des textes d'origines diverses qui n'ont en commun que leur caractère forestier ou upanişadique (L. Renou, *Écoles védiques* 137 et 138).

4. Survient un nouveau problème : s'il est vrai que la M.N.U. présente les caractéristiques d'un texte forestier, existe-t-il aussi des signes de son appartenance réelle au Yajur-Veda Noir et plus spécialement à l'École (*śākhā*) Taittirīya ? On ne cherchera la réponse que dans le domaine de la phonétique (L. Renou, *op. cit.* 212) puisque « pour l'essentiel (les *śākhā*) se définissent par la conservation d'un texte, par la transmission d'une recension orale... avec toute l'histoire individuelle que comporte cette transmission à la fois conservatrice et sujette à se modifier » (*ibid.*).

Rappelons brièvement que la phonétique propre à l'École se distingue par quelques particularités telles que de façon systématique, l'*anunāsika* (*ñ*) à la place de l'*anusvāra* (*m̐*) devant les spirantes et, dans certains cas, la résolution dissyllabique de *y* en *iy* et de *v* en *uv*.

Il va de soi que les éditions imprimées des textes *ān*(dhra-) et *dr*(āviḍa) respectent de telles graphies, mais, pour que cet aspect phonétique ne soit pas réputé artificiel, il faut que l'on trouve par ailleurs un signe qui en confirme la réalité première. Or, l'Up. présente à diverses reprises d'appareils « barbarismes » qui ne s'expliquent que si l'on tient compte d'une récitation (et non d'une graphie !) Taittirīya. Ce sont, par exemple, les fausses lectures : *vyacasarja* (7b) pour *vi yat sarja* (opinion de Lüders, *Quellen* 63 note) ; *yadyuve yuve havā vihvaṣyāmi* (200) pour *yady uv iha vā vihvā°* ; etc... Les analyses qui en sont données dans la

présente étude (p. 13 et suiv.) montrent que seule une transmission orale, dans le cadre et selon les normes de la T.S., peut rendre compte des formes aberrantes auxquelles on est arrivé, formes qui redeviennent limpides dès que leur est restitué l'aspect phonétique (et graphique) propre à l'École.

Avouons cependant que ce type de preuve est fragile : « il est illusoire pour rendre compte de ces déviations d'alléguer chaque fois un *sākhāntara*^o ; ce qu'on prend pour un fait d'école... c'est plus d'une fois la sanction donnée à des variantes inorganiques, nées par le hasard des transmissions orales » (L. Renou, *op. cit.* 204).

Plus probantes peut-être seront les remarques suivantes : à examiner la liste des variations d'un même mantra selon qu'il est utilisé par l'école *Kaṭha* ou par l'école *Taittirīya* (L. Renou, *op. cit.* 141), on s'aperçoit que les recensions *ān* et *dr* de notre Up. citent toujours leurs *mantra* conformément aux habitudes Taittirīya (donc : *savituh* 58, *guhāsu* 57, *pradughe* 18, etc.), cependant que le texte *āth* rétablit systématiquement les leçons *Kaṭha* ; et comme celles-ci sont les meilleures, on ne peut s'empêcher de penser que les auteurs de la version *āth* ont amélioré un texte existant avant eux, qu'ils l'ont si l'on peut dire « normalisé », ce qui se voit aussi dans le fait que les *mantra* d'origine ṛgvédique sont toujours cités sous la forme T.S. par *ān* et *dr*, sous la forme « canonique » par *āth*, bien que, cette fois, les graphies *taittirīya* soient, métriquement, les meilleures (L. Renou, *Gramm. Véd.* 34).

Enfin, la solidarité interne de la M.N.U. avec l'École éclate dès que l'on examine la table des parallèles (page 121) : non seulement l'ensemble des « citations » de T.Ā. (livres 1 à 6), T.B. et T.S. constitue une masse qui ne se peut comparer avec le petit nombre d'échos ātharvaniques, mais encore ceux-ci ne sont jamais originaux, ils se retrouvent toujours dans la T.S. ou la R.S. (une seule exception : 172-173 ; le cas de 345-346 est étudié *infra*, p. 38) ; la place importante que tient le Baudhāyana^o dans cette table est également révélatrice, si l'on se souvient que les textes de ce groupe relèvent d'une école rituelle d'obédience *taittirīya*, d'implantation méridionale (en pays *āndhra* !).

L'importance même des séquences liturgiques dans la M.N.U. peut témoigner en faveur d'une élaboration première dans les cercles *Taittirīya* car « s'il y a une raison d'être du Yajur-Veda, c'est son essence liturgique » (L. Renou, *op. cit.* 130).

4. Cette dernière remarque nous conduit à réfléchir sur la façon dont se présente l'Up. (analyse détaillée, ci-dessous, p. 33) : en gros, trois sections « originales » (cosmogonie initiale, 1 à 64 ; exaltation de Nārāyaṇa, 201 à 260 ; et pour finir *samnyāsa-upaniṣad*.

505 à 550) entre lesquelles s'intercalent des sections « rituelles » : lustrations, prières d'adoration, oblation aux souffles, formules diverses... On peut alors penser à une mosaïque de textes hétérogènes assemblés en désordre, à des appendices (*khilāni*), à des restes (*śeṣa*) mis bout à bout, comme si les compilateurs n'avaient eu que le souci de ne pas les laisser perdre, tout en ne sachant pas comment les utiliser. C'est presque l'opinion de Sāyaṇa qui, comparant la M.N.U. aux chapitres terminaux de la B.Ā.U. écrit en introduction à son commentaire « *yathā bṛhad-āraṇyake sapṭama-aṣṭama-ādhyāyau khila-kāṇḍatvena ācāryair udāhṛtau tathā iyaṁ nārāyaṇīya-ākhyā upaniṣad api khilakaṇḍa-rūpā tallakṣaṇa-upetaivāt* ». C'est surtout la conviction de Deussen (qui néglige totalement les fragments rituels de l'ouvrage) et, à sa suite, de Zimmermann (*Quellen*, 42 et constamment).

Disons tout de suite qu'une telle position est intenable : nous montrerons en détail (p. 43), dans l'examen des doctrines, que la M. N. U. forme réellement un texte suivi dont la conclusion reprend et commente ce qui a été dit dans le corps de l'œuvre. Mais pour reconnaître ce fait, il était nécessaire de surmonter deux obstacles : d'une part il fallait « oublier » la traduction partielle de Deussen dont l'origine est dans l'*Oupnekhat* d'Anquetil-Duperron à qui seuls des fragments du texte *ān* avaient été communiqués, et d'autre part — ceci, le plus difficile — il fallait tenir compte de la présentation très spéciale de l'Up., qui donne les *mantra* et les formules rituelles sans aucune explication — à la différence, par exemple, de Chānd-Up. 5, 4 ou de B.Ā.U. 3, 1. Fort heureusement le matériel ainsi mis en œuvre est bien connu et l'utilisation spéciale qui en est faite (rites « spirituels », *mānasa* comme dit la conclusion de l'Up.) se retrouve par ailleurs (ainsi les lustrations 89 à 97 en Matsya-Purāṇa, 102 et l'*agnihotra* mental dans la Prāṇāgnihotra-Upaniṣad).

Cet aspect de la M.N.U. est à nos yeux tout à fait remarquable : certains ont soutenu, on le sait, que les grandes Upaniṣad védiques (principalement Chānd-Up.) étaient en quelque sorte le commentaire ésotérique de *mantra* utilisés dans des rites secrets, vraisemblablement de type « mental », enseignés « dans la forêt » (c'est-à-dire à l'écart des communautés) en raison de leur caractère magique, donc dangereux. On aurait alors, avec notre texte, exactement le contraire : les chaînes de *mantra* pour les rites de ce genre et pas le commentaire correspondant (à peine ébauché dans la conclusion).

5. Quoiqu'il en soit de cette hypothèse, le caractère à première vue hétéroclite de l'Up. semble avoir découragé la recherche : la

bibliographie de la M.N.U. est extraordinairement limitée, comme on va le voir. Défaveur qui tient également au fait que ni Śaṅkara, ni Rāmānuja n'en ont donné de commentaire : il faut descendre jusqu'au xiv^e siècle pour qu'une exégèse en soit faite, celle de Sāyaṇa, dans le cadre de son explication du Veda tout entier ; à quoi s'ajoute, très accessoirement, la modeste « *dīpikā* » de Nārāyaṇa (xiv^e siècle, également) sur la recension ātharvaṇique. Cela ne signifie pas que la M.N.U. restait inconnue : son appartenance au Yajur-Veda la préservait d'un oubli complet, mais elle fut peu utilisée par les grands philosophes. Ainsi, prenant en exemple deux textes facilement accessibles en français, on remarque que Rāmānuja commentant le premier aphorisme des *Brahma-Sūtra* cite 39 fois la T.U. et 5 fois seulement la M.N.U. (15-16 : note 841 de la *traduction* d'O. Lacombe ; 209-210 : note 888 ; 231-232 : n. 970 ; 239 : n. 882 et 932 ; 524 : n. 160), quant à Śaṅkara exposant l'Advaita-vedānta à partir du même passage des *Brahma-Sūtra* (L. Renou, *Prolég. au Vedānta*), il ne cite jamais notre texte.

C'est cette situation qui, vraisemblablement, est responsable aussi du peu d'intérêt marqué par les philologues occidentaux à l'égard de la M.N.U. ; jusqu'à ce jour il n'en existait pas d'édition critique, ni d'étude d'ensemble, si l'on excepte la « dissertation » du R. P. Zimmermann, consacrée surtout à l'identification et à l'examen des sources.

II

BIBLIOGRAPHIE

a) **Le texte « drāviḍa »**, en 64 *anuvāka*, (= Xe livre du Taittirīya-Āraṇyaka) a été édité à Poona, en 1898 (« Ānandāśrama Sanskrit Series » n° 36, pages 689 à 782) avec le commentaire (*bhāṣya*^o) de Sāyaṇa. On le retrouve, identique en tous points, dans la collection de Calcutta « Bibliotheca Indica » (1872).

b) **Les 80 anuvāka du texte « āndhra »**, (c'est-à-dire la recension de l'Up. qui est donnée comme indépendante du T. Ā. mais partie intégrante du Yajur-Veda Noir) ont été édités dans le même tome 36 de l'Ā. S. S. pages 783 à 810 (donc, à la suite de la version *drāviḍa*) avec un commentaire aménagé et augmenté. Le texte (seul) est repris dans le recueil de Laxman Shastri Joshi : « *Dharma-Kośa* » (vol. II, part III, p. 1629 à 1652) avec des sous-titres empruntés à Sāy. C'est également ce texte que l'on trouve reproduit, de façon parfois fautive, dans la collection dite « *One hundred and eight Up.* » (Wasudev Laxman Shastri, Bombay 1925, pages 136 à 149)¹.

c) **Quant à la version « ātharvaṇa »**, en 25 *Khānda*, elle a été éditée par les soins du colonel Jacob, en 1888 (Bombay Sanskrit Series, n° 35) avec la *dīpikā* de Nārāyaṇa.

d) **L'Oupnekhat d'Anquetil-Duperron** (Strasbourg 1801) donne, au tome II, pages 245 et suiv. (notes en page 662) la traduction latine de quelques fragments de l'Up. nommée « *Maha Narāin* ». L'original persan reproduisait la recension *āndhra* (cf. : Weber, *Indische Studien*, tome II, pages 78 à 100).

e) **Les mêmes fragments** sont traduits en allemand par Paul Deussen dans ses « *Sechzig Upanishad's des Veda's* » (Leipzig 1897) mais, cette fois, à partir du texte *drāviḍa*.

f) On ne trouve, sur la M.N.U., que deux brèves communications parues **dans la revue « Indian Antiquary »** : l'une est une

(1) Rééditée en 1948 sous le titre « *One hundred twenty Up.* ». La M.N.U. (recension *ātharvaṇa*) occupe les pages 152 à 165.

présentation de l'Up. par Jacob (tome 16, pages 4 à 7), l'autre est constituée par quelques remarques de Zimmermann sur la métrique (tome 44).

g) Plus étendue (70 pages) est la « dissertation » (Berlin 1913) du **R. P. Robert Zimmermann** « die Quellen der M. N. U. » qui, de façon inattendue, prend pour base de travail la recension âtharvanique, quoique l'auteur doive concéder (p. 69) qu'elle n'est en fait qu'une refonte (Bearbeitung) du texte *drāviḍa*.

h) Enfin est parue récemment (à Madras en 1957) une **adaptation anglaise de l'Up. due au Swāmī Vimalānanda** éditée par le Śrī Rāmākṣṣṇa Maṭh. Le texte sanskrit (recension *āndhra*) reproduit est celui de l'édition de Poona, sans aucune variante (y compris les barbarismes et les coquilles). Il n'est malheureusement pas possible d'accorder le moindre crédit à la traduction.

i) Accessoirement, il faut signaler l'édition à Madras, en 1949, pour le compte de l'Adyar Library, d'un commentaire de la M. N. U. intitulé « **Yājñiky-Upaniṣad Vivaraṇa** ». Cette glose en forme de *kārikās* n'est en fait qu'un abrégé versifié de Sāyaṇa ; elle est due à un auteur du xvi^e siècle (?) nommé Puruṣottama-Ānandatīrtha. Nous l'examinons ci-dessous, page 66.

III

LE TEXTE

1. Le texte pris pour base de travail est celui de la recension *āndhra* : il se recommande par son ampleur (80 *anuvāka*, contre 64 chez *dr.*) et par son étroite solidarité avec la version *drāviḍienne*, en opposition avec l'âtharvanique visiblement plus récente (cf. ci-dessous p. 17).

Cependant, grâce à un appareil de notes et d'index nous nous sommes efforcé de donner au lecteur une vue totale de la M.N.U., sous ses trois aspects, et de la situer avec exactitude dans l'ensemble de la *śruti* (Écritures védiques).

2. On trouvera donc, disposées au bas du texte sanskrit, toutes les *var[iantes]*, c'est-à-dire qu'à chaque instant, lisant la version *āndhra*, on pourra rétablir, si on le désire, la *drāviḍienne* ou l'âtharvanique.

Par exemple, le premier *pāda* de la première strophe est donné comme « *ambhasy apare bhuvanasya madhye* » ; mais, en bas de page, il est précisé que cette lecture est commune à *ān* et à *āth*, cependant que *dr* préfère lire « *ambhasya pare* » ; la mention « (Sāy) » indiquant, enfin, que c'est cette dernière leçon que commente Sāyaṇa.

A chaque fois donc, comme il se devait, c'est la version *ān* que nous avons choisi de transcrire et de traduire, les seules exceptions étant les passages où, de toute évidence, *ān* donnait une leçon corrompue, cependant que *āth* ou *dr* en proposait une lecture plus correcte ; en de telles occasions nous avons transcrit et traduit *dr* ou *āth*, mais en conservant en note l'aspect *ān*. Ainsi, en 5a, l'énumération « *kham ca divam(ca) mahī ca* » n'étant donnée sous sa forme correcte que par *āth*, c'est ce dernier texte qu'il fallait transcrire : par les notes, on observera comment *dr* et *ān*, n'ayant plus reconnu dans *divam* un Nominatif neutre, ont fait de *mahī* un Accusatif (*mahīm* ou : *mahim* !), laissant le verbe sans sujet.

Par contre, toutes les fois qu'une leçon *ān* était grammaticalement correcte, nous l'avons maintenue, même si l'une ou l'autre

des recensions concurrentes proposait une *lectio facilior* ou apparemment plus conforme au contexte.

Restait le cas d'un mot corrompu, mais conservé tel quel dans les trois versions (ou encore faussement corrigé par *āth*, type *vyacasarja/visasarja*). Fallait-il se résigner à transcrire un barbarisme ? ou avait-on le droit de proposer une lecture satisfaisante ? C'est ce dernier parti qui a été choisi, non cependant sans que soient données à chaque fois des explications détaillées que l'on trouvera, ci-dessous, aux pages 17 à 24 de la présente étude. Il est inutile d'ajouter que nous avons strictement limité ce travail périlleux aux seuls cas où les éditeurs imprimaient, d'évidence, des absurdités.

Les *mantra* sont naturellement cités par *ān* et *dr* sous leur forme T. S. mais, pour la commodité du lecteur nous indiquons en note les « variantes » Ṛ.S. là, du moins, où elles existent réellement (type : « *dakṣaṁ dadhāna* » T.S./« *garbhaṁ dadhāna* » Ṛ.S.) à l'exclusion des habituelles divergences graphiques (type : *m̄*, T.S./*m̄*, Ṛ.S.).

A diverses reprises, les citations de *mantra* se réduisent dans le texte à un *pratīka* (exemple : *hiraṇyagarbha ity aṣṭau*, 23) : à chaque fois nous avons rejeté le *pratīka* en note et nous avons intégré dans le texte (et dans notre numération) les strophes annoncées ; bien entendu, sous leur forme taitt. (avec mention des variantes Ṛ.S.).

3. Les notes en bas de pages donnent également les sources et les *paral*[lèles] de chacune des strophes, védiques ou autres, qu'utilise l'Up. Ce faisant nous sommes descendus jusqu'au *pāda* (quart de strophe) : ainsi est-il dit de 3a (*yasmin devā adhi viśve niṣeduh*) que ce *pāda* a son origine en Ṛ.S. 1, 164, 39b (et A.V. 9, 10, 18b), par l'intermédiaire de T.Ā. 2, 11, 1b et qu'il se retrouve en Śvet. Up. 4, 8b. Toutes ces indications sont reprises en un tableau (pages 123 et suiv.) accompagné de quelques remarques sur les raisons qui ont présidé au choix des parallèles : il était en effet inutile de recopier Zimmermann ; après avoir évoqué les répondants Ṛ.S., A.V., et T.Ā. de 3a, était-il nécessaire d'indiquer aussi que le même *pāda* figure dans T. B. ? et qu'on le retrouve encore dans une autre Up. ? Qui voudra connaître les dix échos de la strophe « *hamsaḥ śuciṣat...* » relevés par Bloomfield et Jacob, se reportera aux *Quellen* p. 18 ; nous nous sommes contenté, pour notre part, de noter les références T.S., Ṛ.S., et — pour mémoire — Kāth. Up.

4. Le texte sanskrit est donné en transcription latine selon le système habituel ; cependant, pour la commodité du lecteur, le *saṁdhi* consonantique a été dissocié : nous transcrivons *prajāpatiś carati* et non pas *prājapatiścarati* comme dans la *nāgarī* ; nous avons procédé de la même façon pour le *saṁdhi* vocalique, le signe ◡ inséré entre les deux mots rappelant que la dissociation ainsi opérée est artificielle ; on lira donc « *vi caiti sarvam* » là où nous transcrivons « *vi ca^ueli sarvam* ».

Mais, contrairement à ce qui a lieu dans les éditions de la B.Ā.U. et de la Chānd. Up. chez Budé, nous n'avons utilisé que très rarement le trait d'union à l'intérieur des mots : seulement dans le cas de composés énumératifs comme ceux de 440 et suiv., qui ont jusqu'à dix membres !

Enfin nous n'avons introduit aucune ponctuation dans le texte : les virgules et les points que l'on y verra figurer remplacent, les premières le *daṇḍa* qui clôt l'hémistiche, les seconds le double *daṇḍa* en fin de strophe ou d'anuvāka.

5. La numération et la disposition typographique que nous avons adoptées pour le texte sanskrit visent également à faciliter la lecture et les recherches. On observera, en effet, en examinant la Table de Concordance (p. 117), que la répartition « officielle » des strophes et des formules en « récitations » (*anuvāka* : *ān*, *dr*) ou en « sections » (*khaṇḍa* : *āth*) est très flottante : la recension āndhra ne consiste pas en 16 *anuv.* ajoutés par simple addition aux 64 de la drāviḍienne, mais en un classement nouveau des mêmes *mantra* (ainsi *ān* achève son premier *anuvāka* après 163, et *dr* après 177 seulement). De plus, à l'intérieur des sections plus longues, qui groupent jusqu'à 90 strophes, il n'y a pas d'autres repères que la subdivision purement mécanique en *varga* (groupes) de chacun dix « versets ». Mais, ce système est à la fois très artificiel et très irrégulier (ainsi le 3^e *varga* s'achève après 57 et non pas, comme il se devrait, après 58) ; de plus il manque souvent, notamment dans les longues proses terminales ; enfin le parti que nous avons pris d'intégrer au texte les strophes annoncées en *pratīka* achève d'en rendre vain le système.

Notre transcription est donc affectée, verset après verset, de repères numériques (repris dans la traduction et constamment utilisés dans la présente introduction) qui, par leur fréquence et leur régularité, doivent permettre de retrouver rapidement une citation ou de confronter sans difficulté le français avec l'original sanskrit.

Précisons que, s'il était naturel d'opérer ainsi avec les *mantra*,

on pouvait hésiter devant les morceaux en prose. Cependant nous l'avons fait, toujours dans le dessein de servir le lecteur : en essayant, pour éviter le plus possible de verser dans l'artifice, de mettre en valeur le rythme du discours, ce qui fut parfois facile (505 à 517) et parfois plus délicat (532 à 550).

Une table de concordance (voir, p. 119) donne les équivalences, non seulement avec le texte *āndhra*, mais aussi avec les versions *drāviḍa* et *ātharvaṇa*.

IV

LECTURES CONJECTURALES

La Mahā-Nārāyaṇa-Upaniṣad se présente dans les éditions imprimées comme un texte peu sûr aux divisions flottantes, aux variantes multiples. L'existence des trois recensions ajoute à la confusion, mais elle est le signe de l'intérêt qui fut porté à l'ouvrage. On ne peut cependant les considérer comme des approches successives d'un état parfait : la solidarité *āndhra/drāviḍa* représente sans doute une double rédaction quasi simultanée en des communautés différentes, mais à partir d'un fond identique. On observera à ce propos que les divergences *ān/dr* sont toujours minimales en ce qui concerne la morphologie et la phonétique, elles ne sont importantes que dans le classement des *mantra* (cf. Table de Correspondance).

Les lectures ātharvaṇiques, par contre, se distinguent nettement par leur caractère minimisant. Zimm. déjà considérait *āth* comme une refonte (Bearbeitung) de *dr* (*Quellen*, p. 42). Sur ce point il avait raison, comme le montrera l'examen des variantes où le parti-pris des auteurs de cette recension de donner partout la *lectio facilior* apparaît avec évidence.

Cependant il n'est pas possible de suivre aveuglément *āth* : d'abord et surtout parce que cette version de l'Up. la défigure entièrement en brisant l'unité des sections rituelles : le *prāṇāgnihotra*, par exemple, est divisé en deux parties, l'une mêlée au 15^e *khaṇḍa* l'autre au 16^e ; il est amputé des prières, essentielles et par ailleurs bien attestées, sur la purification de la personne tout entière du pratiquant (M.N.U. 440 et suiv.) et de celles, fondamentales elles aussi, sur l'invigoration des souffles et des facultés individuelles par la vertu de l'oblation de nourriture (M.N.U. 494, etc...) ; ensuite parce que les corrections apportées au texte sont assez souvent, disons... surprenantes ! ainsi la première de toutes, en 4a, consiste-t-elle à transformer les lectures communes à *dr/ān* : *tad u bhavyam ā idam* en barbarisme : *tad bhavyamānam idam* ! preuve que les « correcteurs ātharvaṇiques » connaissaient bien mal leur propre Veda qui associe souvent, en contexte spéculatif, *bhūtam*

et *bhavyam* (ce qui fut et ce qui est en devenir) et utilise, comme la R.S., l'imparfait de *as-* caractéristique des cosmogonies.

A titre d'exemple et pour bien faire ressortir l'esprit du texte *ātharvaṇa*, relevons ici quelques variantes rencontrées dans le poème initial :

<i>bhavyam ā idam (ān/dr).....</i>	<i>bhavyamānam (āth)</i>
<i>kavayo vayanti (ān/dr).....</i>	<i>kavayo vadanti (āth)</i>
<i>vyacasarja (ān/dr).....</i>	<i>visasarja (āth)</i>
<i>amṛtaṁ nu vidvān (ān/dr).....</i>	<i>amṛtatvaṁ vidvān (āth)</i>
<i>lantum...vicṛtya (ān/dr).....</i>	<i>lantum vivṛtya (āth)</i>
etc...	

Ainsi en est-il dans toute l'Up., comme le montre le relevé systématique de toutes les variantes, donné en note sous le texte sanskrit.

En certains cas, nous l'avons dit plus haut, les diverses éditions ne proposent que des barbarismes ou des non-sens. Nous nous sommes astreint à corriger ces fautes à l'aide du texte des autres recensions, lorsque c'était possible, ou à titre d'hypothèses, lorsque ce secours manquait.

* *

a) **6b** : *lad akṣare parame prajā (dr) : prajāḥ (ān, āth) ; prajāsu* (un manuscrit *āth* signalé par Jacob). Nous avons adopté cette dernière lecture qui s'accorde le mieux avec le rythme du texte et avec la grammaire (ce que chantent les poètes... c'est Cela qui est dans les êtres...) De toute façon le *pāda* est inachevé comme le montre la scansion.

* *

b) **7b** : On lit dans les textes imprimés : *toyena vyacasarja (ān, dr)* forme impossible à analyser qui devient, chez *āth* « *visasarja* », façon commode d'esquiver le problème. Le sens ne faisant pas difficulté (Sāy glose « *vyacasarja viśeṣeṇa asṛjat* »), il nous a paru que la seule façon d'expliquer la corruption de la forme était d'adopter les vues de Lüders, qui dans une remarque orale à Zimmermann (*Quellen* 63, note) proposait de lire *vi yat sasarja*. La présence du relatif *yat* s'accorde en effet avec le déroulement du texte, mais elle n'est pas strictement nécessaire, ce qui permet d'imaginer comment la récitation de *viyatsasarja* a pu conduire à

viyacasarja puis à *vyacasarja* par abandon, au moins graphique, du dissyllabisme *i/iy* propre à la T.S. Signalons que Bloomfield (*Vedic Concord.*) proposait « *jīvān iva visasarja* » et « *jīvān vyutsasarja* ».

* *

c) **89 à 97** : des formules semblables se retrouvent dans le *Matsya-Purāṇa* (102^e *adhyāya*) dont voici la traduction, par L. Renou (*Anthologie sanskrite*, 155) : « Terre foulée par le cheval, foulée par le char, foulée par Viṣṇu, ô argile, tu fus soulevée par Kṛṣṇa le Sanglier aux cent bras ; c'est toi qui fus donnée par Brahmān, qui reçus l'incantation de Kaśyapa. Accède à mes membres, argile, et chasse de moi tout le mal ! Donne-nous la prospérité, tout repose en toi, hommage à toi, source de tous les monde, vertueuse ! » Le rite était introduit par une indication sur sa nature « spirituelle » : il vise à purifier l'esprit et il s'accompagne de la fabrication « mentale » d'un bain sacré.

De façon analogue, le *Sauparṇa-Purāṇa* s'exprime ainsi (6, 12 et suiv.) : « Après avoir fait mémoire de Viṣṇu, on récite mentalement (*manasā...udīrayet*) cette prière : foulée par le cheval, foulée par le char, foulée par Viṣṇu, ô porteuse de richesses ! tu as été soulevée par Kṛṣṇa le sanglier aux cent bras. Enlève, ô argile, mon péché, (ces fautes) que j'ai amassées précédemment (*pūvasaṁcītam*). Grâce à (son) péché tué par toi, l'homme naît (à nouveau), purifié ! (*pūtaḥ saṁjayate naraḥ*) ».

Il n'est pas interdit de tenir la M.N.U. (ou, si l'on préfère, le T.Ā.) comme origine première de ces quelques formules reprises plus tard dans les deux *Purāṇa*. C'est dans cet esprit que nous avons choisi de traduire dans l'Up. « *varāheṇa kṛṣṇa* » par « sanglier noir » plutôt que par « Kṛṣṇa le sanglier », dont l'allure nettement hindouiste convient bien, au contraire, dans les textes purāṇiques.

Les variantes sont nombreuses, mais de peu d'importance : en **89b** « *vasuṁdharā (ān, dr) / dhare (āth)* » ; en **91a** « *dharaṇī (ān, dr) dhariṭrī (āth)* » ; en **94a** le vocatif « *mṛṭlike* » (*ān, dr*) conforme au rythme du texte devient « *tena yā* » chez *āth*. Plus intéressantes sont les hésitations de lecture en **90a** : « *śirasā dharitā devī* » disent *dr* et *āth*, mais *ān* préfère actualiser le rite : « *dhārayiṣyāmi* » ; en **77b** enfin *dr* et *āth* donnent la formule « *jivāmi śaradaḥ śatam* » (comme si souvent dans les *Brāhmaṇa*), cependant que chez *ān* on lit « *gacchāmi paramām galim* » (ce qui évoque Bh-G. 13,28).

* *

d) **161** : *rajabhūmis tvam mām mā rodayasva pravadanti dhīrāḥ* cette lecture nous a été suggérée par M. Louis Renou comme seule capable de rendre intelligible les leçons *ān* (*omis tva mām ro*), *dr* (*omistvam mām ro*) et *āth* (*omistvamām ro*).

* *

e) **187a** : « *pāhi no agna enasaḥ svāhā* » ; en réalité les trois recensions s'accordent à inscrire « *enase* », datif sans signification ici, mais qui peut être tenu pour un écho de la formule des Śāṅkhāyana-Gṛhyasūtra où on lit « *edhase* ». Il fallait, de toute évidence, suivre Sāyaṇa qui glose ainsi ce *pāda* : « *he gne no 'sman enaso jñāna-pratibandha kāt pāpāt pāhi rakṣa* », ce qui nous est l'occasion de signaler qu'en deux ou trois passages le Commentaire de Sāyaṇa s'exerce sur un texte qui n'est ni celui de *dr/ān* ni celui de *āth*, trace fugitive, peut-être, de la recension *karṇāḷaka* qui nous est restée inconnue.

* *

f) **192ab** : la formule est bizarre, déjà par cet « *upaniṣad* » en lequel il faut bien voir un Accusatif neutre, mais surtout par le premier *pāda* dont aucune recension ne donne de texte satisfaisant : « *satām śikyaḥ provaca (dr)/sacām śikyaḥ purocava (ān)/satām śakyaḥ provaca (āth)* ».

D'emblée on peut écarter l'inattendu « *purocava* » du texte *ān*, mais que faire des 2 premiers mots ? *sacām* peut être tenu pour une coquille de l'édition de Poona (le Commentaire s'exerce sur *satām*) ; « *śikya* » ne signifie rien dans notre contexte : que serait cette « corde des gens de bien » ? Sāyaṇa glose comme s'il y avait « *śakyaḥ* » (nouveau signe qu'il avait sous les yeux un autre texte que le nôtre) et de même Nārāyaṇa dans la *dīpikā*. L'un et l'autre comprennent « susceptible d'être connu par les gens de bien ». Il n'y a pas de doute cependant que « *satām śakyaḥ* » est impossible grammaticalement et sans signification appréciable ici. Aussi proposons-nous, en pure hypothèse, de lire *satām śakraḥ* simplement parce que *śakra* est l'un des noms les mieux attestés d'Indra.

* *

g) **200** : Traduisant ce passage, Deussen (*Sechzig*, 247) crut y reconnaître un « jargon prākritique » et il transcrivit les paroles du saltimbanque en dialecte allemand : « *Sachteken, sachteken!* »

oder ick turkele und falle in die Jrube! » Ce faisant il suivait Sāy, qui lisait dans la version *dr* : « *yathā asidhārām karle vahitām avakrāmed yad yuve huve ha vā vihvadiṣyāmi kartam patiṣyāmi iti* » (les mots sont coupés comme dans le commentaire). Les variantes *ān* et *dr* n'éclairent pas ce texte étrange, qu'on en juge : « *karle vahitām* » (*dr*) devient « *karleva hitām* » (*ān*) : « *yad yuve huve ha vā (dr)* se change en « *yad yuve yuveha vā (ān)* et « *yady u vā iha vā* » (*āth*).

Il suffit cependant « d'oublier » le texte imprimé et les lectures de Sāy, puis de restituer les habitudes phonétiques Taitt. (dissyllabisme *iy* et *uv*) pour voir la phrase s'éclairer : « *yady uv iha vā iha vā* »... Les auteurs de la version ātharvanique avaient reconnu le « *yady* » initial et la présence d'un « *iha* », mais ils n'ont pas osé aller jusqu'à la correction décisive, celle du *uvehuveha (dr)* en *uvihaveha (uv iha vā iha vā)* qui « normalise » définitivement le texte et le rend d'une limpidité absolue (sans l'ombre d'un prākritisme !).

On remarquera qu'ici, comme en 7b, la solution du problème est dans la prise en considération des habitudes propres à la Taittirīya-śākhā.

* *

h) **282-283** : quatre variantes s'offrent à nous, toutes péchant en plusieurs points, mais s'éclairant suffisamment les unes les autres pour qu'un texte simple et clair s'impose sans trop de difficulté.

- 1) M.S. : 2, 9, 10 *aghorebhyo atha ghorebhyo
aghoraghoratarebhyaś ca,
sarvataḥ sarvasarvebhyo
namas te rudra rūpebhyo namaḥ.*
- 2) M.N.U. (*dr*) *aghorebhao 'tha ghorebhyo
ghoraghoratarebhyah,
sarvataḥ sarva sarvebhyo
namas te astu rudrarūpebhyah.*
- 3) M.N.U. (*ān*) *aghorebhyo 'tha ghorebhyo
ghoraghoratarebhyah.
sarvebhyah sarvaśarvebhyo
namas te astu rudra rūpebhyah.*
- 4) M.N.U. (*āth*) *aghorebhyo 'tha ghorebhyo
ghora ghoratarebhyah.
sarvataḥ sarva sarvebhyo
namas te astu rudra rūpebhyah*

5) notre texte *aghorebhyo 'tha ghorebhyo*
 aghora-ghoratarebhyaḥ,
 sarvataḥ śarva sarvebhyo
 namas te rudra rūpebhyaḥ.

On le voit, c'est essentiellement la M.S. que nous suivons, en préférant à son troisième *pāda* corrompu (*sarvasarvebhyo* n'a pas de sens) la lecture qu'en propose le texte *drāviḍa* et en supprimant à la fin un *namaḥ* qui fait double emploi avec le précédent. C'est dans le même esprit que nous avons omis *ca* en fin du 2^e *pāda*, cette suppression suffisant à restituer à la strophe une métrique régulière.

On observera ici que les compilateurs de la recension âtharvaṇique ont compliqué le texte au lieu de le simplifier comme à l'ordinaire.

* *

i) **327-328** : ce passage est donné, par *ān* seulement, comme une séquence en prose ainsi disposée : *om ity ekākṣarām brahma|agnir devatā brahma ity arṣam|gāyatrām chandam paramātmāñ sarūpam| sāyujyam vinyogam||*

Nous avons normalisé *chandam* en *chandaḥ* et *paramātmam* en *paramātma*^o (premier terme du composé avec *sarūpa*) ; par voie de conséquence nous avons rétabli *gāyatrī*, le texte étant de tout évidence une énumération, à la façon classique, des éléments d'un *mantra* (divinité, mètre, emploi rituel...).

A la rigueur, *arṣam* pourrait être tenu pour le principe « *ṛṣique* » du *mantra*, nous avons préféré écrire *ṛṣiḥ* parce que cette correction a l'avantage (avec l'addition d'un *ca* après ^o*sarūpam*) de restituer au texte une métrique régulière qui en fait une strophe symétrique de la suivante ; l'incise *gāyatrī chandaḥ*, en rompant le rythme, trahit une interpolation : si OM est un *mantra* à une seule syllabe, il est évidemment absurde de dire qu'il est composé en mètre *gāyatrī* (3 fois 8 syllabes) !

* *

f) **345-346** : cette strophe de l'A.V. (19, 71, 1) ne figure que dans la recension āndhra et non dans l'âtharvaṇique comme on s'y attendrait d'après son nom. On sait que ce *mantra* est, dans la *Saṁhitā*, très corrompu (cf. la trad. de l'A.V. par Whitney ; et Weber Ind. Studien, 2, 194).

On remarquera combien le texte de l'Up. est supérieur à celui

de l'A.V. Il ne présente qu'une seule obscurité : le barbarisme *prajatum* que nous avons corrigé non par l'impératif 2^e pluriel *vrajata* mais par la 3^e singulier *vrajatu*. En effet, si la forme *vrajata*, si limpide, avait été utilisée par les auteurs de l'Up., on voit mal comment elle aurait pu se corrompre de cette façon, alors que *vrajatu/prajatum* sont, phonétiquement et graphiquement, très proches.

A.V. 19, 71 // *sulā mayā varadā vadamānā pra codayan tām*
tām pāvamānam dvijānām|
āyuh prāṇam prājam paśūn kīrtim draviṇam brahmavarcasam
mayam dattvā vrajata brahmalokam||

M.N.U. : *stutā u mayā varadā vedamātā*
pracodayantī pāvane dvijātā,
āyuh prthivyām draviṇam brahmavarcasam
mahyām dattvā vrajatu brahmalokam.

* *

k) **352-353** (et 360-361 ; 372-373) une même formule trois fois répétée se présente dans les diverses éditions de l'Up. avec des hésitations de détail : *ya imam*, omis en 352, figure en 360 et se transforme en *ya idam* en 372 ; il faut évidemment conserver partout la lecture 360 (*yaḥ* sujet de *hanti* et *imam* se rapportant à ^o*mantram*) ; dès lors le premier verbe *dadyāt* doit être partout au singulier ainsi que son corrélat. *hanti* (donc écarter l'inattendu *ete ghnanti*).

* *

l) **430** on lit dans l'édition de Poona (seule la recension *ān* possède ce passage) : *lilāñ juhomi sarasām sapiṣṭām gandhāra*, etc. Il semble impossible de comprendre *sapiṣṭa* comme « composé d'un mélange [de sésame et d'autres plantes] » (ainsi fait le Commentateur : *sapiṣṭān saktvādipiṣṭā-antara-leśasahitān*) ; *su-piṣṭān*, correction minime, paraît plus raisonnable. Quant à *gandhāra* (glosé tout bonnement : *he gandhāra paramātmān* !) il est tout à fait insolite comme épithète de l'Ame suprême ; nous avons préféré inscrire, sans grande conviction, *gandhakān* (épithète plausible des grains de sésame).

V

LA TRADUCTION

1. C'est la première fois que la Mahā-Nārāyaṇa-Upaniṣad est traduite du sanskrit dans son ensemble¹ : jusqu'à ce jour seuls quelques fragments, compris comme philosophiques, avaient retenu l'attention de Deussen, à la suite, on l'a vu (chapitre II, p. 11) d'Anquetil-Duperron.

Or, s'il est vrai que le poème cosmogonique initial (1-64) et les strophes en l'honneur de l'*ātman* (Nārāyaṇa 201 à 260) peuvent, à la rigueur, se suffire à eux-mêmes, il n'en va pas de même pour les proses terminales (505 à 550) qui ne se comprennent que comme conclusion générale de l'Up., reprenant expressément la substance de tout l'ouvrage et en donnant la clé. Il faut donc se garder de briser l'unité du texte : à le faire, on risque de ne pas saisir les intentions des auteurs et donc de manquer à les restituer au lecteur européen.

A titre d'exemple, c'est faute d'avoir étudié la M.N.U. comme une œuvre cohérente, que Deussen n'a pas vu ce qu'est le *mānasam* des derniers chapitres : il en fait un « principe spirituel », autre nom du *brāhman* (neutre) et, du coup, le voici embarrassé par le *brahmán* (masculin) conjointement exalté par l'Up. : à lire celle-ci d'un bout à l'autre, cependant, il aurait reconnu sans peine en ce *mānasam* le sacrifice mental dont tant d'exemples sont proposés dans le corps de l'ouvrage (notamment le *prāṇāgnihotra*) et, par voie de conséquence, il aurait compris pourquoi le dieu créateur qui anime le monde se nomme Prajāpati dans la cosmogonie, Nārāyaṇa dans la révélation du secret de l'Âme, et Brahmán lorsque l'on veut l'identifier au Renoncement (*nyāsam...brahmā*, 530) : père des êtres vivants, *ātman* venu établir sa demeure dans le cœur de l'homme, il régit l'Univers entier et chaque individu en particulier à la façon du *brahmán*, le prêtre silencieux mais souverain qui surveille le sacrifice et le célèbre mentalement, cependant que les

(1) Si l'on excepte l'adaptation, très libre, du swāmi Vimalānanda (Shri Rāmākṛṣṇa Maṭh, Madras, 1957).

autres officiants s'activent et célèbrent le culte en gestes et paroles. Ainsi, dans le rituel, le prêtre *brahmán* est-il en quelque sorte une figure hypostasiée de Prajāpati-Nārāyaṇa, une telle assimilation n'ayant rien d'insolite en contexte de corrélations.

Nous avons exposé brièvement cette question pour poser le principe que la traduction se devait d'abord de considérer le texte comme un tout : comme une œuvre, et non pas comme les morceaux d'un puzzle non-construit.

Les strophes utilisées sont bien d'origines diverses, mais elles sont reprises dans un ensemble structuré et prennent ainsi une valeur nouvelle ; il fallait en tenir compte et c'est pour cela que nous nous sommes interdit de recopier purement et simplement les traductions de Keith (T.S.), Whitney (A.V.), Geldner (R.S.), ou de M. Renou (R.S., A.V.)¹ lorsque tel ou tel de nos mantra se retrouvait dans les ouvrages publiés par ces savants : mais il va sans dire que notre travail leur doit tout, et ne prétend rien apporter de neuf dans ce domaine.

On peut signaler aussi une difficulté propre à la M.N.U. : à l'incertitude où l'on est souvent quant à la signification exacte des textes upanişadiques, s'ajoute le caractère si particulier de cette dernière : cette façon qu'elle a de livrer des chaînes de *mantra* sans dire un mot de leur objet ! c'est une chance à cet égard que des échos extérieurs se soient retrouvés (Matsya-Purāṇa, Prāñā-gnihotra-Upaniṣad, Śāñkhāyāna-Āraṇyaka, Baudhāyana-Dharma-śāstra, surtout Vaikhānasa-Smārtasūtra) pour confirmer les affirmations des chapitres terminaux².

Ceci posé, il est évident que la traduction devait être faite sur le texte lui-même et non pas sur ce qu'en comprenait Sāyaṇa. Le Commentaire (*bhāṣya*) de ce dernier, rédigé au moins dix siècles après l'élaboration de l'Up., n'a été utilisé que secondairement, ainsi que les indications complémentaires (et anonymes) données entre crochets dans l'édition de Poona ; quant à la Glose (*dīpikā*) de Nārāyaṇa (même époque), beaucoup plus succincte, elle est d'un moindre secours.

2. Il reste que tout travail de traduction implique une certaine complicité entre le traducteur et le lecteur : il y a donc avantage à préciser au préalable les conventions nécessaires, à donner si

(1) *Hymnes et prières du Veda* (Maisonnette, Paris, 1938) ; *Hymnes spéculatifs du Veda* (Gallimard, Paris, 1956) ; *La poésie religieuse de l'Inde antique* (P. U. F. Paris 1942) ; *Hymnes à l'Aurore* (E. V. P. tome 3, Paris, 1957) ; *aux Viśvedevāh et à Varuṇa* (E. V. P. tome 5, Paris 1959) ; etc.

(2) Ces textes sont réunis, en Appendice, pages 67 et suiv.

l'on veut la Règle du Jeu ; faute de quoi, on se condamne à risquer d'égarer le lecteur en manquant à lui restituer les implications de tel mantra, les résonances de telle expression, en un mot l'esprit d'un texte dont on ne fournirait que la lettre, décalquée sur l'original.

Prenons un exemple : l'Up. contient (350 à 386) un *madhu-khaṇḍa* qui met en œuvre des *mantra* dont certains se retrouvent dans une section similaire de la B.Ā.U. (2, 5, 1 et suiv.) ; cependant la différence saute aux yeux : la M.N.U., comme à son ordinaire, donne les strophes sans le moindre commentaire, simples maillons de la chaîne qu'elle déroule, alors que la B.Ā.U. fournit les corrélations qui permettent de comprendre ce que voulaient signifier les auteurs en chantant le miel.

Dans notre traduction aussi, cela va sans dire, *madhu* est rendu par *Miel* : mais n'était-il pas nécessaire d'y adjoindre une note rappelant que dans le contexte ce miel est en réalité un nom secret du *ghṛta*, c'est-à-dire de l'*amṛta* le breuvage d'immortalité, et finalement cette vie éternelle, cette délivrance en forme d'immortalité (*amṛta-rūpa vimuktiḥ*) célébrée tout au long de l'Up. ?

* * *

3. C'est dans cet esprit, que nous avons doté le texte français de notes, parfois étendues, destinées principalement à éclairer le lecteur sur l'utilisation locale des mantra mis bout à bout dans l'Up., ainsi que sur le sens nouveau qui leur est donné en fonction de cette destination particulière.

On trouvera donc dans notre annotation :

a) d'abord toutes les indications que nous avons pu réunir concernant le rituel, c'est-à-dire l'utilisation par le Renonçant à qui l'Up. est destinée (cf. ci-dessous p. 43) des groupes de versets que comporte le texte. Nos sources sont les répondants extérieurs de l'ouvrage et le commentaire de Sāyaṇa avec les développements anonymes qui le prolongent dans l'édition de Poona. Nous nous sommes attaché, pour parer à toute équivoque, à citer souvent les termes sanskrits utilisés par le *bhāṣya* ;

b) d'autre part de brèves indications sont données sur le sens que prennent *in situ* les *mantra* proposés par l'Up., avec rappel de leur signification première dans les *samhitā* d'où ils proviennent : notamment nous avons systématiquement souligné le symbolisme explicite ou non de telles ou telles expressions qui risquent sans cela de passer pour de simples images littéraires. Ce faisant, nous nous référons constamment au Veda d'une part, à l'Up. elle-même

d'autre part, en marquant fortement les constantes du texte, par le rappel des passages où tel mot est repris : ce réseau de correspondances intérieures visant à mettre en valeur l'unité organique de l'ouvrage.

* *

4. Enfin, toujours pour aider à une interprétation exacte, nous avons affecté certains mots français d'une majuscule initiale dont le caractère insolite est destiné à marquer le rôle conventionnel dont nous les dotons dans notre traduction.

Il s'agit d'un petit nombre de termes importants, tels que *puruṣa*, *ātman*, *tapas*, etc., qu'il fallait situer par rapport aux textes védiques dont ils proviennent et à l'usage qu'en feront les différents systèmes métaphysiques (*darśana*) ultérieurement. En effet les traduire, comme nous l'avons fait, par *Être*, *Ame*, *Ardeur*, etc., ne va pas sans risques surtout à cause des implications, françaises et modernes cette fois, qu'ils comportent.

Pour la commodité, nous réunissons ici les remarques qu'il y a lieu de faire à propos de chacun de ces mots : en raison de leur fréquence dans le texte (cf. index, page 130) nous nous contentons, dans les notes, de renvoyer aux explications données ici.

* *

a. **Ambroisie** : il s'agit de breuvage d'immortalité, dont le nom sanskrit *a-mṛta* signifie proprement « non-mort ». Dans le rituel, c'est le Soma constamment assimilé au nectar qu'ont bu les dieux pour gagner leur statut divin, qu'ils boivent encore dans le séjour de félicité où ils demeurent. Dans la M.N.U. il n'y a pas de doute que le mot *amṛta* soit toujours pris au sens concret de breuvage : selon Sāyana lui-même, l'expression « les dieux jouissent de l'*amṛta* » signifie « boivent le nectar » (60a), et c'est bien ainsi que nous traduisons ; cependant elle implique également que les dieux jouissent de l'immortalité ; le lecteur prendra donc garde que le mot sanskrit *amṛta* est grammaticalement si limpide qu'à chaque fois qu'il est employé l'hésitation est permise entre l'abstrait et le concret, à preuve la variante du verset cité, ci-dessus : « *amṛtam nu vidvān* » (*ān*, *dr*) / « *amṛtalvañi vidvān* » (*āth*).

* *

b. **Ame**, c'est-à-dire *ātman*. On préfère souvent utiliser en français le pronom réfléchi « soi » et, plus souvent encore, on fait de ce pronom un nom affecté de l'article (cf. les hésitations de Senart,

trad. de la B.Ā.U. p. 31 et la note). Cela conduit à des formules bizarres, en tout cas peu élégantes, qui ont en outre l'inconvénient de mettre en avant une interprétation purement métaphysique du sanskrit, qui convient peut-être à tel ou tel texte philosophique, mais sûrement pas à la M.N.U., dont nous avons déjà signalé le caractère méta-ritualiste, donc plus ou moins religieux au sens propre du mot. De ce point de vue, « *Ame* » n'est pas une traduction trop artificielle à condition de faire abstraction des définitions trop précises de toute théologie (même brâhmanique : la M.N.U. ne se rattache à aucun *darśana*).

On n'oubliera pas que le mot a d'abord désigné dans le rituel le « tronc » de l'autel védique en forme de faucon (Manuel 1, 350) qu'il a pris ensuite le sens de personne (cf. par ex. Minard, 3E 2, 731 note) encore plus ou moins corporelle (échanges *tanu/ātman*), pour aboutir dans certaines Up. (dont la nôtre) à évoquer l'*Ame* « qui a été déposée au plus secret de (l'homme) sa propre créature » (201b : *ātmā guhāyām nihilo 'sya jantoh*).

* *

c. **Ardeur** traduit le sanskrit « *tapas* », mot difficile, 12 fois employé dans l'Up. L'idée est celle de « chaleur » conjointement avec celle de « lumière » et d'« exaltation » (la chaleur de l'inspiration poétique). Nous n'avons pas traduit par « ascèse » comme on fait parfois, car cette signification n'apparaît jamais dans notre texte : *tapas* y est le plus souvent l'ardeur cosmique de l'hymne R.S. 10, 190 (cité en entier : 143 à 148) identique à l'*Ordre*, à la *Vérilé*, etc. (196) ainsi qu'au Son primordial qui résume tout l'Univers (340) ; enfin, *tapas* désigne l'ensemble des activités « exaltantes » du brâhmane soucieux de ses devoirs d'état (*tapāmsi*) au-dessus de quoi est exalté le renoncement (« *nyāsam...tapasām atiriktam* » 538) par lequel on gagne la majesté du *brahmān* (541).

* *

d. **Beurre** (sous-entendu : rituel), il s'agit du *ghṛta* (= *ghī*, beurre fondu et clarifié utilisé dans le sacrifice comme substance oblatore) que célèbre l'hymne R.S. 4, 58 auquel l'Up. emprunte plusieurs strophes (1 à 6, cf. : 215 à 222 ; 368 et 369), destinées dans notre texte à illustrer l'exaltation de l'*Ame* cosmique identique à l'*Ame* individuelle (215 à 222) et à célébrer l'*Ambroisie* dont le *ghṛta* n'est alors qu'un substitut (368 et 369), comme le *Miel* (le *ghṛta* est appelé « *madhu* » en 215 (= R.S. : 4, 58, 1 et « *amṛta* » en 216).

Dans la traduction, les majuscules à l'initiale des mots comme *Ambroisie*, *Beurre*, *Miel*, *Suc*, veulent donc rappeler que les substances ainsi désignées sont avant tout des signes, des symboles.

* *

e. **Corrélation** (sing. !) traduit *upaniṣad* ; on sait que ce mot désigne les équivalences micro-macrocosmiques, ou cosmico-rituelles, qui apparaissent dans les hymnes védiques, se développent dans les Brāhmaṇa et aboutissent dans les textes upaniṣadiques à l'équation célèbre *ātman = brāhman*. Dans la M.N.U. les séquences finales (543 à 549) sont exactement cela, cependant que le sens secret du mot, celui d'enseignement secret, ésotérique (*secretum legendum*: Anquetil-Duperron), apparaît nettement par ailleurs (par exemple en 192, 269, 517, etc.). Ainsi, dans notre traduction, le singulier se veut-il collectif : à la fois l'ensemble des *Corrélations* proprement dites et la totalité des implications cachées, des résonances secrètes de ces *mantra* que l'Up. destine aux seuls Renonçants. Qui connaîtra ce grand Secret des dieux (*devānām guhyam*, 540) deviendra immortel et gagnera la gloire du *Brahmān* : telle est la doctrine de la M.N.U.

* *

f. **Ordre** c'est-à-dire *r-ta* (participe passé passif) « ce qui a été bien agencé » : en premier lieu, le *rite*, en second lieu le *Cosmos* conçu bien souvent comme destiné à se conformer à l'ordre rituel. C'est l'acception « cosmique » de *rta* qui se retrouve le plus souvent dans l'Up. (11, 62, 64, 143....), mais l'idée de rite n'est jamais absente : elle apparaît vraisemblablement en 196, 212, 289, sûrement en 357 et 536 ; de toute façon elle reste impliquée par l'idée même que se font de l'Univers les auteurs de la M.N.U. La traduction par « *Ordre* » à l'avantage, pensons-nous, de permettre la présence en filigrane de ces deux notions solidaires (l'*Ordre* cosmico-rituel).

* *

g. **Vérité** : *satya* ; le sens d'« exactitude rituelle » (S. Lévi) est trop technique pour convenir dans l'Up., mais il reste constamment impliqué comme celui de rite l'était pour *rta*. On aurait pu aussi traduire *satya* par « réalité » mais en précisant que, dans la pensée

brâhmanique, le monde n'est réel que dans la mesure où il se conforme au rite : c'est là sa « *Vérité* ». On se souviendra donc que ces trois notions de rite, de réalité et de vérité sont étroitement solidaires, dans les textes comme celui qui nous occupe.

* *

h. Signalons encore que le mot **esprit** (cette fois, sans majuscule) renvoie toujours dans notre traduction à *manas* : il s'agit évidemment de l'esprit de l'homme, au sens de raison (cf. ci-après, page 53), de faculté mentale de réflexion et surtout, selon la définition de M. Filliozat (*Manuel* 2, 1367), de l'organe « *ayant pour fonction de disposer ensemble* (saṃkalpayati) *les données des sens, c'est-à-dire de former les conceptions qui apparaissent dans la conscience, images, désirs, etc.* ». Cette fonction d'information exercée par le *manas* est aux yeux des auteurs de l'Up. tout à fait essentielle, car seuls sont au-delà de la mort ceux qui savent donner forme à leur intuition de la présence du *brāhman* au plus intime d'eux-mêmes : après avoir évoqué Prajāpati, l'Up. proclame « on l'informe (*abhi-KLP-*) par le cœur... par l'esprit (*manasā*) » ; elle place au plus haut de sa hiérarchie des valeurs le culte mental (*mānasam yajñam*), qui dans le cadre d'une vie renoncée assure la gloire du *brahmān*, l'immortalité bienheureuse, « à qui sait ainsi ».

* *

i. En plusieurs passages **purusa** est de toute évidence un nom propre, substitut du terme attendu : Prajāpati ou Nārāyaṇa. Nous l'avons alors conservé sous sa forme sanskrite avec simplement, comme pour tous les noms de divinités, une majuscule, conformément à l'usage français.

Ailleurs le mot se réfère sans précision particulière à un être, [humain (ainsi : 8a, 69b, etc.) ou divin (ainsi : 71 et suivants, etc.)], notamment au personnage qui apparaît à l'initié dans le disque solaire (image du *brāhman* dans sa gloire resplendissante) ; dans le premier cas, nous traduisons simplement par « homme », dans le second, par « *Être* », la majuscule rappelant qu'il s'agit d'un nom divin.

* *

j. Quant à **brahman**, nous avons choisi de ne pas le traduire, faute de disposer en français d'un terme correspondant à la fois aux notions de principe immanent (*tad*: « *Cela* »), de texte sacré

(*brāhman* au sens de « formule »), d'absolu, infini, indifférencié, non-manifesté, etc. et de dieu personnel (*brahmán* masculin, c'est-à-dire, en somme, le Brahmâ de l'hindouisme), seigneur souverain (*Īśvara*) et Ame du monde dont le prêtre *brahmán* du sacrifice védique est le symbole concret.

Pour permettre au lecteur de distinguer entre ces divers aspects d'une seule et même réalité (*tad brahma sa prajāpatiḥ*, 14), nous conservons au mot sanskrit son accent : *brāhman* (neutre), *brahmán* (masculin) ; parfois même, lorsque le *brahmán*[-masculin] est de toute évidence la première personne de la *trimūrti*, nous écrivons *Brahmán* (majuscule !), ainsi dans les séquences du type 260, qui se réfèrent explicitement à Brahmâ, Viṣṇu, Śiva.

VI

ANALYSE DE L'UPANIṢAD

1. (page 13 du tome premier). La M.N.U. s'ouvre (1 à 64) par un poème cosmogonique qui prend la forme d'un hymne de louange à Prajāpati « le seigneur (et père) des êtres vivants », personnification mythologique du mystérieux principe de toutes choses que l'Up. évoque en utilisant le pronom neutre *tad* (« Cela », « ce mystère ») ou en le désignant comme *brāhman*.

Notons à ce propos qu'il n'est pas interdit d'entrevoir dans cette section initiale quelque intention polémique : à ceux qui faisaient du *brāhman* (neutre) l'ultime (et unique) réalité, l'Up. répond en affirmant « *tad brahma...sa prajāpatiḥ* » (14b) « le *brāhman*... c'est Prajāpati ! » thèse que reprendront, comme on verra, les versets 201 à 260 enseignant de la même manière que l'*ātman*, c'est le Seigneur (Nārāyaṇa) lui-même venu s'établir au plus intime de sa créature (*guhāyām nihilo 'sya jantoḥ*, 202).

Dès la première strophe donc, où Prajāpati est nommé, apparaît le dessein des auteurs de l'Up. de célébrer le dieu qui régit l'univers (35, 37, 38, etc.) ; on commence par évoquer la Genèse dont quelques éléments sont nommés : l'*Onde* originelle (1, 7, 23, etc.), l'*Embryon* d'or (1, 27, 35, etc.), les *Lumières* (2) c'est-à-dire les 3 mondes (5), etc. Seul manque le *tapas* habituellement présent dans le commun des spéculations de ce genre ; mais il faut souligner, que dans notre texte, le mythe cosmogonique n'est pas raconté, comme par exemple au début des « Lois de Manu », il est seulement alludé, l'objet de cette section restant d'exposer la doctrine (le *brāhman* c'est Prajāpati, 14).

On concède qu'il y a un mystère de l'Univers, cette énergie sans-nom qui se manifeste à l'origine même de l'incitation du monde aujourd'hui en mouvement (7a), ce Principe secret par quoi la nature (les vivants, les plantes, tout ce qui existe) est soutenue (5 et 12), activée (8), perpétuée (12) ; cet Inconnaissable (21) qu'il faut cependant reconnaître pour être sauvé de la mort (22), cet Unique (10) que les poètes (*kavi* 6 et 11) ont célébré sous les symboles du *brāhman*, haute parole, mot de toutes les énigmes, formu-

lation souveraine (11 et 14), de l'*Ambrosie* resplendissante (14), du Moyeu de la roue cosmique (12) etc., c'est en réalité le roi de l'Univers (37), un dieu (36 à 50), une personne (*puruṣa*, 15), ce que l'Up. marque fortement par l'apparition du pronom masculin à partir du 14^e verset.

Désormais, on le qualifiera d'Artisan universel (*viśva-karman*, 23), d'Intelligence créatrice (47), de Père (59), etc. On montrera qu'il est l'Ordonnateur de l'univers (45 et *passim*), unique principe de vie, même des dieux (30 et 48). Ces dernières notations permettent de souligner que dans tout ceci, comme dans la plupart des cosmogonies, même R.S. 10, 129, il n'est question que de la « création secondaire » (*viṣṛṣṭi*) expressément mentionnée en 7b (*vi...sasarja*) : ainsi peut-on dire, sans trop de paradoxe, que Prajāpati est le premier-né de l'Ordre (51 et 64) c'est-à-dire que, préexistant à cet Univers-ci, il fut le premier à se développer à partir de l'*Embryon* (35) où il s'activait (2b) ; de là, explique-t-on, il s'est « diffusé » (préverbe *vi*^o, *passim*) dans les êtres et les choses, devenant (verbe *BHŪ*- 37 et 64), de lui-même, l'*Ame* du monde (64) : *ātmanā ātmānam abhisāmbabhūva*.

Pour l'illustration de cette doctrine l'Up. utilise de nombreuses strophes empruntées aux Saṁhitā (45 versets sur 64) ; elle recopie des *pāda* entiers et elle use constamment d'expressions védiques (type : *nākasya pṛṣṭhe* 1b). On peut y voir le dessein qu'avaient les auteurs de se poser en continuateurs de l'orthodoxie littérale : polémique contre les « hérétiques » du type *Śvetāśvatara*^o? volonté de démontrer que l'exaltation d'un seigneur [*īśa*] s'accorde mieux avec les Écritures védiques que celle d'un principe neutre [*brāhman*] type B.Ā.U. ? ce peut être également simple mécanisme chez des gens que l'on doit supposer nourris de textes védiques.

On remarquera enfin que le « théisme » de cette section initiale de l'Up. n'est pas sans évoquer celui des Maitry^o, Kaṭha^o, Taittirīya^o et Śvetāśvatara-Upaniṣad qui se rattachent toutes au même Yajur-Veda Noir.

*
* *

2. (page 25 du tome premier) Les spéculations métaphysiques du poème initial se prolongent, comme si souvent dans les textes de ce genre, par des prières, et ceci d'autant plus facilement que l'on s'était efforcé de faire reconnaître la majesté souveraine d'un dieu personnel. Ce sont donc d'abord (65 à 70) des prières à Agni à qui l'on demande « en grâce, la sagesse », un peu comme en conclusion de l'*Īśa*-Up.

*
* *

3. (page 29 du tome premier) 71 à 82 : série d'invocations liturgiques en forme de *gāyatrī*, récitées, comme l'explique Sāyaṇa, « en vue d'obtenir la connaissance du *brāhman* » et « à l'adresse du Régent intérieur » (*antar-yāmin*), ce qui, de fait, s'accorde bien, d'une part avec la doctrine constante de l'Up. selon laquelle le dieu souverain est venu s'établir au plus intime de sa créature (*guhāyām nihilo 'sya jantoh*, 201), d'autre part avec le contenu même des *mantra* qui implorent : « ce Mystère... puisse-t-il nous le révéler » (*tan naḥ...pracodayāt*). En effet, on ne peut voir (et donc : devenir, *tad apaśyat tad abhava*, 62) le Mystère de toutes choses et gagner ainsi l'immortalité (22, 230, etc.), que si le Seigneur Nārāyaṇa, par grâce (*prasādāt*, 202) y consent ; or, l'Up. l'affirme constamment (par exemple 229), une telle connaissance n'est accordée qu'à ceux qui sont purs, et c'est pourquoi ces litanies introduisent des lustrations.

*
* *

4. (page 35 du tome premier) Nous sommes donc conduits à un ensemble étendu de strophes et de formules (83 à 163) destinées à accompagner des rites de lustration. Ceux-ci se laissent facilement inférer des *mantra* eux-mêmes que l'Up. comme à son ordinaire livre sans un mot d'explication. Mais on trouve dans le Matsya-Purāṇa et dans le Sauparṇa-Purāṇa (cf. ci-dessus, page 19) une description rapide des gestes à accomplir en récitant les formules mêmes de notre Up. : il s'agit des ablutions, préliminaires à tout acte de quelque importance (notamment la récitation du Veda, or la section qui suit immédiatement celle qui nous occupe concerne les défaillances de mémoire). Ces ablutions se pratiquent ici en « fabriquant par la pensée (*manasā*) un bain sacré » : *līrtham kalpayet* (Matsya-Purāṇa 102, 2), on imagine que l'on s'y trouve, que l'on s'y baigne, que l'on en sort, purifié.

En premier lieu (83 à 88), c'est la consécration (*abhi-mantraṇa* cf. 94) de la touffe d'herbe *dūrvā* (le Purāṇa dit : *darbhā*) qui sera tenue en main durant toute la cérémonie ; ensuite (89 à 97) on consacre de la même façon une motte d'argile (*mṛṭṭikā*), dont on se frotte le corps avant de se baigner (l'entrée dans l'eau du *līrtha* s'opère au verset 118, la sortie au verset 163) ; le bain s'accompagne de rinçage de bouche (156 à 158) et, comme il se doit, d'invocations aux divinités mises en cause par les rites : l'herbe *dūrvā* elle-même et la motte d'argile, puis la Terre et les Eaux ; de là : Indra qui est

à la fois le dieu qui fait passer les rivières (cf. Bergaigne 2, 357) et celui qui consolide la Terre vacillante ; puis des divinités proprement « aquatiques » : les Rivières (strophe RS 10, 75, 5), le Soma (clarifié, il clarifie : 118), Agni « qui brille dans les eaux » (*apsumat*, 134) et surtout : Varuṇa qui donne le passage (*tīrtham me dehi*, 130), le Roi des eaux lustrales (137, 140, 160, etc.), le dieu qui lave de toute souillure (*aghamarṣaṇa*, passim), qui délivre de tout mal (160), qui purifie de tout péché, même les plus lourds : meurtre d'un brâhmane, vol, etc. (énumération au verset 159).

On remarquera, dans cette section, l'utilisation de l'hymne ṛg-védique au *lapas* (R.S. 10, 190 en entier) pour l'expiation des péchés (*aghamarṣaṇa-sūkta*) : Sāyaṇa dit même que l'expiation s'accomplit pendant (ou plutôt : par) la récitation de ces *mantra* (quand on les a récités on sort du bain, la lustration étant dès lors effective : *aghamarṣaṇam kṛtvā ata ūrdhvam avaghana*^o... etc.) ; les images de lumière (*abhi-iddha*, *sva*) qu'utilise l'hymne conduisent d'ailleurs tout naturellement à celles des formules de l'Up. concernant l'homme purifié « qui est lumière » (*iyolir aham asmi*, 156).

* *

5. (page 49 du tome premier) Dans le Matsya-Purāṇa, les ablutions sont suivies de libations et de prières au Soleil, assez confusément évoquées ; dans l'Up. ce sont d'abord des strophes védiques récitées à voix basse, pour obtenir la protection efficace d'Agni : « qu'il nous fasse passer outre tous dangers, comme avec un bateau on passe outre le fleuve ! » (170) : image sans cesse reprise dans cette courte section (164 à 177), à quoi succèdent les libations attendues, que la M.N.U. veut « spirituelles » (*mānasa*), la substance (*homa*) en étant les trois invocations rituelles (*vyāhṛti*) : « Bhūr ! Bhuvah ! Suvar ! » (178 à 186) trois fois reprises sous des formes légèrement différentes, mais toujours, selon Sāyaṇa, dans le but de se purifier (*pāpakṣaya-arthā homa-mantrāḥ*).

La faute que l'on se propose de détruire par ces prières mentales est de toute évidence la défaillance de mémoire interrompant la récitation sacrée du Veda ; car on poursuit immédiatement (187 à 200) avec des invocations à Agni et à Indra destinées à se garder d'un tel péché : « que ma mémoire soit sans défaillance » (194). L'unité de cette section, et donc de son objet, est signifiée par la mention des trois « Paroles » aux versets 189-190 et, expressément, des trois *Vyāhṛti* au verset 198. L'utilisation de ces dernières dans une oblation pénitentielle est d'ailleurs connue (par ex., Lois de Manu 11, 222).

* *

6. (page 57 du tome premier) Nous voici maintenant au centre même de l'Upaniṣad avec le grand poème (201 à 260) qui lui a valu son nom : on y magnifie en effet (Viṣṇu-)Nārāyaṇa (236 et suiv.) en tant que personnification « mythologique » de l'Âme de l'Univers (240), résidant en toutes choses (245) mais très spécialement dans le cœur de l'homme (258). Ceci constitue un secret (*guhya*, 216), un mystère, que seuls pénétrèrent les ascètes (*etad yalayo viśanti*, 228), parce qu'ils pratiquent le renoncement (*sam-nyāsa-yogāt*, 229) et aussi parce qu'ils ont reçu de l'Instaurateur en grâce spéciale (*dhātuḥ prasādāt*, 202) cette connaissance salvatrice qui délivre de la mort (230).

L'enseignement en est imparti par touches successives : on pose en premier lieu que l'Âme du monde n'est autre que le Seigneur (*īśa* 202) d'où tout émane (205), même l'âme individuelle de l'homme (206). On peut donc la célébrer comme l'essence de chaque chose, en sanskrit : le Suc (206), ce qui permet d'utiliser, pour la chanter, des strophes védiques exaltant le Soma (208), le *Beurre* rituel (213), le *Miel* (215), l'*Ambrosie* (215), etc. Elle est le *brâhman* (230), le *puruṣa* (226), enfin la syllabe OM (233), c'est-à-dire, répète-t-on, le Seigneur (*maheśvara*, 234).

Ce dieu qui voit toutes choses (235), l'Up. ne l'appelle plus Prajāpati, mais Nārāyaṇa et elle le chante (235 à 246) comme Celui qui est au-delà (*para*), mot suprême (*paramam padam*, 236) [sous-entendu : de toutes les énigmes = le *brâhman*] haut objet de connaissance (*mahā-jñeyam*, 240), et à nouveau : *puruṣa* (238), *ātman* (241), *brâhman* (242), etc.

Souverain qui ne tient son pouvoir que de lui-même (*sva-rāj* 260), Nārāyaṇa est venu résider dans le cœur de l'homme. L'Up. nous décrit d'abord ce cœur (*hṛdaya*, 247) qui ressemble à un calice de lotus (*padma-kośa*, 247), ou à un sanctuaire, en lequel se trouve une cavité minuscule (*suśiraṁ sūkṣmam*, 251) où se voit un grand feu (*mahān agniḥ*, 252), pareil au soleil (253), dont la flamme la plus acérée est celle d'Agni lui-même (*vahni*, 256), c'est-à-dire le *brâhman* (260), l'impérissable Souverain.

Prolongement attendu de l'enseignement donné, les versets suivants (261 à 269) donnent les formules à réciter pour l'adoration (*upāsanaṁ āha*/Sāy) du Soleil (*āditya*) et plus spécialement de l'Être (*puruṣa*) qui est dans le disque solaire ; adoration nécessaire, car « qui sait ainsi » est assuré de gagner l'intime communion (*sāyujya*) avec le *brâhman* lui-même (269).

* *

7. (page 69 du tome premier) On passe alors (270 à 316) à des prières à (Śiva)-Rudra, introduites (270 à 276) par une litanie dite « du Signe universel » (*sarva-liṅga*, 276) destinées, comme les *mantra* qui la suivent, à la purification du récitant (*pavitra*, 276). On remarquera que l'un des versets du *rudra-japa* (71-82) est repris en 284 : de même qu'alors la litanie introduisait des rites lustratoires, de même ici l'hommage à Rudra[-Śiva] conduit à une série, cette fois plus réduite (299-316), de versets pénitentiels.

Cinq strophes ṛgvédiques (Ṛ.S. 4, 4, 1-5 ; c'est-à-dire T.S. 1, 2, 14), annoncées par un *pratīka* sont utilisées pour l'expiation des péchés ; tirées d'un hymne à Agni qui extermine les démons (*der Unholdtöter*, Geldner 1, 422) elles doivent être récitées à voix basse (*pañca-ṛco japitavyāḥ*), dit le Commentaire. On se souvient que, de la même façon, les premières lustrations s'intégraient l'hymne Ṛ.S. 10, 190.

* *

8. (page 79 du tome premier) C'est alors (327 à 386) l'exaltation de la strophe *gāyatrī* « La Mère des mètres védiques » (330), dont la forme substantielle est celle-là même de l'Ame suprême (*paramātmā-sarūpa*, 328, 334). Ceci explique que la récitation du *mantra* célèbre (Ṛ.S. 3, 62, 10) qui porte habituellement son nom, possède d'aussi éminentes vertus que de purifier des fautes (331) ou de relier analogiquement l'individu à l'univers entier (*upanīṣad* des versets 336 à 340). Constamment on identifie la *gāyatrī* avec la syllabe OM (327, 334, 341) et donc avec le *brāhman* lui-même, soit en nom propre (327, 342, 346) soit au travers de ses substituts habituels : l'*Ambroisie* (342, 347) et le *Miel* (348).

Cette dernière mention préparait la Célébration du *Miel* (*madhu-khaṇḍa*, 350 à 386) c'est-à-dire, on le sait, (cf. page 28) de l'*Ambroisie* : donc du *brāhman*, qui s'achèvera en exaltation de la sagesse (*medhā*, comme plus haut en 65-70). Ce *Miel* (ou : le *Soma*, 351 ; le *Beurre*, 368, le *Lait*, 383) est doté de hautes vertus : non seulement il purifie des fautes les plus lourdes (meurtre d'un brāhmaṇe : 352 ; stérilité : 355 ; avortement : 360 ; meurtre d'un noble : 372) mais encore il assure à qui le possède l'immortalité (349). Cette « douceur » éminente, on l'obtient de la sagesse (354, 362, 383) ; d'où les prières : à la Sagesse elle-même (374 à 377, puis 381 à 383), à Indra (378 et 385), aux deux Aśvin (379), aux Apsaras et aux Gandharva (380) à Agni enfin (384) et à Sūrya (386).

La liaison de ce *madhu-khaṇḍa* avec le *gāyatrī-khaṇḍa* qui précédait est manifeste : dans l'un et l'autre, c'est la purification que l'on recherche, et par elle : l'immortalité ; dans l'un et l'autre aussi, l'*Ambroisie* et le *Miel* sont les symboles d'une certaine variété de parole (poétique), d'un chant mélodieux (cf. les mots : *chandas*, 328 et suiv., *dhenā*, 368 ; et la mention des *ṛṣi*, des *kavi*, des *rebha* ; etc.) : ceci est explicite pour la *gāyatrī*, mais se retrouve pour le *Miel*, dans les prières aux Aśvin (dieux chanteurs, cf. Geldner 4, 42) et aux Gandharva (« anges » musiciens) ainsi que dans le choix des *mantra* au Soma (par exemple : 368).

* *

9. (page 93 du tome premier) Brusquement, on passe à des strophes destinées à préserver le récitant de la mort (387 à 429). A la rigueur, on peut déceler une transition discrète avec ce qui précédait dans la mention de l'*Ambroisie* au verset initial de la Section. Les prières et les formules qui la composent s'adressent à la Mort elle-même (389, 399, 411), à Rudra (414 à 404), à Indra (388, 408), à Prajāpati (391 et 405), avec référence à Bṛhaspati (393) et aux deux Aśvin (394) : ce qui montre que la doctrine implicite de ce passage est que l'on se protège (392) et même que l'on est détaché (410) de la mort (« comme une citrouille peut être détachée de sa tige », dit le texte ṛgvédique) par la Sagesse (*medhā*) qui procure le *Miel*, c'est-à-dire l'*Ambroisie* qui, en elle-même est « la Non-Mort » (*a-mṛta*). Pour finir (413-429), l'Up. donne quelques versets destinés à accompagner une oblation (*homa*) à Mṛtyu, célébrée à fin de purification intérieure (*enaso 'vayajanam*).

* *

10. (page 103 du tome premier) Les formules qui apparaissent ici (430 à 456) groupent une première série d'oblations, de type *homa*, célébrées avec du sésame et visant toujours à la purification du récitant (*sarvapāpa-nibarhaṇa*) ; l'originalité de cette section réside dans l'énumération systématique qui y est faite des éléments constitutants de la personne humaine (parties du corps, organes des sens, facultés d'intelligence et d'action, etc.).

* *

11. (page 111 du tome premier) 457 à 466 : nouvelles oblations (*homa* et *bali*) données elles aussi comme assurant la destruction des péchés (*pāpakṣaya*) mais destinées, cette fois à préparer le

prāṇāgnihotra qui va suivre, puisqu'il s'agit d'offrandes aux Viśve-Deva, lesquelles précèdent normalement le repas.

* *

12. (page 115 du tome premier) Un petit groupe de *mantra* (467 à 472) introduit le rite de l'oblation aux souffles, ce sont des formules de caractère upanişadique récitées mentalement avec protractions du souffle (*prāṇāyāma*) comme l'indique la présence du *mantra* « de la Tête » (*śiro-mantra*).

* *

13. (page 119 du tome premier) Lorsqu'arrive le moment de son repas, le Renonçant accomplit un rite particulier que l'on nomme *prāṇāgnihotra* et qui consiste en une oblation dédiée aux cinq souffles vitaux. On trouvera, en appendice (ci-dessous, p. 68 et suiv.), plusieurs textes consacrés à cette pratique : en tout premier lieu la *Prāṇāgnihotra-Upaniṣad* dont c'est là l'unique objet et le *Baudhāyana-Dharmaśāstra* qui en donne le rituel avec précision ; accessoirement, le *Vaikhānasa-Smārtasūtra* (qui reprend le précédent) et le *Śaṅkhāyana-Āraṇyaka* lequel ne s'intéresse qu'à la doctrine implicite de cette forme de culte (de même : *Chānd-Up.*, *B.Ā.U.* et *Kauṣ. Up.*).

La M.N.U. pour sa part, se contente à son habitude, de donner (473 à 491) les *mantra* proprement dits, sans aucune indication annexe, ni rituelle, ni métaphysique. Seuls les chapitres terminaux indiqueront quel prix les auteurs de l'Up. attachent au sacrifice mental (*mānasam yajñam*) dont l'oblation aux souffles est un exemple achevé ; analysant ci-dessous (page 95 et suiv.) la doctrine du *prāṇāgnihotra*, il nous suffira ici d'indiquer que le pratiquant offre en libation la nourriture et la boisson qu'il absorbe lors de son repas, les ayant préalablement transformés en *Ambroisie* (*amṛtaṁ juhomi*, 480 et autres) ; ce Soma virtuel est offert dans le feu de l'*Ame* et le fruit du sacrifice ainsi célébré est l'immortalité en *brāhman* (478, 485), obtenue grâce à l'invigoration des souffles à qui est dédiée l'oblation ainsi célébrée.

* *

14. (page 125 du tome premier) Comme il se doit, le rite se prolonge (492 à 504) en prières qui renouvellent les demandes faites au cours du sacrifice : que les souffles soient invigorés ! et, par là, que l'*ātman*

soit plus fermement établi à l'intime du célébrant en tant que Seigneur (on l'appelle Agni, Viṣṇu, Śiva, etc.), gouvernant l'individu (on dit qu'il « noue » les souffles, 498).

* *

15. (page 129 du tome premier) L'ouvrage s'achève alors (505-550) par une *saṁnyāsa-upaniṣad* en trois chapitres.

De ceux-ci, le premier (505-517) expose progressivement les différentes activités que les uns ou les autres peuvent tenir pour éminentes : en fait, ce ne sont ni les *vertus morales* (505-511), ni les *actes rituels* (512-514) ni même l'*ésotérisme* (515) qui doivent nous retenir, mais le *renoncement* (*nyāsa*, 516) comme l'enseigne le *brahmān* (masculin) c'est-à-dire selon Sāyaṇa, *Hiraṇyagarbha* lui-même (*alias* *Prajāpati*, cf. le poème cosmogonique initial).

La thèse est reprise, en termes rigoureusement identiques mais avec plus d'ampleur, en un second chapitre (518-531) doté cette fois d'un cadre de facture classique : un sage interroge *Prajāpati* (« que tenez-vous, Seigneur, pour l'Ultime fondement de l'Univers ? »), et le dieu de répondre en expliquant que c'est le *Renoncement* (530), quels que soient les prestiges des *vertus morales* (519-525), des *actes rituels* (526-528), ou de la *connaissance ésotérique* (529).

Le dernier chapitre (532-550) est, à bien des égards, un commentaire de l'*Upaniṣad* tout entière, dont il reprend expressément mainte formule. Il se rattache à la Section précédente par une série de corrélations sur l'Année, qu'une formule rituelle (531) avait identifiée avec *Prajāpati* puis avec le Soleil et en fin de compte avec l'*Ame* Cosmique (ceci résume l'enseignement donné en 261-269).

Si donc on amène quelqu'un à connaître son *Ame* individuelle (534, reprise de 202) qui n'est autre que le principe divin immanent à toutes choses (533-534, reprise de 1-12), on lui assure l'immortalité (537, reprise de 22 et 230) et on fait de lui une sorte d'incarnation vivante du sacrifice (543-546) : par là, assure-t-on pour finir (549 et 550), le *brāhmaṇe* qui sait ainsi conquiert l'enjeu suprême : l'identification avec le *brahmān* (masculin) !

VII

LES DOCTRINES

1. Lignes générales.

a. S'il fallait résumer l'Upaniṣad en quelques phrases, on pourrait écrire :

« Après avoir récité le mythe cosmogonique et prié pour obtenir que la sagesse lui soit impartie, le Renonçant se purifie par des ablutions rituelles et des oblations mentales, puis il médite sur l'*Ame* du monde qu'il porte en son propre cœur reconnaissant en elle le dieu souverain : Nārāyaṇa.

L'ayant adoré, il se prépare à servir la divinité au moyen d'un sacrifice spirituel qu'il exécute après pénitences, invocations, et exercices de recueillement destinés à transformer son être tout entier, et en particulier son âme individuelle, en *Ambroisie* digne d'être proposée en offrande.

Ainsi réalise-t-il ce qui fut enseigné, car le Renonçant qui sait cela est en vérité un sacrifice vivant corrélatif à l'Univers et au Rite, assuré par cela même de gagner la majesté du Sacré ».

Aussi peut-on dire que ce texte constitue, si l'on ose risquer la comparaison, une sorte de « *Bréviaire* » du Renonçant, un recueil des prières et formules qui lui sont proposées pour l'office quotidien qui sera désormais le sien dans la vie « en marge » qu'il a choisi de mener. Mais un *Bréviaire* où manquent les indications rituelles : à nous de découvrir dans son contenu, et en recourant à d'autres textes, si telle section relève de « Matines » ou de « Complies »... Également : *Bréviaire* incomplet, dont ne subsistent que des fragments, peut-être par le hasard des transmissions orales, peut-être par la volonté des compilateurs visant à retenir seulement l'essentiel... *Bréviaire* enfin, qui s'adjoint, en conclusion, une sorte de commentaire non-liturgique, exposant le bénéfice que l'on retire des exercices spirituels préalablement évoqués.

Que l'Up. concerne seulement le brâhmane (cf. 549) qui renonce à la vie mondaine pour se retirer au désert et y mener l'existence contemplative des anachorètes, cela est dit formellement dans le

texte lui-même « *seuls les Renonçants gagnent l'immortalité* » (227 b)... car « *le renoncement surpasse toutes les Ardeurs* » (538)...

Ceci posé, il est facile de se tourner vers les Traités juridiques (*dharma-sāstra*) et d'y vérifier que l'attitude préconisée par la M.N.U. est bien en harmonie avec les prescriptions codifiées concernant les « gens de la forêt » et tout spécialement les *saṁnyāsin*.

b. Ainsi Manu (Mānava-Dharmaśāstra) évoque-t-il, au 6^e livre, le statut particulier des brâhmanes du Troisième et du Quatrième état. On se souvient que la vie des hommes de haute caste (*dvija* « deux fois nés ») était théoriquement divisée en quatre étapes : d'abord novice, l'enfant de bonne naissance apprenait à jouer son rôle futur de prêtre privé voué aux rites du foyer familial ; adulte, il devenait chef (*pāti*) de famille, perpétuant dans ses fils (*prajā*) la « gens » de ses ancêtres et célébrant le culte ; parvenu à la vieillesse il délégait ses pouvoirs à son fils aîné et se retirait dans la forêt pour s'occuper de son salut personnel (maîtrise des sens, pénitences sévères, nourriture frugale, etc, Manu 6, 1 à 33).

Quant à la dernière étape, elle concerne ceux qui, ayant franchi les trois précédentes (Manu 6, 34), veulent aller plus loin encore : ils renoncent totalement au monde et portent pour cela le nom de « Renonçants » (*saṁnyāsin*)¹.

Il convient de marquer fortement ce qu'avait d'insolite, pour le brâhmanisme, une telle attitude. Le « Renoncement », c'était d'abord l'abandon des devoirs de caste : un brâhmane niant la valeur des œuvres rituelles (*karman*), quel scandale ce devait être dans un univers aussi fortement structuré que celui de l'Inde védique ! on comprend que Manu l'engage à ne pas se montrer au village, à n'y quêter sa nourriture que de nuit « lorsque l'on ne voit plus la fumée de la cuisine, que le pilon est au repos, que le charbon est éteint, etc. » (Manu 6, 56), à rester solitaire (6, 42) de préférence errant, et faisant vœu de silence, évitant même les ermitages (6, 51) des forestiers (« réguliers » du Troisième état) : on n'échappe pas à l'impression d'une barrière élevée pour tenir à l'écart des gens réputés dangereux ; et, de fait, Manu est obligé de dire un mot de leurs prestiges : ils sont devins, astrologues, et d'aucuns les prennent pour maîtres spirituels (6, 50). Prestiges si grands que certains *dvija* vont jusqu'à embrasser la vie renoncée sans être passés par l'étape essentielle : celle de chef de famille.

(1) Sur tout ceci, cf. L. Dumont « *Le renoncement dans les religions de l'Inde* », Archives de Sociologie des Religions, n° 7, janvier 1959.

Manu peut prédire « l'enfer » à ceux qui agissent ainsi (6, 37) ; on devine que s'il doit le faire, c'est que le cas se présentait.

Il faut considérer que ce quatrième stade de vie n'était pas loin d'être tenu pour hérétique ou, plus probablement, qu'hétérodoxe à l'origine il fut péniblement intégré à la structure sociale brâhmanique. De ce phénomène il existe des traces scripturaires (dont l'étrange ensemble Vaikhānasa^o n'est pas le moindre ; cf. en Appendice, page 74 et suiv.) : notre Upaniṣad certainement, en est une. Elle représente une position moyenne tout à fait comparable à celle que tient Manu. Face aux Saṁnyāsa-Up « sectaires » qui proclament tout crûment que le Veda n'est rien et que les rites brâhmaniques sont un obstacle à la délivrance, Manu et la M.N.U. proposent au Renonçant une vie à la fois maîtrisée, recueillie, toute spirituelle, et comportant cependant une liturgie particulière (lustrations, pénitences, oblations, méditation de l'Écriture) qui l'intègre véritablement au *dharma*, c'est-à-dire qui, tout en préservant son originalité, lui laisse sa place dans la norme sociale.

Selon Manu (6, 83), le Renonçant doit « lire constamment, à voix basse, la partie du Veda qui concerne les sacrifices, celle qui a rapport aux divinités, celle qui a pour objet l'Ame suprême et tout ce qui est déclaré dans la Fin-du-Veda (= les Up.) » ; n'est-ce point là ce « *Bréviaire* » dont nous parlions plus haut qui contient : mythe cosmogonique, méditation sur l'Ame suprême, et *Corrélations* (= *upaniṣad*) ? Quant aux rites de lustration et de pénitence (*prāyaścitta*) qui abondent dans la M.N.U., il y est fait allusion dans Manu, brièvement, car ce n'est point l'objet de l'ouvrage, mais à un moment (6, 70) avec assez de précision pour qu'apparaisse nettement la solidarité des deux textes.

Il s'agit de la strophe suivante (Manu 6, 70) « trois protractions d'haleine (*prāṇāyāma*) faites suivant la règle et accompagnées des Paroles Sacrées (BHŪR ! BHUVAḤ ! SUVAR) du Monosyllabe (OM), de la gāyatrī (Ṛ.S. 3, 62, 10) et (de la formule de) la Tête (*śiras*) doivent être considérées comme l'acte de dévotion le plus grand pour un brâhmane (Renonçant) ».

Le rite ici évoqué occupe dans l'Upaniṣad les versets 340 à 342 qui comprennent effectivement sous le titre de *prāṇāyāma-mantra* (formule accompagnant la Retention du souffle) le *praṇava* (syllabe OM), les *vyāhṛti* (BHŪR ! etc.), la gāyatrī (« *tal savilur vareṇyam* »... , etc.) et le mantra dit « de la tête » (*āpo jyolī rasaḥ*...). Ajoutons que si l'objet du rite est lustratoire chez Manu (6, 71), il l'est également dans la M.N.U. (cf. 331 et plus explicitement 345, et la suite).

En conclusion, on dira donc que la M.N.U. concerne le Renonçant

(*saṁnyāsin*, Manu 6, 68 ; dans l'Up. : 227, 516, 530, 538) qu'il soit silencieux (*muni*, Manu 6, 41 ; dans l'Up. : 508, 522), ou Ascète (*yati*, Manu 6, 54 ; dans l'Up. : 228), désireux de vivre au désert, « extérieur » (la forêt) ou « intérieur » (cf. ce que dit Manu 6, 95). Mais un Renonçant orthodoxe, qui tout en quittant le monde demeure dans la religion de ses pères (et de ses fils !).

Manu le dit : à la différence du *forestier* (3^e stade de vie) qui se réfugie dans un ermitage en emportant le feu consacré et les ustensiles rituels (6, 4), le *Renonçant* s'en va au désert « après avoir déposé en lui-même le feu du sacrifice » (6, 38) ; indication capitale, car c'est sur une telle doctrine que se fonde tout le méta-ritualisme de la M.N.U. : le culte spirituel (*mānasam yajñam*), l'information de la divinité « par le cœur, par l'esprit » (*hr̥dā manasā*), la construction mentale (*mānasa*) du *tīrtha* (point d'eau sacré) pour les lustrations, l'*agnihotra* (oblation au feu) purement intérieur, et pour finir l'exaltation du *brahmán* masculin.

Ce dernier point est caractéristique des préoccupations des auteurs de l'Up. : se fondant sur la fonction éminemment « spirituelle » du prêtre « *brahmán* » dans le sacrifice védique, ils en font le symbole même du Renoncement (*nyāsa*), « Renoncement, c'est ainsi que les Sages appellent *Brahmán* » (530), lequel est analogiquement l'Univers tout entier, la divinité, le culte, etc. Savoir cela, c'est « gagner la majesté (= la toute-puissance, la gloire) du *brahmán* » (541, 549) ; et l'Up. prend bien soin de souligner que cette forme de délivrance implique pour « celui qui sait ainsi » non pas l'évanouissement du monde et du rite, mais bien au contraire la « réalisation » en lui-même, comme on dira plus tard, de l'Univers et du culte, c'est-à-dire du *ṛta* sous ses deux aspects : celui qui sait ainsi assume le Cosmos (531 à 542) et la Liturgie (543 à 549), à tel point que le moindre de ses gestes a valeur cosmique : lorsqu'il mange, il est Agni dévorant l'oblation (544) et il reçoit par la nourriture toutes les énergies de l'univers (535).

Ainsi, et c'était là le souci des *yajurvedin* férus de ritualisme, le Renonçant a-t-il sa place dans l'édifice religieux ; il est « à part », certes, mais pas autrement que le prêtre « silencieux » au milieu des officiants « bavards », il pourra même, si l'occasion s'en présente, jouer un rôle de maître spirituel : ce sera à la façon du *brahmán* intervenant en tant que « médecin » du sacrifice...

On est loin des *aly-āśramin* (ermite en dehors du cadre normal) dont parle la Śvetāśvatara-Up. (6, 21). Précisons cependant que cette annexion des Renonçants est trop bien menée pour qu'on ne puisse y découvrir un aspect quelque peu artificiel : de fait, l'exaltation du *brahmán* masculin, qui a son germe dans les Brāh-

maṇa, restera sans lendemain dans les Up. et, à plus forte raison, dans la littérature sectaire ou « philosophique ».

Il convient maintenant d'exposer les doctrines annexes (rôle de Prajāpati, utilisation du mot *lapas*, sens de *hr̥d*, etc.), qu'implique la position prise par l'Up.

L'essentiel ayant été dit sur l'objet propre de notre texte, les aspects examinés ci-dessous sont à considérer comme des parties qui concourent à la construction de l'ensemble : on ne les distingue que par nécessité.

Enfin on ne s'étonnera pas de notre souci de ramener toujours les vues de l'Up. à leurs origines védiques : ce que nous avons dit plus haut montre qu'une volonté identique a présidé à la composition même de l'ouvrage.

2. Le dieu « personnel ».

a. Voyons d'abord ce qu'il en est, dans l'Up., d'un problème de la plus haute importance pour le développement ultérieur de la pensée indienne, celui qui concerne le Principe de toutes choses : soit Être suprême, Personne adorable, qu'il importe de servir par le culte (...*haviṣā vidhema*, 38 et suiv.), soit Énergie mystérieuse, impersonnelle par définition, et donc innommable, « Cela » (*tad*, 4 et suiv.).

Prenons garde que l'antithèse ne fournit pas simplement la matière d'un débat métaphysique, elle engage en réalité tout l'édifice brāhmaṇique, car « l'Absolu », c'est le *brāhman*, c'est-à-dire le pouvoir sacerdotal lui-même, acception seconde d'un mot dont la signification principale, dans les textes, est celle de Parole (rituelle), de Formule (sacrificielle), etc. (cf. L. Renou, *Journ. As.* tome 237, p. 7 et suiv.). Dès lors, on comprend que la question, lorsqu'elle s'est posée, ait inquiété profondément les théologiens du temps : elle revenait au fond à se demander « qu'est-ce qui est le plus important, pour l'homme : cette énergie mystérieuse, magique (S. Lévi) que met en œuvre le Sacrifice, ou la toute puissance d'une Personne divine ? » ; en termes cosmogoniques : « le monde et l'homme ont-ils été faits par *Cela* ou par *Celui-ci* ? » avec tout le jeu des conséquences : ritualisme traditionnel dans le cadre social bien structuré (*ṛta*), ou formes religieuses nouvelles : individuelles et sectaires, en marge de l'Ordre établi (Śv. Up. 6, 21).

En présence d'une aussi périlleuse alternative, la réaction de défense des milieux brāhmaṇiques prendra la forme d'une volonté syncrétiste : il s'agira d'intégrer les éléments nouveaux décidément trop massifs pour être ignorés. Cela se voit dès le Veda, au niveau

des hymnes spéculatifs, principalement de ceux qui se rattachent à la tradition âtharvaṇique, peut-être justement parce que cette tradition s'intégrait clairement les pratiques magiques, et parce que les chapelains royaux dont elle était l'apanage se tenaient, de par leurs fonctions même, en rapport étroit avec les gens de la deuxième caste parmi lesquels on rencontrait, comme le montre la B.Ā.U., de véritables théologiens extérieurs aux cercles sacerdotaux : que l'on se souvienne du roi enseignant au prêtre (non sans ironie !) ce qu'est l'Esprit (*puruṣa*) en l'homme (B.Ā.U. 2, 1, 14 et suivants).

Quoi qu'il en soit de cette dernière hypothèse, le témoignage des textes R̥.S. (10^e *maṇḍala*) A.V. (2^e partie, livres 8 à 12) et, accessoirement, V.S.-T.S. est probant.

On y lit la préoccupation majeure de surmonter à la fois la « mythologie » ṛgvédique et la « magie » rituelle âtharvaṇique en identifiant les dieux d'une part, le *brāhman* (neutre) d'autre part, à un *eka* (*deva*) masculin.

Le processus est constant : il y a un Dieu au-dessus (au-delà) de toutes les divinités, c'est Prajāpati « le grand dieu cosmique par lequel (sont) comme éclipsés les dieux du (R̥g)-Veda » (P. Masson-Oursel, *L'Inde antique* 158) et ce *mahā-deva*, ce Seigneur (*īśāna*) résume en lui les substances abstraites (*brāhman*, *tapas*, *satya*) : ainsi franchit-on « d'un seul coup le domaine qui va de l'impersonnel au personnel et qu'on attribue d'ordinaire à une longue évolution partant des Up. abstraites du type le plus ancien au stade récent marqué par la Svētāśvatara^o. glorificatrice du dieu personnel » (L. Renou, EVP 2, 100).

Partout c'est la même interrogation : « quel est-il ce dieu ? » (R̥.S. 10, 121), « dis-moi quel est-il donc ? » (A.V. 10, 7) à laquelle ne sont données d'ailleurs que des réponses équivoques (et, sans doute : volontairement équivoques) : on assure bien que le *brāhman*, en fait, c'est Prajāpati (A.V. 10, 7, 1) mais c'est pour préciser que Prajāpati, quant à lui, a eu besoin d'un « point d'appui » pour supporter les mondes, fondement, étai (cosmique) dont on ne peut rien dire puisqu'il est au-delà même de l'Être et du Non-Être (A.V. 10, 7, 7 et 10).

b. La concordance de ces doctrines est frappante avec celles que promeut l'Up., spécialement dans le poème cosmogonique initial (1 à 64) repris en conclusion (536), ainsi que dans la section centrale (201 à 260).

On y retrouve l'hésitation entre le neutre et le masculin, fortement exprimée dans les 15 premiers versets où le mystère du Cosmos

désigné comme *brāhman* (neutre : 14) et immédiatement identifié à Prajāpati dont le nom ouvre (2) et ferme (14) l'évocation du Principe de toutes choses (3), à la fois au-delà du monde (« dans l'impérissable, le suprême firmament » : 4 ; 6 ; etc.), et immanent au monde (« il est la trame de l'Univers » : 6 ; 56 ; 536, etc.).

Double aspect, contradictoire dès l'origine mais où prédomine cependant la valeur transcendantale : « contrairement aux autres noms de la parole, le *brāhman* est un objet qui s'impose à l'homme bien plus que l'homme le construit » (L. Renou, J. As. *loc. cit.*).

L'Up. raisonne ainsi : il y a dans l'univers *Quelque Chose* d'omniprésent (« ce mystère dont furent emplis les 3 mondes, ce mystère grâce à quoi le soleil rayonne... etc., 5), qui en assure le dynamisme expansif (préverbe *vi*^o) et finalement le résume ; mais « Cela » en définitive, reste essentiellement autre que la nature (*bhuvana*, 1), puisqu'on enseigne que le *brāhman* est le fondement qui porte, qui soutient toutes choses (*viśvam bibharti*, 12), semblable en cela au moyeu d'une roue (*ibid.* et 28) ou à un étai (45 ; sous le symbole de l'arbre : 226) ; et s'il est vrai qu'il est présent dans le monde, c'est parce qu'il y a fait son entrée (thème âtharvaṇique) l'emplissant de sa puissance (2, 5, 8, 25, 64) après en avoir été la cause (2, 5), l'incitation (7), le germe (1, 35).

On devine que c'est par le biais de cet aspect transcendantal du *brāhman* que l'Up. introduira, à la suite des hymnes védiques, la notion d'un dieu personnel.

Des expressions comme « il a pénétré » (2 et 8), « il soutient » (12), « il trait » (18), « il s'active » (2, 27), « il a étayé » (45), « il régit » (38), « il voit » (53, 55), « il connaît » (59) etc., s'accordent mieux, on en conviendra, d'un sujet au masculin, d'où la formule-clé : « cet Absolu mystérieux, [sujet neutre aux versets 8 et 12], c'est Prajāpati « le maître de la lignée » (14) que l'on nomme également Esprit (*puruṣa* de l'hymne R̥.S. 10, 90) et Nārāyaṇa (à partir de 236) aussi bien que « Vāyu » ou « Indra », ou « Agni », etc., puisque l'Up. affirme au 13^e verset que Prajāpati résume en lui-même tous les dieux (la même chose est dite de Nārāyaṇa, au verset 236).

c. Autre concordance de notre texte avec les spéculations proprement védiques (hymnes) : le thème de la présence du dieu souverain au plus intime de sa créature (202).

Ainsi l'hymne A.V. 10, 2 décrit-il l'entrée du *brāhman* (neutre, c'est-à-dire Prajāpati-Nārāyaṇa) dans le corps de l'homme : « cet absolu, au lieu de se situer dans un autre monde, prend place dans le corps même, qui en est la citadelle (*pūr*), il y réside sous le nom d'*ātman* » (L. Renou, EVP 2, 70) : « la citadelle d'or (= le

corps), le *brāhman* y est entré » A.V. 10, 2, 33) et, plus précisément : « dans la cassette d'or (= le cœur) il existe un prodige consistant en l'*ātman* » (*ibid.*, str. 33 ; trad. L. Renou).

N'est-ce pas exactement ce que chantent les versets 247 à 260 de la M.N.U. ? « En lui (le cœur) il y a une flamme... et c'est au centre même de cette flamme qu'est établie l'*Ame Suprême*... » (256 et 259) versets dont le vocabulaire est volontairement cosmogonique (« au centre de la nature » disait le 1^{er} verset de l'Up.), afin d'introduire la révélation du mystère au verset suivant : (cette âme suprême qui habite dans le cœur de l'homme) « c'est le *brāhman*, c'est Śiva, c'est Hari (= Viṣṇu), c'est Indra, c'est l'impérissable, le suprême Souverain qui ne tient son pouvoir que de lui-même. »

Sans reprendre la formule célèbre de la Chānd. Up. « *tat tvam asi* » (tu es *Cela*), la M.N.U. pose donc que le microcosme humain est corrélatif au macrocosme en ce sens que, de l'un comme de l'autre, *Cela* est le fondement, dont nous savons maintenant, par le verset 14 et par le verset 260, qu'il est Prajāpati et Nārāyaṇa, dieu-masculin, unique et souverain, auteur et maître de la Création-Secondaire (*vi-sṛṣṭi*) où l'homme mène son existence misérable, sa vie trop brève vouée à la mort.

d. Puisque c'est « par lui que fut incitée l'incitation du monde » (7), puisque c'est par lui que le monde se développe et vit, par lui que le temps s'organise (1 à 17) etc., il n'est pas étonnant que ce soit également « par sa grâce » (*prasādāt*, 202) que l'homme soit admis à la Connaissance. D'où les prières du type « ce mystère, puisse cet Être nous le révéler (71 et suiv. etc.) », que l'on adresse soit nommément à Nārāyaṇa, soit à ses substituts les dieux *révélateurs* : Agni (et Rudra), Indra, Savitṛ, etc.

Révélation éminemment nécessaire, car connaître Dieu, c'est aller « d'un seul coup au-delà des trois mondes » (61), dans le Ciel de lumière (*suvar*) où réside le mystère principal (« qui se tient au-dessus des ténèbres » 25, 248, 536) ; mieux encore : « contempler l'*Ame*, (c'est-à-dire) le Seigneur » (202), « voir le mystère » (62), « l'informer, par le cœur, par l'esprit » (22) c'est devenir le *brāhman* lui-même (*tad apaśyat tad abhavaḥ*, 62), c'est gagner l'immortalité (22, 230, 537) ou, comme dit l'Up. dans une formule bien à elle, « c'est gagner la majesté du Sacré » (541, 549), c'est-à-dire devenir soi-même le *brahmān* sensible aux yeux (*pratyakṣa-*), l'Absolu « incarné » dont parlent les hymnes ātharvaṇiques (L. Renou, EVP 2, 55 à 103 *passim* ; spécialement : 83 et 84), et qui n'est autre que Prajāpati ou, si l'on préfère, Nārāyaṇa.

3. La délivrance.

a. On voit par là que les « *ya evaṃ veda* » (celui qui sait ainsi...), qui rythment les portions proprement upaniṣadiques (505 à 550) de notre texte, n'impliquent pas que la connaissance (*jñāna*) y soit tenue pour condition unique d'une délivrance (*mokṣa-*) dont le nom même n'apparaît jamais.

Certes, il va de soi que tout ouvrage religieux ne peut manquer d'évoquer le salut promis au fidèle et d'indiquer la voie qui lui paraît la mieux appropriée pour y parvenir. La M.N.U. ne fait pas exception, qui enseigne dès son 22^e verset : « ceux qui connaissent cet (Esprit, cf. 15) deviennent immortels ». Avec reprise au 26^e verset « à le connaître ainsi, on gagne l'immortalité, il n'y a pas d'autre chemin !... » et encore, de façon plus explicite « dans le monde du *brāhman*, au moment dernier, (ceux qui savent ainsi) sont tous délivrés : ils sont au-delà de la mort ! »

Là se trouve affirmée sans ambage l'idée que la délivrance, c'est l'immortalité, c'est de se trouver « au-delà de la mort » (cf. 537) dans le ciel de lumière (*suvar*), dans le monde du *brāhman* (230), en communion (*sāyujya*) avec la divinité (269), là où les dieux ont fait leur siège (3), là où ils résident après avoir goûté à l'*Ambroisie* (60), etc., toutes expressions qui rendent un son plus religieux que métaphysique, disons, si l'on préfère : plus près de la *bhakti* que du *vedānta*.

Ceci avec la réserve nécessaire que l'Up. n'a rien d'un traité savant : on ne s'attendra pas à y lire un exposé des fins et des moyens. Ce « Bréviaire » (cf. plus haut, p. 43) ne contient à peu de choses près que des formules rituelles, mais ces dernières sont parfois explicites.

Ainsi en 269 : on vient de célébrer l'*Ame* universelle (= le dieu souverain Nārāyaṇa) qui a fait son siège dans la flamme qui resplendit dans le cœur de l'homme ; on se tourne maintenant vers le Soleil que l'on adore parce qu'il est le symbole visible de la divinité, et l'on termine en précisant « il atteint l'intime communion avec le *brāhman*, il obtient de résider dans le monde du *brāhman* ; il obtient l'intime communion, l'identification avec ces divinités, il obtient de résider dans le même monde qu'elles, celui qui sait ainsi », c'est-à-dire celui qui a reconnu que l'Être (*puruṣa*) qui réside dans le disque solaire, c'est (Nārāyaṇa) « le Seigneur de tous les êtres » (*bhūtānām adhipatiḥ*).

De la même façon les prières que l'on récite au cours des rites lustratoires et pénitentiels visent à obtenir la pureté et, à travers elle, le séjour « dans le monde du *brāhman* » (139), « dans le monde

des saints » (153), dans « la lumière d'or » (154), en un mot « la cohabitation (*samvāsana*) avec (le dieu) au plus haut du firmament » : cette dernière image impliquant l'idée d'un « séjour au-delà des trois mondes », car l'expression « *nākasya pṛṣṭhe* » (1, 139, 177) qui a son origine dans le R̥g.-Veda (1, 125. 5) évoque l'idée d'un Paradis, d'un Olympe où cohabitent les saints (*punya-kṛta*, 153, 199), les ṛṣi « divins » (529) les dieux, et le Suprême Seigneur.

b. On remarquera combien ces termes de « cohabitation », de « séjour (bienheureux) », etc., sont proches de ceux qu'emploieront par la suite des dévots viṣṇuïtes ; on ne peut s'empêcher de penser à ce propos à la Kāṭha-Up. : « (le mystère de l'*ātman*) ne peut pas être atteint par l'exégèse, ni par l'intellect, ni par beaucoup d'études. Celui qu'il élit peut seul l'atteindre » (2, 23 trad. L. Renou ; au chapitre suivant : 3, 9 il est fait mention de Viṣṇu ; cf. dans la M.N.U. « par la grâce de Dieu, le sage contemple... l'*ātman* » 202). Quant au mot « *sāyujya* », il se rattache directement aux doctrines de la *bhakti* (O. Lacombe, Absolu p. 355 et suiv. ; de même L. Renou, Manuel 1, 1155) en ce qu'il implique la notion d'une « participation de l'âme à l'essence d'*Īśvara*, le Souverain Seigneur » (O. Lacombe, *ibid.*) participation qui ne se réalise pleinement qu'après la mort, lorsque le corps subtil lui-même est dissous : dès lors « l'Âme est parfaitement délivrée ; Elle a retrouvé l'intégrité et la pureté de sa nature essentielle, toute de lumière et de béatitude »... (O. Lacombe, *loc. cit.* p. 374).

Cette description concerne la doctrine de Rāmānuja, nous ne l'avons rappelée que pour montrer à quel point la M.N.U. en est proche. Et c'est par cet aspect surtout que l'on pourra la dire théiste ou ouvrant la voie au théisme, car si « le terme de *bhakti* implique participation... (celle-ci) sous-entend au moins deux termes, le participant et le participé, c'est-à-dire l'homme et Dieu, ou tout au moins, l'Âme suprême au-delà des âmes individuelles... » (A. M. Esnoul, Manuel 1, 1347).

Nous voici ramené à ce que nous disions au début : l'Up. est un *bréviaire* destiné au Renonçant à qui l'on propose de « vivre ici-bas dans l'attente de la Béatitude éternelle en méditant avec délices sur l'Âme suprême... » (Manu 6, 49), et il est intéressant de remarquer, grâce à la M.N.U. (et au Vaikhanāsa-smārtasūtra qui en est solidaire, cf. Appendice), que le renoncement pouvait s'accommoder, aussi bien d'exercices de *yoga* quasi athées, que d'un rituel (« spirituel » mais effectif) portant en lui-même les germes des pratiques sectaires de dévotion que développeront ultérieurement les viṣṇuïtes, les śivaïtes, les śākta, etc.

Cependant, alors que ces divers courants de l'hindouisme

classique élaborent leur liturgie sans s'embarrasser de références précises au rituel brâhmanique, les auteurs de la M.N.U., comme ceux des textes parallèles réunis en Appendices, s'en rapportent nécessairement aux traditions des Écoles (*śākhā*) auxquelles ils appartiennent.

Les Renonçants des Saṁnyāsa-Up. rejettent le Veda, mais ceux pour lesquels la M.N.U. a été composée en font l'objet constant de leur étude et se soucient d'harmoniser leurs pratiques rituelles avec celles que prescrivent les textes ; en cela d'ailleurs ils correspondent à l'image que nous donnent des ascètes forestiers (*muni*, etc.) l'épopée et le dharmaśāstra.

Ces hommes qui ont renoncé au monde, c'est-à-dire en fait aux impératifs sociaux (devoirs de caste), n'ont pas abandonné pour autant le souci de célébrer le culte auquel ils étaient voués dès leur naissance.

A ce titre, le sacrifice mental (*mānasam yajñam*) prescrit par la M.N.U. et les textes qui lui sont associés apparaît d'abord comme une adaptation nécessaire des rites obligatoires (lustrations, *agnihotra*) aux conditions de l'état de *saṁnyāsin*.

4. Le sacrifice mental.

a. Par sacrifice mental (*mānasam yajñam*) il faut entendre une forme de culte dans laquelle les actes rituels (gestes et paroles) sont effectués en pensée (*mānasa*), c'est-à-dire si l'on veut de façon symbolique, à condition toutefois de préciser qu'il ne s'agit pas de virtualités mais de réalités concrètes tenues pour aussi vraies, aussi efficaces, et même davantage, que dans l'aspect normal de la pratique religieuse.

Insistons : l'*agnihotra* mental (*mānasa*) ou intérieur (*antara*) étant une véritable oblation dans le feu, il faut pour le célébrer un officiant, un foyer, une substance oblatoire, un rituel (ensemble de formules à réciter et de gestes à exécuter) précisant à quelle divinité est dédiée l'oblation et quel est le fruit que l'on entend retirer du sacrifice ainsi accompli.

Les spéculations s'ordonneront donc, comme il est normal au niveau des Brâhmaṇa et des Upaniṣad anciennes, autour des éléments constitutants de ce type de culte.

b. L'officiant, c'est celui qui sait ainsi (*ya evam vidvān*), formule convenue pour désigner le disciple qui durant un stage dans la forêt (cf. Chānd-Up. 5, 10. 1) a été initié à cette doctrine ésotérique du sacrifice ou mieux (pour rendre *evam*) à cette façon secrète de le

d. Le prestige dont jouira le culte en esprit dans l'Inde post-védique a son origine dans la doctrine du sacrifice mental telle que nous venons de l'exposer, doctrine qui se rattache elle-même à divers aspects du rituel brâhmanique.

On sait que celui-ci connaissait non seulement les répétitions murmurées (*japa*), les marmonnements indistincts, mais aussi les récitations silencieuses (*tūṣṇīmśamsa*) c'est-à-dire pensées, mentales (*mānasa*) : « actes muets qui se multiplieront dans le rituel privé » (L. Renou, JAOS 69, 1) et dont le *prānāgnihoṭra* est évidemment un exemple privilégié, puisqu'il apparaît à la fois dans les *Āraṇyaka*, les *Upaniṣad*, les *Gṛhyasūtra* et les prescriptions du *Dharmaśāstra* concernant les Renonçants.

On aurait tort cependant de ne voir dans cette extension des rites pensés qu'une simple question de commodité : plus profondément, c'est la valeur éminente attribuée à la pensée (cf. l'hymne V.S. 34, 1 à 6) et au silence, en relation avec l'intériorisation, qui fonde la doctrine des rites symboliques¹.

On sait que le silence possède, aux yeux des auteurs des Up., une vertu secrète éminente : « cette valeur mystique attribuée au silence est une des formes que revêt dans l'Inde le culte de l'image mentale... » (Minard, 3E 2, 61a), et c'est bien justement parce qu'il est « mental » (*mānasam*) que le rite qui nous occupe est « ultime » (*param*), « suprême » (*paramam*).

Le *manas* (cf. ci-dessus, p. 31) est dans les *Brâhmaṇa* l'apanage de « l'officiant du silence » (Renou, EVP 1, 12) : le prêtre *brahmân* qui régit tout le sacrifice en n'agissant que par la pensée. Assis cependant que les autres s'activent, silencieux cependant que sont prononcées invocations, prières et formules rituelles, il est véritablement le « moteur immobile » (et reconnu comme tel) du sacrifice.

Comme il est dit dans le K.B. (6, 11 cité par L. Silburn, *Instant et Cause* 92) « (tandis que les autres prêtres) organisent l'un des deux chemins du sacrifice au moyen de la parole, le *brahmân* organise l'autre chemin par la pensée : c'est pourquoi il s'assied en silence ».

(1) Remarquons que les rites symboliques n'étaient pas inconnus du Bouddhisme ancien : on trouve dans *Samādhi-Rāja* 5.11 une mention des sept pas faits (*en esprit*) en direction de la forêt, sorte de pèlerinage symbolique (pour dire entrer « symboliquement » en religion). [Note prise durant le cours de M. J. Filliozat à l'École des Hautes Études (1958-1959)].

D'autre part, le *Saṃyutta-Nikāya* 1,169 déclare formellement que le Buddha pratiquait l'*agnihotra* intérieur ; conseillant à un brâhmaṇa d'abandonner le culte extérieur, le Buddha déclare : « je n'entasse pas de bûches pour l'oblation au Feu... mon cœur est le foyer, la flamme est le Soi maîtrisé... ».

Ce pouvoir exceptionnel lui vient de ce qu'il possède le *manas*, la pensée, « laquelle est illimitée par nature » (L. Silburn, *ibid.* 84) parce qu'elle est, en fait, *Prajāpati* lui-même (*manaḥ prajāpatih*, dit le J.U.B.) ; par là nous sommes ramenés à la cosmogonie initiale de l'Up. et fort légitimement, puisque *Prajāpati* est souvent évoqué dans les *Brâhmaṇa* en référence à son « silence originaire » (cf. L. Silburn, *ibid.* 407). Silence que l'on désigne par le mot « *tūṣṇīm* », lequel n'est autre qu'un adverbe liturgique (Renou, Gramm. Véd. 42n, et 389) hypostasié en nom (Minard, 3E 2, 265a) et utilisé dans des formules du genre « le silence appartient à *Prajāpati* » *tūṣṇīm vai prajāpatyam* (*Āśv. G.S.* I, 20, 11 cité Minard, *ibid.*).

La M.N.U. reste donc bien fidèle à elle-même lorsqu'elle place dans la bouche du dieu (518) l'éloge du sacrifice spirituel et la promotion du Sacré : *brahmân* (masculin !) au rang de fondement de l'Univers entier. Déjà le poème initial avait insisté sur le fait que « *Cela* » (*lad*) cette énergie mystérieuse désignée par le pronom neutre, n'était autre que *Prajāpati*, c'est-à-dire l'*ātman* cosmique (mot masculin), identique à l'*ātman* déposé dans le secret du cœur de l'homme, sa créature (*ātmā guhāyām nihilo 'sya janloḥ*, 201).

On pourrait également montrer que le silence a implicitement une valeur cosmogonique : ce n'est qu'après l'émission du monde phénoménal que les premières paroles sont prononcées, auparavant l'être-existant-par-lui-même (« *svayāmbhūh* » c'est-à-dire *Prajāpati*) pensait seulement (racine *MAN-* exemple, *Manu* 1, 8).

Il n'y a donc pas de parole créatrice : c'est là une différence fondamentale avec la Genèse hébraïque, et d'autant plus inattendue que l'Inde védique passe — à juste raison, d'ailleurs — pour faire reposer ses plus anciennes spéculations sur un primat de la parole (*brâhmaṇ* avant d'être l'Absolu métaphysique de Śāṅkara fut la parole liturgique, cf. ci-dessus, page 32) : l'un des textes les plus étranges sur ces questions est certainement celui de B.Ā.U. 1, 2, 1 « au commencement il n'y avait rien ici-bas. Tout était enveloppé par la Mort, par la Faim ; car la Faim c'est la mort... La Mort-Faim [qui, ici, tient le rôle de *Prajāpati*] désira : puisse-t-il me naître un autre moi-même ! Elle s'accoupla *en esprit* avec la Voix » (*sa manasā vācam mithunam samabhavat*) trad. Minard, Sub. 244 n). La parole n'intervient qu'à titre secondaire dans ce type de cosmogonie.

A ce propos, on observera que, bien que l'Up. soit visiblement non-sectaire, de telles conceptions ne sont pas éloignées du *Sāṃkhya* (dans son aspect le plus général). Insistons seulement ici sur le « silence » du *Puruṣa* dans cette doctrine : « il n'est qu'un spectateur,

inqualifié, inqualifiable, il n'agit (pas) »... (Renou, Manuel 2, 1434) ; le prêtre *brahmán*, on le comprend, était par son impassibilité, une figure liturgique de ce flambeau (*prakāśá*) qui éclaire — sans y participer — l'activité de la Nature, de même que dans l'homme le *Púruṣa* (*ātmán*, dans notre Up.) flamboie dans la caverne du cœur, tel Agni dans la maison, objet d'adoration, mais témoin qui délivre l'homme qui en possède la connaissance discriminante ; et cette connaissance, *Nārāyaṇa*, c'est-à-dire l'*ātmán* lui-même, la donne par grâce (*prasādāt*, 202) ou comme disait la *Kaṭha-Up.* « par libre élection » (2, 23). Doctrine qui nous conduit à préciser que le *sāmkhya* dont il s'agit est plutôt celui de l'épopée qui muera facilement en *bhakti* dès la *Bhagavad-Gītā*. D'autant que celle-ci, dans sa volonté syncrétiste, conserve la méditation sur le *brāhman* (neutre) issue directement du culte mental de l'*ātman* que pratiquaient les Renonçants.

5. Le cœur.

a. Le cœur *hṛd[aya]* tient une place importante dans notre texte qui, par là, se situe dans la ligne des principales Up. : *Bṛhad-Āraṇyaka*^o, *Chāndogya*^o, *Kaṭha*^o, *Śvetāśvatara*^o, *Taittirīya*^o... La doctrine enseignée en commun par cette série d'ouvrages est parfaitement concordante avec celle que donne la M.N.U., comme le montreront quelques rapprochements significatifs.

Précisons d'abord que le cœur est envisagé dans ces textes sous un double aspect : il est à la fois un organe et une fonction ou, si l'on préfère, un lieu (la caverne secrète) et une activité (l'intuition).

Ces deux façons d'utiliser le mot *hṛd* ont leur origine dans le Veda : ainsi M. Renou a-t-il montré (EVP 1, 1 à 27 et 2, 55 à 105) que l'Instrumental *hṛdā* « par le cœur » signifiait « par intuition », de même que « *manasā* » qui lui est souvent associé (R.S. : 1, 61, 2 ; 1, 171, 2 ; 4, 58, 6 ; 6, 28, 5 ; 7, 98, 2 ; 10, 177, 1) signifie « par raison ».

Un exemple simple en sera fourni par R.S. : 1, 171, 2ab où on lit : *ṛeṣá vā stómo maruṭo námasvān hṛdā taṣṭó mánasā dhāyī devāḥ* / c'est-à-dire : « Cet hymne de louange plein de révérence (à votre égard) a été composé selon le cœur, selon l'esprit : il vous est dédié, divins Maruts ! »

La formule « *hṛdā taṣṭó mánasā* » est bien proche, on en conviendra, de notre « *hṛdā manasā... abhik[ṣ]pto* » (22), d'autant que le troisième terme « *manīṣā* » qui apparaît dans la M.N.U. (*ibid.*) se trouve lui aussi associé aux précédents dans le Rg-Veda, ainsi : *[hṛdā mánasā manīṣā... dhīyo marjāyanta]* (R.S. 1, 61, 2).

On ne peut cependant établir rigoureusement la distinction *hṛd(aya)/MAN(as)* (*iṣā*) car les termes sont souvent interchangeables (la racine *DHĪ-*, idée d'intuition — cf. le *dhyāna* futur — est souvent associée à *manas*) ; en fait, l'énumération « *hṛdā manasā...* » est plus ou moins pléonastique (L. Renou, EVP 1, 3) et on peut penser qu'elle s'oppose implicitement aux termes désignant les paroles prononcées : l'hymne ṛg-védique est conçu « dans le cœur, dans l'esprit », ou : il est élaboré « selon le cœur, selon l'esprit » et ensuite seulement il naît, il vient au monde, en paroles et en chants. Ce qui est reprendre l'opposition signalée plus haut entre le *brahmán* silencieux, immobile, et les officiants « bavards » et actifs.

L'Up., on le comprend, étant tout entière orientée vers le sacrifice intérieur, utilisera à plein une telle doctrine.

Ainsi dans la cosmogonie initiale, après avoir affirmé que *Prajāpati* (c'est-à-dire : le mystère du Cosmos) est au-delà du sensible (*na cakṣuṣā paśyati kaś cana enam*, 21), il est précisé que l'homme ne peut l'informer qu'intuitivement (« par le cœur, par la pensée par l'esprit », 22).

Ceci est proche de la conception ṛg-védique de l'inspiration : au cours des joutes liturgiques (*brahmodya*), des énigmes étaient proposées qu'il fallait résoudre : évidemment, par un effort de la raison (racine *MAN-*) ou par la grâce d'une inspiration (*hṛdā*), d'une intuition.

Le mot « *manīṣā* » (Instrumental !) que, faute de mieux, nous avons traduit « par la pensée » sert parfois dans le Veda à désigner « le mot » de l'énigme (R.S. 4, 5, 3, cf. Renou, EVP 1, 3) aussi bien d'ailleurs que « l'inspiration céleste », qui permet de résoudre le problème (Renou, EVP 4, 55) selon l'étroite association *hṛd-/man-* relevée plus haut.

C'est bien cela que dit l'Upaniṣad : l'énigme du monde (*tad* : « ce Mystère » ; *kaḥ* « le dieu inconnu »), l'homme n'en aura le mot qu'en se tournant vers l'intérieur de lui-même : intuitivement, il « verra » le Mystère, il donnera forme au dieu inconnu. Et les formules terminales reprenant l'ensemble de l'Enseignement donné dans le texte précisent (536-537) : « celui par qui tout ici-bas a été tissé (etc., résumé de 1 à 64), lorsque tu l'auras ainsi reconnu, avec ton esprit, avec ton cœur, tu seras sauvé de la mort »...

Inspirations qui, d'ailleurs, auront besoin d'être « clarifiées » comme dit l'Up. au verset 368 (partie de la strophe 6 de l'hymne R.S. 4, 58 au *Beurre* rituel, symbole du don le plus précieux, la Sagesse qui, purifiée, « reconnaît » l'Absolu en son essence : *rasa* « suc », cf. 348). Cette clarification, nous dit-on, s'opère « par le

cœur, par l'esprit » : l'inspiration jaillit du cœur mais elle est également contrôlée par lui, informée par lui : souvenons-nous des paroles (inspirées) que l'on « fourbit *par le cœur, par l'esprit* » (R.S. I, 61, 2). On a parfois l'impression que l'Inspiration est reçue par le poète « *en son cœur* » et qu'il la restitue en poèmes, façonnés « *selon son cœur* ».

Ceci pourrait paraître une théorie trop moderne de l'inspiration poétique ; cependant, songeons au rôle révélateur d'Agni grâce à qui le signe distinctif (*ketu*, plus tard *liṅga*), la signification ésotérique (racine *CIT-*) le mot (*pada*) [de l'énigme] sont découverts, et remarquons que la M.N.U. dit une fois (201) que l'homme ne peut « reconnaître » l'Ame au plus secret de son être que par une grâce (*prasādāt*) divine.

Et le cœur est alors donné comme le lieu même où agit le mystère rayonnant, ce qui nous conduit à l'envisager maintenant comme un véritable objet : ce muscle qui se dilate et se contracte, dans la poitrine.

b. L'Up. insiste longuement sur le cœur physiologique : elle le décrit comme un lotus (image habituelle depuis l'A.V.) qui se tient « au milieu de la citadelle » (*pura-madhye*, c'est-à-dire : « dans le corps ») 231 ; elle précise (247) qu'il est tourné vers le bas, incliné légèrement (254), qu'il est situé à égale distance (12 pouces) de la nuque et du nombril (248), qu'il est enveloppé d'un réseau de veines (mais on n'en fait pas la théorie comme dans B.Ā.U. 4, 2) ; mieux encore, la circulation du sang est évoquée lorsque l'on dit qu'il répartit dans le corps la nourriture (253), réchauffant ce corps qui lui appartient depuis la plante des pieds jusqu'à la tête (255) : à ce titre, il est semblable au soleil (253).

Cependant ces notations ne sont pas données pour elles-mêmes, elles visent surtout à encadrer et à concrétiser l'évocation classique, mais essentielle, de l'espace intérieur où réside l'Ame.

Le cœur est creux : il est pareil à une caverne (*guhā*) et là, au plus secret de l'individu, dans cette cavité minuscule (*suśiram sūkṣmam*, 251), l'Univers entier repose (*tasmin sarvaṃ pratiṣṭhitam*, 251).

Déjà le Rg-Veda disait que le cœur contient l'océan (*samudra*, cf. 4, 58, 1) [c'est-à-dire la masse indifférenciée des virtualités] et que l'inspiration jaillit du cœur (4, 58, 5 et 11), sorte de réservoir inépuisable d'où coule, pareil à un torrent ininterrompu, le flot des paroles poétiques... Là sans doute est l'origine de cette exaltation sans mesure du cœur de l'homme : purifié (*vi-pāpa*, 231, souvenons-nous de la fonction « clarifiante » du « *hṛd* » védique) il devient la

résidence (*veśma*) du Suprême [*brāhman*], le sanctuaire (*āyātana*, 249) où respandit Agni lui-même, la haute flamme, symbole de l'Ame universelle équivalent elle-même au Seigneur Souverain, quel que soit le nom qu'on veuille lui donner : Nārāyaṇa (245), ou (260) : Indra, Brahmā, Śiva, Hari (-Viṣṇu), etc.

Dans tout ceci l'enseignement de la cosmogonie initiale n'est pas oublié : si l'Ame suprême (*parama-ātman*, 259) réside dans le cœur de l'homme qui est cependant sa créature (*asya jantuḥ*, 201), c'est qu'elle y a été installée (*ni-hitaḥ*, 201 ; *bhūtaḥ*, 206 ; *pari-ṣṭhitaḥ*, 251 ; *vyava-sthitaḥ*, 256) par Prajāpati qui, « de lui-même se fit l'Ame de toutes choses » (64).

Il ne s'agit pas cependant de savoir (extérieurement) que l'Ame du monde a fait sa demeure dans le cœur de l'homme, il faut surtout la contempler (202) et, ayant reconnu en elle le Souverain universel, l'adorer (232).

Ceci n'est pas donné à tout le monde : il y faut d'abord, dit l'Up., la grâce divine (*dhātuḥ prasādāt*, 202) : par elle on est délivré du tourment (*vīlaśoka*), on devient un ascète (*yati*, 228) purifié par la pratique du renoncement (*saṁnyāsa-yogāt*, 229 et cf. 516, 530, 538). A ce stade on peut voir (racine *PAŚ-*) l'Ame et en pénétrer (racine *VIŚ-*) le mystère (228), ce qui assure la délivrance (230) « (ceux qui savent ainsi) sont au-delà de la mort, ils sont tous délivrés » /*parāmṛtāḥ parimucyanṭi sarve*/ (repris en 537 : « lorsque tu l'auras reconnu ainsi avec ton cœur, avec ton esprit, tu seras sauvé de la mort »).

c. Si, maintenant, on se reporte aux autres Upaniṣad védiques, on remarque immédiatement que la mention du cœur comme activité intuitive, comme source d'inspiration, en un mot comme agent informateur du mystère divin ne se rencontre que chez Kaṭha^o et Śvetāśvatara^o, c'est-à-dire deux textes étroitement solidaires de la Mahā-Nārāyaṇa^o.

Ainsi retrouvons-nous à la fin de la Kaṭha-Up. (6, 9) notre verset 22 (seule l'intuition peut informer l'Esprit), c'est-à-dire l'idée que le secret de l'Ame ne peut-être découvert ni par le raisonnement (2, 9) ni par l'exégèse, ou l'étude (2, 23), ni même par la Connaissance (2, 24) ; il y faut une élection (2, 23), une grâce (2, 20, identique à M.N.U. 202).

Ce dernier verset est également repris par Śv. Up. (3, 20) ainsi que le verset 22 (« on l'informe par le cœur, etc. »), qui est cité à deux reprises (3, 13 et 4, 20), mais sans que rien dans le contexte immédiat ou lointain n'en fasse autrement mention, à la différence de notre Up. (537).

Tout au contraire la présentation du cœur comme demeure de l'Ame (individuelle et Cosmique, *ātman* et *brāhman*) est, si l'on peut dire, un lieu commun dans ce type de texte ; outre Taitt. Up. 1, 6 et 2, 1 on retrouve Śv. Up. 3, 13 ; 3, 20 ; 4, 16 et naturellement Kath. Up. 2, 12 ; 2, 20 ; 6, 17.

Mais, plus encore que la Muṇḍaka° (2, 1, 8 ; 2, 2) ou la Kaivalya° (1, 3 ; 1, 6 ; 2, 23), ce sont la Chānd-Up. et la B.Ā.U. qui exposent le plus longuement la doctrine de la caverne secrète où réside l'Ame universelle (Chānd-Up. 8, 1, 1 dont le vocabulaire, est à peu de choses près, le même que dans la M.N.U. 231-232) ; cette âme que l'on appelle *ātman* (B.Ā.U. 4, 3, 7) ou *puruṣa* (B.Ā.U. 5, 6, 1), on nous dit également qu'elle est le seigneur de toutes choses, le maître suprême de l'Univers (*ya eṣo 'ntar-hṛdaya ākāsas tasmīnc chete sarvasya vaśī sarvasya īśānaḥ sarvasya adhipatiḥ*, B.Ā.U. 4, 4, 22 et M.N.U. 202, 234, 260) ; les images qui en sont données sont, également les mêmes dans notre texte et dans la Bṛhad-Āraṇyaka-Upanisad : lumière (*vyotis* B.Ā.U. 4, 3, 7 ; M.N.U. 241 ; *bhāḥ* B.Ā.U. 5, 6, 1 ; M.N.U. 249), flamme (B.Ā.U. 2, 3, 6 ; M.N.U. 252), éclair (B.Ā.U. 2, 3, 6 ; M.N.U. 257), grain de riz (B.Ā.U. 5, 6, 1 ; M.N.U. 258). Le parallélisme est rigoureux.

6. Le Yoga.

a. Ce second aspect du mot *hṛd* dans la M.N.U. ne peut manquer d'évoquer certaines pratiques du *yoga* : celles qui conduisent l'adepte à « voir » son Ame dans le feu qui illumine la caverne du cœur.

Ouvrons au hasard une Up. du *yoga*, par exemple l'Advaya-Tāraka° ; nous y lisons que le *yogin* « voit l'intérieur de son cœur » (*hṛdaye paśyati*) et cela par « le regard de son esprit » (*manas-caḥṣus-*) : vision qui, « en un instant détruit toutes les fautes commises, même dans les existences antérieures » (*sarvajanma-kṛtāṃ pāpaṃ tat-kṣaṇād eva naśyati*).

Plus précise est l'importante Dhyāna-Bindu°, où nous reconnaissons bien des thèmes chers aux rédacteurs de notre Up. : l'immanence au monde de l'Ame cosmique (4 à 8 : *sarvatra ātmā vyavasthītaḥ*), qui réside aussi dans le lotus du cœur en tant que Seigneur semblable à une flamme immobile de la taille d'un pouce (19 : *hṛt-padma-karṇikā-madhya sthira-dīpani°... aṅguṣṭha-mātram acalam... īśvaram*). Ce dieu souverain c'est Viṣṇu (25 et suiv.), Brahmā (31 : *hṛdī sthāne... brahmāṇam*), Śiva, la syllabe OM, le Soleil et la Lune, etc., c'est-à-dire tout ce que résume en soi Prājapati, ou : le *brāhman* (cf. M.N.U. 14).

En conclusion, après avoir décrit nombre de postures et de pratiques yogiques, la Dhyāna-Bindu Up. s'achève par un exposé de la vision de l'Ame, dans le cœur (93 : *atha ātma-nirṇayaṃ vyākhyāsyē hṛdī-sthāne...*), âme qui a la forme de la lumière cosmique elle-même (*vyotī-rūpa*), car en elle l'Univers entier est établi (*tasmīn sarvaṃ pratiṣṭhitam...* cf. M.N.U. 251).

Ces rapprochements, qu'on pourrait multiplier sans trop de difficultés, même en dehors des Upanisad, dans les traités purement techniques, mettent en relief une certaine communauté entre la M.N.U. (au moins son poème central 201-260) et un aspect particulier du yoga.

L'une des étapes de celui-ci consiste en l'acquisition de visions intérieures et notamment de celle du Seigneur-(-Ame), qu'il faut « réaliser » en son cœur (dans la M.N.U. gagnent l'immortalité ceux qui « informent » le dieu présent dans le for intérieur ; cf. 22), car la perception interne de cette lumière, de cette flamme divine (on l'appelle : *vahni*, nom mythologique d'Agni le « guide ») délivre de toutes les souillures, procure l'état de pureté (*śuddha-sattva*, M.N.U. 229) et donc l'immortalité (mieux, même : elle conduit au-delà de la mort, *parā-mṛta*, M.N.U. 230).

Il va sans dire qu'une telle intuition de la divinité ne s'acquiert que par la pratique de la méditation : nous en avons la preuve dans le Vaikh-SmS. (2, 18, 6 cf. App. III, p. 74) où la récitation (vraisemblablement mentale) des versets 201 et suiv. de notre Up. est intégrée au rite spirituel de l'Oblation aux Souffles ; rite que le Baudh. DhŚ. de son côté (2, 7, 12, 14 cf. App. IV p. 80) donne comme moyen « d'atteler l'Ame » (au moyen de la méditation sur la syllabe OM [citation de M.N.U. 540]).

b. C'est donc d'une forme ancienne du *yoga* qu'il s'agit ici, forme qui n'exclut pas les rites mais bien au contraire leur donne une valeur éminente et libératrice, dans la mesure où ils sont « spiritualisés » c'est-à-dire pratiqués dans l'esprit (*manas* ; souvenons-nous du *manas-caḥṣus* de l'Advaya-Tāraka Up.).

Ainsi le Renonçant, pour parvenir à la délivrance (de la mort : *amṛta-rūpā muktiḥ*) pratique-t-il les ablutions prescrites en « construisant mentalement » un *līrtha* (point d'eau sacré), il offre les libations en prenant pour substance oblatoire les Mots sacrés : Bhūr ! Bhuvaḥ ! Suvar ! Om ! (et non pas, comme il se devrait, du lait ou de l'eau) ; il médite sur son Ame (les textes cités en appendice parlent tous des « *ātma-yājīn* » qui ont leur Ame pour objet de culte), il transforme l'obligatoire Oblation au Feu en Oblation aux Souffles, etc. : c'est là toute la M.N.U. qui, en sa conclusion,

explique « par la connaissance (que l'on possède soi-même) on fait connaître l'Âme (à un disciple qui), lorsqu'il l'aura ainsi reconnue, avec son esprit, avec son cœur, gagnera l'immortalité » (534 et 537).

Mais il serait vain de rechercher dans notre texte une doctrine systématique du *yoga* : là, comme ailleurs, la M.N.U. dévide le fil de ses formules sans explication particulière : c'est tout juste si nous rencontrons une fois le mot *yoga* (229 : *saṁnyāsayogād yatayaḥ śuddhasattvāḥ*) et dans un contexte où il ne peut signifier rien d'autre que « pratique » : c'est par la pratique du Renoncement que les ascètes (parviennent) à l'état de pureté.

Le mot *tapas*, plus fréquent (onze fois utilisé), ne nous est non plus d'aucun secours : il a dans l'Up. le sens très général d'« Ardeur » et, si l'on excepte les citations ṛgvédiques (notamment l'hymne « expiatoire » R.S. 10, 190), on ne le trouve, comme un refrain, qu'à la fin des corrélations terminales, où (employé au pluriel !) il désigne toutes les activités, toutes les pratiques qui peuvent tenir lieu d'idéal aux uns ou aux autres : Loi (*dharma*), culte (*yajña*), vie de famille (*prajana*), etc. étant bien entendu que « le Renoncement a surpassé toutes ces Ardeurs » (538 : *nyāsam eṣām lapasām atiriktam*).

7. Conclusion.

Pour achever l'exposé des doctrines mises en œuvre par la M.N.U. on peut relever quelques absences d'importance, dont la moindre n'est pas le manque absolu de considérations sur le souffle !

Le mot *prāṇa* n'apparaît pas avant le verset 203, à la faveur d'une citation, puis — épisodiquement — dans des formules où rien ne le met en relief (exemple : 266) ; les corrélations terminales ne lui font pas place et, cependant, on connaît le rôle éminent que joue l'Oblation aux Souffles dans notre texte.

Peut-être cette situation tient-elle au fait que la M.N.U. est surtout attentive aux rites bien plus qu'aux spéculations. S'il est vrai qu'elle est une manière de *Bréviaire* pour le Renonçant, il se comprend qu'elle puisse se contenter de fournir les formules à réciter pour l'Oblation aux Souffles, sans s'attarder à justifier la dite oblation par une doctrine du *prāṇa*.

On voit la différence avec la Chānd-Up. qui, tout à l'inverse, enseigne à propos d'un *prāṇāgnihotra* qu'elle ne nomme pas et dont elle ne donne ni les formules, ni le rituel (cette question est exposée en Appendice, p. 72), ce que sont les souffles, à quoi ils sont corrélatifs, et ce qu'on obtient à pratiquer le rite.

Quant au Baudh. DhŚ. (Append. IV, p. 80), il donne le rituel

et indique à peine les formules. Seule la confrontation de ces trois textes nous donne une vue d'ensemble : formules, rites, doctrines, que parachève la lecture de Vaikh-SmS. (appendice III) solidaire de M.N.U. (et Baudh. DhŚ.), et celle du Śāṅkh. Ār. (et Kau. Up.) solidaire de la Chāndogya°.

Cette dernière, en ce domaine, comme en nombre d'autres tient une place très particulière, nettement « en avant » des autres Up.

Nous avons évoqué ces problèmes dans le dessein de faire sentir que les textes « upanişadiques » (Up. proprement dites et fragments d'Up. épars dans les Āraṇyaka et les Brāhmaṇa) révèlent parfois une concordance qui ne peut être le fait du hasard : peut-être, à partir de rites plus ou moins en marge (« de la forêt »), a-t-on élaboré des doctrines qui, d'abord communes comme les pratiques elles-mêmes, ne se sont fixées en œuvres distinctes qu'au moment des rédactions écrites.

A cet égard, et comme nous l'avions noté plus haut, la M.N.U. serait une Up. en puissance, ou, si l'on veut, une manière de *mantra-pāṭha* (« Récitation de formules » = *Bréviaire*) à l'usage des Renonçants qui, ermites ou vagants (cf. App. IV, page 80), « sacrifient à leur Âme » (*ātma-yājinaḥ*).

ADDENDUM

Les pāṇḍits V. Krishnamacharya et K. Rāmachandra Sarma ont publié en 1949 pour le compte de l'Adyar Library (Madras) sous le titre « *Yājñiky-Upaniṣad Vivaraṇam* » un commentaire de la Mahā-Nārāyaṇa Upaniṣad versifié en forme de *kārikā*.

Cette glose, due à un auteur du xvi^e siècle (?) nommé Puruṣottamānandatīrtha, ne présente que peu d'intérêt : elle n'est, de l'aveu même de l'auteur, qu'un abrégé du *bhāṣya* de Sāyaṇa. De plus elle ne s'exerce que sur la moitié environ de l'ouvrage, à savoir sur les versets suivants :

1 à 22 ; 51 à 73 ; 76, 78 et 82 ; 191 à 212 ; 355 à 359 ; 213 à 236 ; 261 à 269 ; 347 à 349 ; 291 à 296 ; 498, 492 et 493 ; 374 à 383 ; 277 à 286 ; 350 à 373 ; 505 à 550.

On est frappé du bouleversement opéré dans l'ordre de succession des *mantra* tel que s'accordent à le présenter les recensions *drāviḍa* et *āndhra*. Bouleversement qui ne coïncide pas avec celui qu'opérerait pour sa part le texte *ātharvaṇa*. On aimerait pouvoir affirmer qu'il s'agit de la recension *karnāṭaka*, connue de Sāyaṇa, mais dont aucun manuscrit ne nous est parvenu. Pourtant il ne semble pas que ce soit elle, car l'auteur du *Vivaraṇa* affirme, dans la *kārikā* terminale, avoir suivi le texte *dr* (*drāviḍaḥ pāṭha ādṛtaḥ*), ce qui s'accorde avec le contenu de sa glose, si fidèle à celle de Sāy (sur *dr*). Le désordre de la partie rituelle, l'absence du poème à Nārāyaṇa (237-260) qui normalement forme le cœur de l'ouvrage, ainsi que celle du *prāṇāgnihotra*, dont nous avons montré l'importance, restent cependant mal explicables.

Quelques lectures sont propres à ce manuscrit et différent non seulement du texte *dr* mais aussi de *ān* et *āth*. En voici le relevé :

mahīm ca (5) ; *vyasasarja* (7) ; *antarikṣam ca api suvaḥ* (18) ; *pratyaṇmukhās* (52) ; *chandaḥ* omis en 193 ; *damas tapaḥ śamas tapaḥ* omis en 197 ; *etad upāssva* (198) ; *guhāśayān* (204) ; *vibhrājate yad yatayo* (228) ; *vedānta ca prakṛtiṣṭhitaḥ* (233) ; *ghṛṇiḥ sūrya ādityimarcayanī tapaḥ satyaṁ madhu kṣaranti tad brahma tad āpa āpo jyotī...* (347-348) ; *duruṣvaha* (351) ; *vasur anyah* (539).

APPENDICES

- I. Introduction.
- II. La Chāndogya Up.
- III. Le Vaikhānasa SmS.
- IV. Le Baudhāyana DhS.
- V. Le Śāṅkhāyana Ār.
- VI. Le Chāndogya Mantrapāṭha.

I

INTRODUCTION

1. Nous avons systématiquement recherché dans le domaine védique ce qu'il en est de l'Oblation mentale aux Souffles (*prāṇāgnihoṭra*) dont la M.N.U., on l'a vu, donne les *mantra* (467 à 504) et les *Corrélations* (532 à 550).

En fait, les répondants extérieurs à la M.N.U. appartiennent tous à cette classe de textes qui gravitent autour du Veda proprement dit, dont ils constituent en quelque sorte la frange inférieure : āraṇyaka, grhya-sūtra, dharma-śāstra, upaniṣad anciennes.

Rédigés à une époque où l'hindouisme était déjà établi, au moins sous sa forme « épique », il est parfois difficile de décider auquel des deux aspects du brāhmaṇisme il convient de les rattacher. Du moins proclament-ils leur rattachement védique et relèvent-ils en effet de telle ou telle école.

Acceptons-les donc comme ils se présentent à nous, sous réserve de montrer au passage comment la mentalité dont ils sont le reflet est déjà bien distincte de celle qui présidait à la rédaction des Brāhmaṇa.

2. Il est question du *prāṇāgnihoṭra* (ou : *prāṇāhuli*, *antaram agnihoṭram*) dans les textes suivants :

- a) Chānd(ogya-)Up(aniṣad) 5^e *prapāḥ*. App. II.
- b) B(ṛhad-)Ā(raṇyaka-)U(paniṣad) 6, 1 et 2 App. II.
- c) Prāṇāg(nihoṭra-)Up(aniṣad) en Annexe.
- d) Vaikh(ānasa-)Sm(ārta-)S(ūtra) App. III.
- e) Baudh(āyana-)Dh(arma-)Ś(āstra) App. IV.
- f) Śāṅkh(āyana)Ār(aṇyaka) App. V.
- g) Kau(ṣītaky-)Up(aniṣad) App. V.
- h) Chānd(ogya-)M(antra-)p(āṭha) App. VI.

Les deux premiers sont à envisager conjointement, puisqu'il s'agit d'un texte qui, à peu de variantes près, est commun.

L'Oblation aux Souffles n'y est pas nommée, mais clairement alludée en chacun de ses éléments (cf. ci-dessous, App. II).

Le fait avait été peu remarqué jusqu'à présent, car seul le rapprochement systématique de tous les textes traitant, à une époque approximativement identique, du même sujet permet d'éclairer le sens de telle ou telle formule qui paraît insolite lorsqu'elle reste isolée.

De plus, on y trouve l'occasion de saisir sur le vif ce qu'est ce *méta-ritualisme* qui a présidé à l'élaboration des premières Up. : par exemple, comment la doctrine célèbre de la prééminence des souffles (Chānd-Up. 5, 1-2 ; B.Ā.U. 6, 1) et celle de l'*ālman* « commun à tous les hommes » (Chānd-Up. 5, 11-24) sont en fait des réflexions upanişadiques (= basées sur des *Corrélations*) sur un rite secret.

Une vue claire de tout ceci a l'avantage de faire apparaître la logique interne, par exemple de B.Ā.U. 6, 1 et 2, contrairement à ce qui est parfois suggéré (ainsi, Senart Introd. à la B.Ā.U. chez Budé, p. xxvi).

Le Vaikh. SmS., dans sa partie *gṛhya*, donne une brève description de l'Oblation aux Souffles, en l'introduisant par des *Corrélations* destinées sans doute à souligner qu'il s'agit d'une pratique destinée aux seuls initiés (« ceux qui savent ainsi »).

La description la plus complète du rite proprement dit se trouve dans le Baudh. DhŚ. qui semble le réserver, comme la M.N.U., aux Renonçants, vagants ou ermites, à la différence des autres textes qui en faisaient l'apanage des « gens de la forêt » (*ya ime 'raṇye*, Chānd-Up. 5, 10, 1), entendez : ceux qui observent les prescriptions des Āraṇyaka, pratiques trop dangereuses pour être mises dans les villages (cf. Oldenberg « *āraṇyaka* » [Zur Religion und Mythologie des Veda II], p. 382, Göttingen, 1915).

C'est ce que confirme à sa manière le Śāṅkh. Ār. qui, sans décrire l'Oblation, en fait la théorie, en étroite harmonie de pensée et de vocabulaire avec la Chānd-Up.

Ce dernier point semble devoir assigner une place éminente à la Chānd-Up. dans ce domaine, d'autant que le *mantra-pāṭha* de l'école (ci-dessous, App. VI) contient lui aussi les formules du *prāṇāgnihotra* (de même, comme il se devait, les *Gobhila-Gṛhya-Sūtrāṇi*).

Quant à la Prāṇāg. Up, visiblement postérieure à ces ouvrages (il y est fait mention de la délivrance obtenue par ceux qui meurent à Bénarès), elle reprend tous les éléments de l'Oblation aux Souffles en y ajoutant une théorie des feux intérieurs au corps de l'homme.

3. Pour tous ces textes (sauf Chānd-Up. et B.Ā.U. facilement accessibles dans la collection E. Senart) nous avons donné le sanskrit en en faisant l'édition critique, souvent bien nécessaire comme on le verra, et la traduction annotée avec, à chaque fois, une brève introduction.

Le tout selon les formes adoptées pour notre travail sur la M.N.U.

II

CHANDOGYA° ET BRĀHAD-ĀRANYAKA° UPANIṢAD

Les deux grandes Upaniṣad ont en commun (Chānd° : 6^e *prapā-ṭhaka* ; B.Ā.U. : 6^e *adhyāya*, 1^{er} et 2^e *brāhmaṇa*), avec quelques variantes de détail, une doctrine du *prāṇāgnihotra* donnée comme secrète (elle est introduite par des formules du type « *ya evaṃ veda* ») et concernant les gens qui vivent dans la forêt (*ya ime 'raṇye*).

Ces deux tournures reviennent d'ailleurs au même : elles signifient que le rite en question est en dehors de la norme du culte et que, chargé d'une force magique spéciale, il est dangereux pour le commun.

On voit par là que l'Oblation aux Souffles ressortit bien au genre « *āranyaka* » dont relèvent effectivement les portions finales de la Chāndogya° et de la Bṛhad°.

Ces deux Up. ne décrivent pas l'Oblation aux Souffles : elles enseignent à son propos les *Corrélations*, ce qui est le propre de ce genre de textes. Mais, ce faisant, elles se devaient de reprendre les éléments essentiels du rite secret, c'est pourquoi on y lit :

a) qu'il s'agit d'une offrande rituelle (*balim KR-*, B.Ā.U. 6, 1, 13) dédiée aux Souffles vitaux (B.Ā.U. 6, 1, 13 ; Chānd-Up. 5, 19 à 23 et implicitement : 5, 1, 12) ;

b) cette offrande étant constituée par une quintuple oblation (B.Ā.U. 6, 2, 9 à 13 ; Chānd-Up. 5, 4 à 9) ;

c) dont la substance est faite de nourriture, et l'on ajoute que celui qui sait ainsi et pratique ce rite peut manger (donc offrir en libation) n'importe quoi (B.Ā.U. 6, 1, 14 ; Chānd-Up. 5, 19, 1) ;

d) il est même précisé qu'en introduction et en conclusion du sacrifice en question l'adepte se rince la bouche (formules « tu es le tapis de l'*Ambroisie* ! », « tu es la couverture de l'*Ambroisie* ! » cf. M.N.U. 479 et 486 ; Prāṇāg. Up. 16 et 20 ; etc.) : B.Ā.U. 6, 1, 14 et Chānd-Up. 5, 2, 2.

e) le fruit immédiat de ce sacrifice est que les souffles — et par eux les facultés essentielles de l'homme (*indriyāṇi* ou *devatāḥ*) —

sont rassasiés (usage de \sqrt{TRP} en Chānd-Up. 5, 19 à 23 comme en Śāṅkh. Ār. 10, 1 à 8) c'est-à-dire invigorés (M.N.U. 498) ;

f) quant au bénéfice lointain, dernier, que l'on retirera de la pratique régulière du *prāṇāgnihotra*, ce sera de gagner, *post mortem*, le séjour d'où l'on ne revient pas (B.Ā.U. 6, 2, 15 ; Chānd-Up. 5, 10, 1 et 2) par opposition au sort de ceux *qui ne savent pas ainsi* et qui renaîtront (B.Ā.U. 6, 2, 16 ; Chānd-Up. 5, 10, 3 à 6).

On le voit, rien d'important ne manque à cet ensemble, d'autant que la Chānd-Up. va jusqu'à citer les formules centrales du rite oblatoire (*prāṇāya svāhā*, etc., 5, 19 et suiv.).

L'aspect proprement upaniṣadique des deux textes est lui-même en rapport avec celui que l'on rencontre, plus ou moins, dans les autres ouvrages cités ci-après (Appendices III à VI et surtout l'Annexe) : nous avons signalé au passage l'étroit apparentement de Chānd-Up. 5, 19 à 23 avec Śāṅkh. Ār. 10, 1 à 8, cf. ci-dessous, appendice V) ; de la même façon, on peut relever que le rapport entre les souffles et les « divinités » établies en l'homme est commun à B.Ā.U. (6, 1) Chānd-Up. (5 en entier), d'une part, et à Śāṅkh. Ār. (10,1), Prāṇāg. Up. (48), M.N.U. (498 et 535), d'autre part.

Plus frappant est le thème, connu par ailleurs, des *deux voies* (cf. M.N.U. 547 et suiv.) ; il est ici utilisé pour indiquer que, par l'Oblation aux Souffles, « *celui qui sait ainsi* » est délivré de toute possibilité de renaissance ; c'est ce que la M.N.U. appelle « *la majesté du brahmān* » (541 et 549), la Chānd-Up. « *le brāhmaṇa* » (5, 10, 2), la B.Ā.U. « *les mondes du brāhmaṇa* » (6, 2, 15), la Prāṇāg. Up. « *le lieu où tu (= l'ātman vaiśvanāra) es le brahmān* » (23), le Śāṅkh. Ār. « *le ciel de lumière* » (10, 8), etc.

On notera qu'à chaque fois dans ces textes il est question de ceux qui pratiquent ce *prāṇāgnihotra* « sans savoir tout ceci » (*idam avidvān*, Chānd-Up. 5, 2), c'est-à-dire sans avoir reçu d'initiation : on enseigne que leur Oblation est inefficace et ne les conduit, par la voie lunaire, qu'à un séjour dont on revient ; quant à ceux qui ignorent tout de ce rite, ils sont voués aux renaissances immédiates, et dans les espèces les plus viles (B.Ā.U. 6, 2, 16 *in fine* ; Chānd-Up. 5, 10, 8).

L'intérêt de ces rapprochements est de faire apparaître avec précision le caractère « *méta-ritualiste* » (L. Renou) des spéculations upaniṣadiques : ici les développements sur la prééminence des souffles, sur les trois destins possibles de l'homme après la mort, sur la nourriture, etc. ont pour base un rite, supposé connu du lecteur.

III

LE VAIKHĀNASA SMARTA-SŪTRA

1. On nomme *smārta-sūtra* (Prescriptions « traditionnelles » c'est-à-dire ne faisant pas partie de la Révélation proprement dite) l'ensemble de règles habituellement disjointes en *gṛhya-sūtra* (règles du sacrifice domestique) et *dharmasāstra* (traité juridique) ; c'est une façon d'indiquer leur solidarité (cf. L. Renou, *Écoles Védiques* 184). Et, de fait, le Vaikh. SmS. est tout entier orienté vers les pratiques des Anachorètes (*vāna-prastha*) et des Renonçants (*saṃnyāsīn*) aussi bien dans sa partie « *gṛhya* » (livres 1 à 7) que dans sa partie « *dharma* » (livres 8 à 10).

Dans l'une et l'autre, les références à la M.N.U. sont nombreuses, on s'en convaincra en consultant la Table des parallèles (ci-dessus, p. 121). De tels rapprochements se justifient d'eux-mêmes par le fait que la « famille » Vaikhānasa se rattache directement à l'École Taittirīya du Yajur-Veda Noir et qu'elle est également d'implantation méridionale (Coromandel).

De plus, M.N.U. et Vaikh. SmS. ont en commun un intérêt très poussé pour les gens de la forêt, à tel point que le mot *vaikhānasa* en était venu à désigner un certain type d'ermites (ainsi Manu 6, 21... *varṭayet sadā... vaikhānasa-male śhitaḥ* « qu'il vive en observant toujours les devoirs de l'anachorète ») et l'on a vu que l'Up. à bien des égards constitue une sorte de *Bréviaire* du Renonçant.

Les formules communes sont donc nombreuses et réparties d'un bout à l'autre des deux textes (de 1, 2 à 10, 9 chez Vaikh. SmS. ; de 65 à 466 chez M.N.U.) ; à chaque fois elles sont utilisées dans un dessein identique.

Si l'on excepte les strophes isolées, on remarque que les groupes les plus importants sont constitués par les *mantra* à réciter lors des ablutions rituelles (dans l'Up. 83 à 163 et 309-326) ; les gestes à exécuter concordent avec ce qu'indique le Comm. de notre Up. et l'on retrouve l'hymne Ṛ.S. 10, 190 utilisé comme prière lustratoire (*aghamaṣṣaṇa-sūkta* : Caland a cru à un rite spécial malgré

l'insistance du texte : *ṛtaṃ ca satyaṃ ca... ili trir āvartayann aghamaṣṣaṇam karoti*).

Mais le plus important pour notre propos reste le 18^e *khaṇḍa* du Second *praśna* (donc dans la section *gṛhya*), qui décrit l'Oblation aux Souffles (*prāṇāgnihotra*). Nous en donnons ci-dessous *in extenso*, le texte et la traduction.

Il est très surprenant que Caland, bien que se référant constamment au Baudhāyana Dharma Śāstra, n'ait pas signalé que ce Traité donne lui aussi une description détaillée de la même Oblation interne (cf. ci-dessous : Appendice III), qu'il n'ait pas mentionné non plus le Śāṅkhāyana-Āraṇyaka et la Kauṣītaky-Upaniṣad, et surtout qu'il ne dise mot (sauf une fois, incidemment) de la M.N.U. (ou Taitt. Ār.) dont ordinairement il ne manque pas de signaler l'écho.

1. atha prāṇāgnihotra-vidhānam.
- 2 svayamjyotir ātmā yajamāno buddhiḥ patnī hṛdaya-puṇḍa-
rīkaṁ vedī romāṇi darbhāḥ prāṇo gārhapatyo 'pāna āhavanīyo
vyāno 'nvāhārya udānaḥ sabhyaḥ samāna āvasathya iti
pañca-agnayo bhavanti.
- 3 jihvā-ādi-indriyāni yajña-pātrāṇi rasa-ādayo viṣayā havīṁṣy
asya phalam om-artha-avāptiḥ.
- 4 tad evam eka-adhvaryur ātma-yajñam saṁkalpya amṛta-
upastaraṇam asi ity annam prokṣya-anna-sūktena abhimṛśya
ūrjas-karam ity ādhāvam pītvā-aṅguṣṭha-anāmikā-madhy-
amair ādāya annam prāṇāya svāhā apānāya svāhā vyānāya
svāhā udānāya svāhā samānāya svāhā iti pañca-āhutiḥ pātram
spṛśann eva hutvā ūrjas-karam iti punaś ca ādhāvam pītvā
aśnīyāt.
- 5 ācamyā āpo gr̥hītvā āditya-abhimukham om prāṇān āpyāyas-
va ity udaram abhi-mṛśet.
- 6 dakṣinena kara-aṅguṣṭha-agreṇa aṇor aṇīyān iti dakṣiṇa-
pāda-aṅguṣṭhe saṁsrāvayet.

1 : « maintenant » c'est-à-dire après description des rites du *samāvartana* (réception d'un hôte). ◇ 2 : Ce *khaṇḍa* révèle, dès l'abord, son caractère upaniṣadique par cette liste de corrélations comparable à celles qui terminent la M.N.U. et la Prāṇāgnihotra-Up. ◇ 3 : Après les cinq feux (*Dominical*, etc.) sont présentés les ustensiles du rituel, puis les substances oblatoires ; pour finir, le fruit du sacrifice : ainsi sont réunis tous les éléments du culte, sauf les prêtres (mais on lit immédiatement après que le *Sacrifice de l'Ame* ne requiert qu'un « officiant unique »). ◇ 4a : La succession des gestes est fortement marquée en sanskrit par la cascade d'*absolutifs* (« après avoir célébré... après avoir aspergé... après avoir touché... ») aboutissant au *seul verbe personnel* de la phrase, le dernier (« qu'il prenne son repas ! »). Cette construction grammaticale est typique du sanskrit classique : elle est le signe que ce texte est post-védique. ◇ 4b : indiquées seulement par les mots : « pour le prāṇa Svāhā ! etc. » les 5 formules auxquelles il est fait allusion ici sont celles que développe la M. N. U. (480 et suiv.) ; cf. aussi Baudh. DhŚ. 2,7,12,3 et Chānd-Up. 5,19 et suiv. ◇ 5 : Parallélisme étroit avec Baudh. DhŚ. 2,7,12,10-14 (cf. ci-dessous App. III p. 80) dont le texte est plus complet (il manque ici le « bouchon de l'*Ambroisie* » et s'il n'y avait la M.N.U. on comprendrait mal la formule « accrois mes souffles » ; cf. sur ce point les hésitations de Caland qui n'a pas vu à quoi se référerait ce *pratīka*). ◇ 6 : Il est extrêmement important de noter

- 1 Voici maintenant* la règle de l'Oblation aux Souffles.
- 2* L'Ame, qui brille d'elle-même, c'est le patron du sacrifice (ainsi offert) ; l'intellect, c'est son épouse ; le lotus du cœur, c'est l'autel ; les poils, ce sont les touffes d'herbe de la jonchée ; le Prāṇa, c'est le Dominical, l'Apāna, c'est l'Offertoire, le Vyāna c'est le Supplétif, l'Udāna, c'est le Communautaire, le Samāna, c'est le Résidentiel : ce sont là les cinq feux.
- 3 Les organes des sens : langue, etc., ce sont les ustensiles* rituels ; quant aux objets des sens : saveur, etc., ce sont les substances sacrificielles ; enfin, le fruit de ce sacrifice, c'est d'acquérir la signification profonde de la syllabe OM.
- 4 Ceci étant*, il célébrera d'abord, en tant qu'officiant unique, le sacrifice de l'Ame ;
puis, disant : « tu es le tapis de l'Ambroisie ! »
il aspergera (d'eau bénite) sa nourriture,
la touchera (tout en récitant) l'Hymne à la Nourriture.
boira de (l'eau bien-) mélangée (en récitant la formule) « le Soma qui invigore »... , etc.
prendra successivement cinq bouchées en s'aidant (seulement) de son pouce, de son annulaire et de son majeur (tout en récitant les cinq formules* d'oblation aux cinq souffles :)
Ainsi fera-t-il cinq oblations tout en touchant l'écuelle de sa main gauche ;
il répètera alors, la formule « le Soma qui invigore... », boira à nouveau de l'eau (bien-) mélangée,
(et enfin :) prendra son repas.
- 5* Il mangera donc ;
puis, le visage tourné vers le Soleil, il prendra de l'eau (de sa main droite) et s'en frotera l'estomac tout en récitant :
« OM ! accrois (mes) souffles ! »
- 6 Après quoi, tout en récitant les strophes « plus tenu que le tenu »*... il fera couler à l'aide du bout du pouce de sa main droite (un peu d'eau) sur son orteil droit.

que le poème à l'Ame qui commence dans la M.N.U. au verset 201 (« plus tenu » ..., etc.) est utilisé dans le rituel (nous sommes ici dans un *Ghya-Sūtra* !), c'est donc peut-être à la M.N.U. que fait allusion la *Manu-Smṛti* lorsqu'elle prescrit au Renonçant de lire dans le Veda « la partie qui a pour objet l'Ame suprême (6,83).

- 7 evam sāyam-prātaḥ prāṇāgnihotram yajeta.
- 8 ātmayājinām idam ījyam agnihotram yāvajjīvakam iti brahmavādino vadanti.

8 : Le *prāṇāgnihoṭra* est ici formellement attribué aux *ātmayājina* ; cette attribution était seulement impliquée dans les autres textes (sauf Baudh.DhŚ., ci-dessous page

7. Qu'il célèbre de cette façon l'Oblation aux Souffles chaque soir et chaque matin !
- 8 « Cette Oblation (aux Souffles) propre à ceux qui sacrifient à leur Ame* sera célébrée durant toute la vie » : ainsi disent ceux qui interprètent le Veda.

80) par exemple dans la Chānd-Up. qui concluait la célébration de l'*ātman vaiśvānara* par une évocation de l'Oblation aux Souffles (cinquième lecture).

IV

LE BAUDHAYANA DHARMAŚĀSTRA.

1. On trouve, dans ce Traité juridique, plusieurs références à la M.N.U., sous la forme de citations de mantra propres à l'Up. seulement (ablutions rituelles), de strophes ayant une même source et utilisées dans un but identique, enfin, et surtout, d'une description de l'Oblation aux Souffles qui met en œuvre des formules exclusivement empruntées à l'Up.

Ces points de contact s'expliquent aisément si l'on songe que, comme pour les Vaikhānasa, la « famille » Baudhāyana est d'implantation méridionale (exactement : en pays *āndhra*) et que les textes qu'elle a produits (*śrauta*^o et *grhya*-Sūtra, Dharma-Śāstra) relèvent étroitement de l'École Taittirīya : on est donc dans un milieu exactement identique à celui où fut élaborée la M.N.U. (L. Renou, *Écoles Védiques* 163 à 184).

2. Les ablutions rituelles sont brièvement évoquées dans le 2^e *praśna* (*adhyāya* 5, *kaṇḍikā* 8) où sont cités les *mantra* 122-123, 130 à 135 et 317-318 de la M.N.U.

On observera que les dites formules sont soit originales (130-135 et 317-318) soit empruntées à la Collection de l'École (122-123 = T.S. 1, 4, 45), signe que l'Up. était tenue par les rédacteurs du Baudh. DhŚ. comme un texte canonique relevant de la Tradition (*śruti*).

Ce fait est fortement marqué dans un verset (2, 7, 13, 12) où, évoquant la récitation des formules propres à l'Oblation aux Souffles, le Baudh. DhŚ. déclare « celui qui agit ainsi, en vérité, gagnera la nature du *brahmān*, selon la parole de Prajāpati » (*evam eva acarān brahma-bhūyāya kalpata iti ha uvāca prajāpatiḥ*) référence explicite à l'enseignement terminal (518 et suiv.) de notre Up., impartie par Prajāpati lui-même à son petit-fils, à qui le dieu promet effectivement que « celui qui sait ainsi gagnera la majesté du *brahmān* » (541).

3. On trouvera ci-dessous le texte et la traduction de Baudh. DhŚ. 2, 7, 12 (en entier), où est exposée la dite Oblation aux Souffles (*prāṇa-āhuti*).

Venant immédiatement après une section où il est beaucoup question d'Anachorètes et de Renonçants, on doit supposer que le rite est prescrit à ceux-ci seulement ; cependant il y est fait mention des « *śālīna* » qui sont ordinairement des maîtres de maison : peut-être fait-on ainsi allusion à ces brâhmanes chefs de famille, dont parle aussi Manu (6, 95-96) qui « renoncent » (à leurs devoirs sociaux et religieux), tout en demeurant au foyer « sous la tutelle de leur fils » (Manu, *ibid.*) ; peut-être aussi désigne-t-on par ce terme les ermites qui ont une résidence fixe par opposition aux *yājñavara* « vagants ».

Le texte sanskrit reproduit en regard de la traduction est celui qu'a édité E. Hultsch à Leipzig, en 1884 (*Abhandlungen für die Kunde der Morgenlandes VIII. Band., n° 4*). On doit à G. Bühler une traduction anglaise de tout le Baudh. DhŚ. (Oxford, 1882, « the Sacred Laws of the Aryas » part 2).

- 1 atha śālīna-yāyāvarāṇām ātma-yājīnām prāṇāhutīr vyākhyā-syāmaḥ.
- 2 sarva-āvasyaka-avasāne saṁmṛṣṭa-upalīpte dese prāṇ-mukha upaviśya tad bhūtam āhriyamāṇām bhūr bhuvaḥ svar om ity upasthāya vācam yacchet.
- 3 nyastam annam mahāvyaḥṛtibhiḥ pradakṣiṇam udakam pariśicya savyena pāṇinā avimuñcan, amṛta-upastaraṇam asi iti, purastād apaḥ pītṛvā pañca-annena prāṇāhutir juhoti, prāṇe niviṣṭo 'mṛtam juhomi śivo mā viśa apradāhāya prāṇāya svāhā iti.
- 10 amṛta-apidhānam asi ity upariṣṭād apaḥ pītṛvā ca anto hṛdaya-deśam abhimṛṣṭi prāṇānām granthir asi rudro mā viśa antakas tena annena āpyāyasva iti.
- 11 punar ācamya dakṣiṇe pāda-aṅguṣṭhe pāṇī nīrāvayati, aṅguṣṭha-mātraḥ puruṣo 'ṅguṣṭham ca samāśritah, īśaḥ sarvasya jagataḥ prabhūḥ priṇāti viśvabhug iti.

1 : « maintenant » c'est-à-dire après avoir exposé quels sont les différents types de Renonçants. « śālīna » et « yāyāvara » sont des adj. : « demeurant sur place » (= anachorètes forestiers), et « vagants » (= Renonçants complets), plutôt que des noms propres. Le mot « ātma-yājīn » (cf. aussi Vaikh.SmS. 2.18,8) désigne celui dont le culte (*yajña*) s'adresse à l'Âme, reconnue identique à la divinité (non au *brāhman* neutre qui ne « demande » pas de culte), ce qui est la doctrine même de la M.N.U. (cf. 201 et suiv.). ♦ **2 :** Le rituel « ordinaire » n'est pas supprimé, le *prāṇāgni-hotra* s'y ajoute : c'est qu'il s'agit ici d'un *gṛhya-sūtra* (rituel privé). Bühler traduit *upa-lipta* par « besmeared with cow-dung » sans doute en référence à Manu 3.206. ♦ **3 :** Selon Bühler, qui suit le commentaire de Govinda, les « Grandes Paroles » (*vyāhṛti*, normalement les quatre interjections : *bhūr bhuvaḥ svar om*) sont les formules rituelles données par la M.N.U. (178 à 186), dans lesquelles en effet les *vyāhṛti* sont utilisées comme « substance » d'oblations mentales. Par « cinq oblations de nourriture » il faut entendre cinq bouchées consommées en prononçant (*mentalement*) les formules sacrificielles de chacun des cinq souffles, telles qu'elles figurent dans la M.N.U. (480 à 484) ;

- 1 Nous allons maintenant* exposer les oblations aux Souffles pratiquées par ceux qui sacrifient à l'Âme : Ermites (ou) Vagants.
- 2 Après en avoir terminé avec l'ensemble des (rites) obligatoires*, (le célébrant) s'assiéra face à l'Est, en un lieu (convenablement) nettoyé et oint. La nourriture préparée (pour lui) qu'on apportera, il la vénérera par (les exclamations rituelles :) « BHŪR ! BHUVAḤ ! SUVAR ! OM ! » (puis) il gardera le silence.
- 3 Il versera (alors) de l'eau autour des mets placés (devant lui) étendant vers eux sa main droite et récitant les *Grandes Paroles**. Ensuite, continuant de tenir le plat de sa main gauche, il boira une gorgée d'eau, disant « tu es le tapis de l'*Ambroisie* ! ». Il offrira alors cinq oblations* de nourriture aux cinq souffles récitant les formules suivantes : « établi dans le Prāṇa, j'offre en libation l'*Ambroisie* ! Toi qui es auspiceux, pénètre en moi afin que je ne sois pas consumé ! Pour le *Prāṇa* : Svāhā ! »
- 10* Le repas fini il prend une gorgée en disant : « tu es le bouchon de l'*Ambroisie* » ; il se frotera ensuite la région du cœur en disant : « tu es le nœud des souffles ! Pénètre en moi, (toi qui es) Rudra, (le dieu) qui préside à notre fin ! Accrois-toi (ô dieu) grâce à cette nourriture (que je t'ai offerte) !
- 11* A nouveau il boit de l'eau à petites gorgées, puis il fait couler quelques gouttes de sa main sur son orteil droit, disant : « l'*Être* qui a la mesure du pouce a été installé dans le pouce ! Régent de l'Univers entier, Seigneur qui jouit de toutes choses, il se plaît (en moi) »

le Baudh.DhŚ. ne donne que la première, comme une sorte de *prātika*. ♦ **10 :** Nous n'avons pas jugé utile de reproduire les paragraphes 4 à 9 qui constituent une sorte de parenthèse où l'on rappelle quelques impératifs concernant la présentation de la nourriture, sa propreté (que l'on n'y trouve pas de rognures d'ongle, pas de cheveux, etc.), et la nécessité, pour les ascètes, de manger en silence. ♦ **10 et 11 :** les rites ici décrits sont strictement identiques à ceux que présente, avec plus de détail, la *Prāṇāg.Up.* (cf. ci-dessous, page 97).

- 12 huta-anumantraṇam ūrdhva-hastaḥ samācaret, śraddhāyām
prāṇe niviśya amṛtaṁ hutam, prāṇam annena āpyāyasva iti
pañca.
- 13 brahmaṇi ma ātmā amṛtatvāya ity ātmānam,
- 14 akṣareṇa ca ātmānam yojayet,
- 15 sarvakratuyājñinām ātmayājī viśiṣyate.
- 16 yathā hi tūlam aiśikam agnau protaṁ pradīpyate, tadvat
sarvāṇi pāpāni dahyante hy ātmayājinaḥ.

12 : Dans la M.N.U. la consécration subséquente (*anu-mantraṇa*) de ce qui a été déjà offert (*huta* : eau et nourriture) s'effectue avant les deux rites de l'onction pectorale et de l'humectation de l'orteil. On peut supposer que le verset 12 a glissé de sa place originelle qui devait être en 10. ♦ **13 :** Bühler traduit « et qu'il médite sur son âme comme si elle était unie avec l'impérissable syllabe *OM* » cependant ce verset se réfère à

- 12 Qu'il effectue les bras levés une consécration subséquente* de ce qui a été offert, en récitant les cinq formules : « établi dans le *prāṇa*, en confiance, j'ai offert l'*Ambrosie* ! puisses-tu, par cette nourriture, accroître le *prāṇa* ! »
- 13 Ensuite s'adressant à son *Ame**, il récite « puisse mon *Ame* atteindre l'immortalité en *brāhman* ! »
- 14 « Qu'il attelle alors son *Ame* au moyen de l'impérissable (syllabe : *OM*) ! »
- 15 Car celui qui sacrifie à son *Ame** surpasse ceux qui offrent toutes les (autres) sortes de sacrifices.
- 16* (En effet) de la même façon qu'un tissu fait de fibres de coton se consume dans le feu, de même sont brûlés tous les péchés de celui qui sacrifie (ainsi) à son *Ame*.

M.N.U. 540 où nous lisons « *om ity ātmānaḥ guñjīla* » c'est donc bien « au moyen » du *praṇava* (syllabe *OM*) que l'*Ame* sera attelée. ♦ **15 :** Écho très net des formules 516, 538 de la M.N.U. « Le Renoncement a surpassé toutes les *Ardeurs* ». ♦ **16 :** Le caractère purificateur des rites décrits ci-dessus est précisé dans ce verset qui reproduit, avec un vocabulaire à peine différent, le verset Chānd-Up. 5,24,3 (ci-dessus, App. II page 72).

V

ŚĀṆKHĀYANA-ĀRAṆYAKA ET KAUSĪTAKY-UPANIṢAD

On trouve dans la Kauṣītaky-Upaniṣad (2, 5) le passage suivant (trad. L. Renou, Maisonneuve éditeur) :

« Voici l'astreinte instituée par Prataṛdana.

On l'appelle l'agnihotra intérieur.

Aussi longtemps qu'un homme parle, il ne peut pour autant respirer ; alors il offre le souffle dans la parole.

Aussi longtemps qu'un homme respire, il ne peut pour autant parler ; alors il offre la parole dans le souffle.

Ces deux oblations éternelles, immortelles, il les offre continûment, qu'il veille ou qu'il dorme.

Les autres oblations, elles, sont limitées (dans le temps) car elles consistent en actes.

C'est pourquoi les anciens sages n'offraient pas l'agnihotra (ordinaire) ».

Ce court fragment reste isolé dans l'ouvrage, mais il se réfère en réalité à un texte de l'Āraṇyaka dont l'Up. est partie intégrante celui de l'école Śāṅkhāyana (du Ṛg-Veda, voir L. Renou, *Écoles Védiques* 21 et 36).

A le lire ci-dessous, on va voir qu'à la différence des œuvres précédemment citées il n'y est fait aucune mention des rites proprement dits, seules sont données les corrélations, ce qui fait penser à la Chāṅd-Up (5, 19 et suiv.), d'autant que le vocabulaire de l'un et l'autre texte est pratiquement le même (remarquable à ce propos est l'usage de la racine *TṚP-*).

Un paragraphe est commun (Śāṅkh. Ār. 10, 8, 4 et Chāṅd-Up. 5, 24, 2).

Plus profondément, l'esprit est identique : il s'agit de spéculations ésotériques sur la nourriture, qui rassasie l'initié parce qu'il est capable d'en faire la substance d'une oblation qu'il offre dans son propre corps. Ainsi rassasié, il rassasie les divinités qui habitent en lui.

On observera que la Chāṅd-Up. est plus explicite que le Śāṅkh. Ār. en ce qui concerne les rites : elle précise qu'il s'agit d'oblation aux souffles vitaux (*prāṇāgnihotra*) et donc c'est parce que le *prāṇa* est rassasié que l'œil et le Soleil le sont aussi ; l'Ār. déclare seulement « rassasié, il (c'est-à-dire l'initié) rassasie l'œil », etc. Mais l'étroite solidarité des deux textes exclut toute équivoque.

Solidarité si évidente qu'on n'échappe pas à l'impression que l'un est l'écho de l'autre.

- 1 atha ata ādhyātmikam antaram agnihotram ity ācakṣate etā ha vai devatāḥ puruṣa eva pratiṣṭhitā agniḥ vāci vāyuh prāṇa ādityas cakṣuṣi candramā manasi diśaḥ śrotra āpo retasy etāsu ha vai sarvāsu hutam bhavati ya evam vidvān aśnāti sa pibati ca āśayati ca pāyayati ca so 'śnāti sa pibati sa tṛpyati sa tarpayati.
- 2 sa tṛpto vācam tarpayati vāk tṛptā agniḥ tarpayaty agnis tṛptaḥ pṛthivīm tarpayati pṛthivī tṛptā yat kim ca pṛthivyā apihitam bhavad bhaviṣyad bhūtam tat sarvaḥ tarpayati ya evam vidvān aśnāti ca pibati ca āśayati ca pāyayati ca so 'śnāti sa pibati sa tṛpyati sa tarpayati.
- 3 sa tṛptaḥ prāṇam tarpayati prāṇas tṛpto vāyuh tarpayati vāyus tṛpta ākāśam tarpayaty ākāśas tṛpto yat kim ca ākāśena apihitam bhavad bhaviṣyad bhūtam tat sarvaḥ tarpayati ya evam vidvān aśnāti ca pibati ca āśayati ca pāyayati ca so 'śnāti sa pibati sa tṛpyati sa tarpayati.
- 4 sa tṛptaś cakṣus tarpayati cakṣus tṛptam ādityam tarpayaty ādityas tṛpto divam tarpayati dyaus tṛptā yat kim ca divā apihitam bhavad bhaviṣyad bhūtam tat sarvaḥ tarpayati ya evam vidvān aśnāti ca pibati ca āśayati ca pāyayati ca so 'śnāti sa pibati sa tṛpyati sa tarpayati.
- 5 sa tṛpto manas tarpayati manas tṛptam candramasam tarpayati candramās tṛpto nakṣatrāṇi tarpayati nakṣatrāṇi tṛptāni māsāms tarpayanti māsās tṛptā ardhmāsāms tarpayanty ardhmāsās tṛptā ahorātre tarpayanty ahorātre tṛpte ṛtūms tarpayata ṛtavas tṛptās samvatsaram tarpayanti samvatsaras tṛpto yat kim ca samvatsareṇa apihitam bhavad bhaviṣyad bhūtam tat sarvaḥ tarpayati ya evam vidvān aśnāti ca pibati ca āśayati ca pāyayati ca so 'śnāti sa pibati sa tṛpyati sa tarpayati.

1: devatāḥ : « divinités » ; ici, ce sont les éléments cosmiques, feu, air, eau, avec le soleil, la lune et les Orient, corrélatifs aux facultés principales de l'homme (*indriyāṇi*) : parler, respirer, voir, entendre, penser, se reproduire. Des emplois similaires du mot *devatā* se retrouvent dans maintes Up. anciennes (Kau.Up. 2,33 ; Ai.Up. 1,2 ; Chānd-Up. 1,11 et spécialement 6,3 avec la note d'E. Senart) ; l'origine en est dans l'hymne A.V. 11,8 et, par-delà celui-ci, dans R.S. 10,90 (cf. les strophes 13 et 14). ♦ 2: « Celui qui, sachant ainsi... » ce refrain est significatif du caractère ésotérique du rite évoqué. Il désigne l'initié (cf. Minard, 3E 2,453) et l'on remarquera comment dans notre texte on passe à une autre formule pour désigner le non-initié (ci-dessous :

1. Et voici maintenant l'oblation que l'on nomme intérieure, et qui concerne l'Âme.
Les divinités que voici, ont été en effet établies dans l'homme : le Feu dans la voix, le Vent dans le souffle, le Soleil dans l'œil, la Lune dans l'esprit, les Orient dans l'oreille, les Eaux dans la semence ; car lorsque l'oblation a été faite dans toutes ces divinités, celui qui, sachant ainsi, mange et boit, donne à manger et à boire ;
il mange, il boit, il est rassasié, il rassasie.
2. Rassasié, il rassasie sa voix ; rassasiée, sa voix rassasie le Feu ; rassasié, le Feu rassasie la Terre ; rassasiée, la Terre rassasie tout ce qui, par la Terre, est recouvert, sera recouvert, a été recouvert ; celui qui, sachant ainsi, mange et boit, donne à manger et à boire ;
il mange, il boit, il est rassasié, il rassasie.
3. Rassasié, il rassasie son souffle ; rassasié, son souffle rassasie le Vent ; rassasié, le Vent rassasie l'Espace ; rassasié, l'Espace rassasie tout ce qui, par l'Espace, est recouvert, sera recouvert, a été recouvert ; celui qui, sachant ainsi, mange et boit, donne à manger et à boire ;
il mange, il boit, il est rassasié, il rassasie.
4. Rassasié, il rassasie son œil ; rassasié, son œil rassasie le Soleil ; rassasié, le Soleil rassasie le Ciel ; rassasié, le Ciel rassasie tout ce qui, par le Ciel, est recouvert, sera recouvert, a été recouvert ; celui qui sachant ainsi mange et boit, donne à manger et à boire ;
il mange, il boit, il est rassasié, il rassasie.
5. Rassasié, il rassasie son esprit ; rassasié, son esprit rassasie la Lune ; rassasiée, la Lune rassasie les Constellations ; rassasiées, les Constellations rassasient les Mois ; rassasiés, les Mois rassasient les Quinzaines ; rassasiées, les Quinzaines rassasient le Jour-et-la-Nuit ; rassasiés, le Jour-et-la-Nuit rassasient les Saisons ; rassasiées, les Saisons rassasient l'Année ; rassasiée, l'Année rassasie tout ce qui, par l'Année, est recouvert, sera recouvert, a été recouvert ; celui qui sachant ainsi mange et boit, donne à manger et à boire ;
il mange, il boit, il est rassasié, il rassasie.

8, dernier paragraphe : *ya idam avidvān...*, preuve que c'est bien le « ainsi » (*evam*) qui est essentiel à cette tournure.

- 6 sa tṛptaḥ śrotraṁ tarpayati śrotraṁ tṛptaṁ diśas tarpayati diśas tṛpta avāntaradiśas tarpayanty avāntaradiśas tṛptā yat kiṁ ca avāntaradigbhir apihitaṁ bhavad bhaviṣyad bhūtaṁ tat sarvaṁ tarpayanti ya evaṁ vidvān aśnāti ca pibati ca āśayati ca pāyayati
so 'śnāti sa pibati sa tṛpyati sa tarpayati.
- 7 sa tṛpto retas tarpayati retas tṛptam apas tarpayaty āpas tṛptā nadis tarpayanti nadyas tṛptās samudraṁ tarpayanti samudras tṛpto yat kiṁ ca samudreṇa apihitaṁ bhavad bhaviṣyad bhūtaṁ tat sarvaṁ tarpayati ya evaṁ vidvān aśnāti ca pibati ca āśayati ca pāyayati ca
so 'śnāti sa pibati sa tṛpyati sa tarpayati.
- 8 sa tṛptas tad etad vairājam daśavidham agnihotraṁ bhavati tasya prāna eva āhavanīyo 'pāno gārhapatyō vyāno 'nvāhāryapacano mano dhūmo manyur arcayitā aṅgārāḥ śradhā payo vāk samit satyam āhutiḥ prajñātmā sa rasas tad etad vairājam daśavidham agnihotraṁ hutam bhavati rohābhyām rohābhyām abhyārūḥḥam abhi svargaṁ lokaṁ gamayati
ya evaṁ vidvān aśnāti ca pibati ca āśayati ca pāyayati ca
atha ya idam avidvān agnihotraṁ juhōti yathā aṅgārān apohya bhasmani hutam tadṛk tat syāt
tadṛk tat syāt.

8 : La *Virāj* est la Vache resplendissante qui représente le principe origine (*brāhman*) ; ici, c'est dire que l'Oblation interne relève du *brāhman* aussi bien que de l'*ātman* (phrase initiale). Offertoire, Dominical, etc., noms des foyers du sacrifice védique. Le Suc : il faut comprendre : l'essence même du rite. Les deux montées sont les deux chemins du sacrifice (Chānd-Up. 5,3,1 ou mieux : 5,10 en entier).

- 6 Rassasié, il rassasie son oreille ; rassasiée, son oreille rassasie les Orient ; rassasiés, les Orient rassasient les Orient-intermédiaires ; rassasiés, les Orient-intermédiaires rassasient tout ce qui, par les Orient-intermédiaires, est recouvert, sera recouvert, a été recouvert ; celui qui sachant ainsi mange et boit, donne à manger et à boire ;
il mange, il boit, il est rassasié, il rassasie.
- 7 Rassasié, il rassasie sa semence ; rassasiée, sa semence rassasie les Eaux ; rassasiées, les Eaux rassasient les Rivières ; rassasiées, les Rivières rassasient l'Océan ; rassasié, l'Océan rassasie tout ce qui, par l'Océan, est recouvert, sera recouvert, a été recouvert ; celui qui sachant ainsi mange et boit, donne à manger et à boire ;
il mange, il boit, il est rassasié, il rassasie.
- 8 Rassasié, il devient ce qu'est cette Oblation (intérieure) qui est relative à la *Virāj* et de dix espèces :
(alors) son Prāna est l'Offertoire, son Apāna le Dominical, son Vyāna le Méridional ; son esprit est la fumée (du sacrifice), son zèle (en) est la flamme (et) les charbons, sa foi le lait, sa voix le brandon, sa rectitude l'oblation versée, son intelligence le Suc ;
ceci étant, lorsqu'il fait, au moyen des deux montées, l'offrande sacrificielle (qui consiste en) l'Oblation (intérieure) qui est relative à la *Virāj** et de dix espèces, il conduit jusqu'au ciel de lumière l'Oblation qui (y) est montée grâce aux deux montées ;
celui qui sachant ainsi, mange et boit, donne à manger et à boire ;
quant à celui qui offrirait l'Oblation (intérieure) sans savoir (tout) ceci, il agirait comme un qui, écartant les charbons, verserait l'Oblation dans la cendre.

VI

LE CHĀNDOGYA-MANTRAPĀṬHA

Nous connaissons quelques-uns des *mantra* utilisés par les *Sāmavedin* en dehors du culte solennel, c'est-à-dire dans les rites domestiques, grâce à un commentaire qu'en fit au XII^e siècle (?) un brâhmana bengali du nom de Guṇaviṣṇu.

Ce commentaire a été édité à Calcutta (1930) par Durgamohan Bhattacharyya, sous le titre : « *Chândogyamantra-bhâṣya, a pre-Sâyaṇa Commentary on select Vedic Mantras* ».

Ce virtuel Chândogyā-Mantrapāṭha est à distinguer des Gobhila-Gṛhyasūtra et du Chândogyā-Brâhmana (ou Mantra-Brâhmana), bien qu'il en soit étroitement solidaire.

Le texte est divisé en huit sections (*khaṇḍa*) ; on y trouve l'indication de formules concernant des détails du rituel domestique, le mariage, les divers sacrements, les *saṁdhyā*, les lustrations, les funérailles, etc.

C'est dans la quatrième *khaṇḍa*, de contenu assez mêlé, que l'on trouve une allusion au *prāṇāgnihotra*. Il faut écrire « allusion », car le Chândogyā-Mantrapāṭha, tout à fait semblable en cela à la M.N.U., donne seulement les formules sans aucune indication rituelle.

Cependant les *mantra* parlent d'eux-mêmes : ce sont (75 à 81) les formules communes à tous les textes traitant de l'Oblation aux Souffles :

- 75 *amṛta-upastaraṇam asi*/M.N.U. 479
- 76 *prāṇāya svāhā*/M.N.U. 480
- 77 *apānāya svāyā*/M.N.U. 481
- 78 *samānāya svāhā*/M.N.U. 484
- 79 *udānāya svāhā*/M.N.U. 483
- 80 *vyānāya svāhā*/M.N.U. 482
- 81 *amṛta-apidhānam asi*/M.N.U. 486

elles étaient précédées, dans la même section par une sorte d'« *anna-sūkta* », pour reprendre l'expression de la Prāṇāg. Up. (2) qui se

compose de strophes et de formules dont certaines sont utilisées, à même fin, par la Prāṇāg. Up. (4 à 10) et par la M.N.U. (par ex. : 452 = 32 et 33).

Un peu plus loin (par exemple : 59 « *tu es le nœud des souffles...* », cf. M.N.U. 498) d'autres formules, qui ont place également dans la M.N.U., apparaissent çà et là.

On ne peut cependant en faire état ici, car il semble bien que le Chândogyā-Mantrapāṭha les prescrit à propos du rituel des cérémonies suivant la naissance d'un fils. On se souviendra, à ce propos, que dans la Chând-Up. également se mêlaient l'évocation de la naissance (5, 9, 1 et 2/*sa ulbāvṛto garbho daśa vā masāṁ antaḥ śayitvā... atha jāyate*) et la théorie du *prāṇāgnihotra*.

LA PRĀṆĀGNIHOTRA-UPANIṢAD

1. Le texte.

La Prāṇāg(nihotra-)Up(aniṣad) c'est-à-dire l'Up. de l'Oblation dans le Feu (*agni-hotra*) dédiée aux Souffles vitaux (*prāṇa*) est donnée dans la Tradition comme relevant, selon les uns, du Yajur-Veda Noir (Taittirīya) et, selon les autres, de l'Atharva-Veda. Aucun indice interne ne permet de reconnaître avec certitude l'obédience première de l'ouvrage ; cependant, on peut déduire son élaboration dans les cercles Taittirīya de son étroite solidarité avec des textes expressément *Kṛṣṇa-Yajurvedin* comme le Taittirīya-Āraṇyaka, le Vaikhānasa-Smārtasūtra et le Baudhāyana-Dharmaśāstra.

L'Up., qui figure sous le numéro 94, dans la liste de la Muktikā° a été éditée à trois reprises dans des recueils dépourvus d'appareil critique.

— une première fois à Poona en 1895 dans le 29^e volume de l'Ānandāśrama Sanskrit Series intitulé « *Thirty-two Upanishads* » avec une très succincte exégèse (*dīpikā*) due à Nārāyaṇa (xiv^e siècle) ;

— une seconde fois, à Bombay, en 1948, dans la collection connue des « *One hundred twenty Upanishads* » (pages 588 et suiv.) ;

— une troisième fois, à Madras, en 1921, dans la collection de l'Adyar Library (vol. « *Sāmānya Vedānta Up.* » page 217).

Les trois éditions ne diffèrent que sur des points de détail (façon de couper les mots, ponctuation) ; elles contiennent l'une et l'autre un petit nombre de variantes signalées en notes.

A la suite d'Anquetil-Duperron, Deussen traduisit l'Up. dans son volume des « *Sechzig* » (Leipzig 1897) ; d'autre part une version anglaise, très libre, a été imprimée à Madras, en 1941, pour le compte de l'Adyar Library, sous la signature de Śrī T.R. Śrīnivāsa Ayyangar (p. 231 et suiv. du volume intitulé « *The Sāmānya-Vedānta Upanishads* »).

Notre texte tient compte des éditions de B(ombay), de M(adras)

et de *P(oona)*, les lectures accessoires étant signalées par le sigle *B(ombay) v(ariante)*, ainsi que des corrections proposées par *Deuss(en)*. Les parallèles sont indiqués, notamment par rapport à la *M(ahā) N(ārāyaṇa) U(paniṣad)*, les références à cette dernière nous dispensant de recopier les indications de sources données à son endroit.

La langue de l'ouvrage est pour les parties originales (par ex. la phrase d'introduction, 1 à 3) le sanskrit classique commun aux *Up.* mineures et sectaires ; les mantra cités sont de type archaïque, soit qu'ils relèvent authentiquement des grandes *Sāṃhitā* (ainsi 5 et 6 qui proviennent de *R.S.* 10, 97), soit qu'ils en imitent le style, non sans quelque maladresse (ainsi, sans doute, 25).

2. Analyse.

A. L'*Up.* s'ouvre (1 à 3) par une ambitieuse déclaration, selon laquelle les Corrélations secrètes qui vont être communiquées, constituent un enseignement supérieur à tous les autres : connaissance de la Transmigration, métaphysique (*sāṃkhya*) et *yoga*, car il représente « la quintessence de toutes les *Upaniṣad* ».

B. Vient ensuite (4 à 26) la description de l'Oblation dans le feu (*agnihotra*) dédiée aux souffles (*prāṇa*) ; on y reconnaît quatre moments :

a) consécration préliminaire de la nourriture que consommera l'adepte afin de la transformer en substance oblatoire (4 à 10) ;

b) purification du célébrant (11 à 15) au moyen d'ablutions rituelles et de protractions du souffle (*prāṇāyāma*) avec récitation mentale de *mantra* ;

c) quintuple oblation (16 à 19) dédiée aux souffles vitaux ; avec indication des formules, des gestes (position des doigts) et des foyers ; l'ensemble s'effectue en silence (*tūṣṇīm*).

d) lustrations terminales (20 à 26) au cours desquelles le célébrant se rince la bouche et s'humecte la poitrine puis l'orteil droit, en murmurant (*jap-*) des formules rituelles qu'il fait suivre d'une méditation (*dhyā-*) sur l'*ātman*.

C. Immédiatement après cette description, sont données les indications sur les foyers utilisés pour les oblations : il s'agit de feux (*agnayah*) intérieurs au corps de l'homme (situés dans la tête,

la bouche, le cœur, le nombril et le sexe), qui chez l'initié « celui qui sait ainsi » sont devenus les foyers du culte védique (formules du type « *gārhapatyo bhūtvā* »).

D. Suivent (33 à 47) les corrélations proprement dites dont la seule originalité est de se présenter d'abord comme une série de questions : « dans ce sacrifice quel est donc le patron ? », etc. (33 à 37), puis de réponses (38 à 47) : « le patron, c'est l'*Ame* de celui qui sait ainsi »...

Les corrélats sont, d'un côté, une liste très technique mais quelque peu désordonnée de termes védiques (officiants, acolytes, instruments du culte, gestes et paroles...) et, de l'autre, une série de termes anthropologiques (parties du corps, souffles, facultés et vertus morales) à quoi s'ajoutent des expressions de philosophie *sāṃkhya* (par ex. *tanmātrāṇi, bhūtaguṇāḥ*, etc.).

E. Enfin, l'*Up.* s'achève (48 à 50) en reprenant les déclarations du début sur la valeur éminente du rite enseigné : il assure, à qui le pratique, la délivrance actuelle, de son vivant même, « en ce corps ».

3. Doctrine.

On est donc en présence de l'exaltation, démesurée comme à l'ordinaire en cette classe d'ouvrages, d'un rite spécial en marge de l'orthodoxie brâhmanique mais que l'on voudrait quand même rattacher au culte védique (corrélations) et distinguer des pratiques sectaires (*yoga*, cf. 3).

Il s'agit d'une oblation dans le feu célébrée de façon intérieure (*antara*) ou mentale (*mānasa*), dont la substance est faite de la nourriture (*anna*) consommée par l'adepte qui la dédie aux souffles vitaux (*prāṇa*) en l'offrant dans les foyers sacrificiels qu'il porte en lui-même.

Les mots « intérieur » et « mental » ne doivent pas faire illusion : aux yeux des auteurs de l'*Up.*, le rite ainsi décrit n'est pas symbolique mais concret, on le qualifie de « corporel » (*sārīram yajñam*, 2) c'est-à-dire célébré « dans ce corps-ci » (*asmin sārīre*, 3 et 48), le démonstratif ayant valeur expressive, comme si le maître désignait, en parlant, le corps de son disciple.

Ceci se marque nettement dans le souci qu'a l'*Up.* de reconnaître et de nommer les différents foyers où s'opère le sacrifice : c'est par là qu'elle se distingue des autres textes traitant du *prāṇāgnihotra* (ou : *prāṇāhuti*).

La doctrine de la M.N.U. à ce propos était que l'*ātman* lui-même est un grand feu (*mahān agnih*, 252) qui flamboie dans la caverne du cœur : c'est en cet Agni que l'oblation mentale doit être exécutée. Le Renonçant s'établit d'abord « en confiance, dans le *prāṇa* » (*śraddhāyām prāṇe nivīṣṭah*, 473) puis offre l'*Ambrosie* (c'est-à-dire la nourriture consacrée) en libation (*amṛtaṁ juhomi*, 473). Agissant ainsi, le Renonçant pouvait être vraiment tenu pour un « *ātma-yājīn* », expression courante dans les textes traitant du culte mental (*mānasam yajñam*), et dont l'origine se situe en Śatapatha-Brahmaṇa 11, 2, 6, 13.

La Prāṇāg. Up. pour sa part, abandonne cette position, adoptant la théorie propre au *yoga* (malgré la dénégation initiale : *vinā yogena*) des feux intérieurs au corps de l'homme. On observera cependant qu'elle le fait avec quelques hésitations (quatre ou cinq foyers?) et avec le souci marqué de se rattacher à la norme du culte védique.

Les formules utilisées (27 à 32) sont frappantes : on pose d'abord qu'il existe, par exemple, un feu « *abdominal* » dont la fonction est de « *consumer entièrement* » tout ce que mange l'individu, puis on précise que l'initié peut en faire le foyer Dominical (*gārhapatya*), et alors seulement y offrir l'oblation (*gārhapatyo bhūtvā* « après être devenu le Dominical... »)

Il n'est plus question de l'*ātman* qu'à la fin du rite proprement dit, lorsque l'Up. prescrit une méditation terminale sur l'*ātman* (*ātmā dhyāyeta*, 26).

Le bénéfice à retirer d'une telle pratique reste informulé si l'on excepte les déclarations données *in fine*... ; ou plutôt, il faut voir dans les corrélations qui occupent toute la seconde moitié de l'ouvrage l'annonce des transformations qui s'opéreront en celui qui célébrera le *prāṇāgnihotra* dans son propre corps ; il deviendra en lui-même corrélatif au sacrifice védique solennel.

On retrouve là l'idée qui prévalait dans les sections terminales de la M.N.U. (543 à 550) et, accessoirement, dans le passage correspondant du Vaikh. SmS. (2, 18, 1 à 3) ; mais cette doctrine n'est pas originale, elle se retrouve dans les Up. à propos d'autres pratiques, d'autres notions.

La position doctrinale première en ce domaine est certainement à rechercher en Chānd-Up. (5, 18 et suiv.) et Śāṅkh. Ār. (10, 1 et suiv.), où il est dit que la nourriture consommée sous forme d'oblation aux Souffles « rassasie » (*TRP-*) les souffles et donc les « *divinités* » (= les facultés d'intelligence et d'action) qui ont été établies dans l'homme.

Cette position qui seule peut fonder l'*agnihotra* intérieur est très vraisemblablement aussi celle de l'Up., bien que non exprimée : il est significatif que la nourriture consacrée soit nommée « *Ambrosie* » (*amṛta*) ; c'est implicitement rappeler que les dieux sont devenus immortels pour l'avoir consommée et qu'ils la boivent sans cesse (sous la forme du Soma offert en libation dans le feu) pour « s'accroître », s'invigorer...

La M.N.U. (494) formulait en conclusion du *prāṇāgnihotra* : « que (par cette oblation aux Souffles que je viens d'accomplir) la parole soit dans ma bouche, le souffle dans mes deux narines, la vue dans mes deux yeux, l'ouïe dans mes deux oreilles, la force dans mes deux bras, la vigueur dans mes deux cuisses », et précédemment (487) « puisses-tu, par cette nourriture (offerte en libation intérieure) accroître (en moi) les Souffles (vitaux) ! ».

Il va sans dire qu'une telle doctrine et, à plus forte raison, une telle pratique, ne doivent être l'affaire que d'initiés : tous les textes traitant du culte mental le disent, souvent avec beaucoup de force (cf. le verset 5, 24, 2 de Chānd-Up. repris par Śāṅkh. Ār.) ou de gens « en marge » (les *samnyāsin* de la M.N.U. et du Vaikh. SmS.) ; seule la Prāṇāg. Up. ouvre le rite à qui veut le célébrer : elle désigne l'adepte par des mots vagues comme *puruṣa* (1) ou *jantu* (49). Par là elle apparaît comme une *upaniṣad* de basse époque : ce que confirme le *śloka* terminal où l'on assure que mourir à Bénarès c'est gagner la délivrance.

* * *

Les chiffres placés en exposant dans le texte français renvoient aux notes réunies à la suite immédiate de l'Up.

- 1-2 atha atah sarvopaniṣatsāraṁ saṁsārajñānātītam annasūktam śārīraṁ yajñam vyākhyāsyāmaḥ,
- 3 asmin eva puruṣaḥ śarīre vinā apy agnihotrena vinā api sāmkyayogena saṁsāravimuktir bhavati iti.
- 4 svena vidhinā annam bhūmau nikṣipya yā oṣadhayaḥ somarājñir iti tisṛbhīr annapata iti dvābhyām anumantrayate.
- 5 yā oṣadhayaḥ somarājñir bahvīḥ śatavicakṣaṇāḥ, bṛhaspatiprasūtās tā no muñcantv amhasaḥ.
- 6 yāḥ phalinīr yā aphalā apuṣpā yās ca puṣpiṇīḥ, bṛhaspatiprasūtās tā no muñcantv amhasaḥ.
- 7 jīvalām naghāriṣām ā te badhnāmy oṣadhim, yā ta āyur upāharād apa rakṣāmsi cātayāt.
- 8 annapate 'nnasya no dhehy anamīvasya śuṣmīṇaḥ pra pradātāraṁ tāriṣa ūrjam no dhehi dvipade catuṣpade.
- 9 yad annam admi bahudhā virūpaṁ rudraih prajagdhāṁ yadi va piśācaih, sarvaṁ tad īśāno abhayaṁ kṛṇotu śivam,
- 10 īśānāya svāhā.

1 et 2 : saṁsārajñānātītam (B)* saṁsārajñānam adhītam (P); annasūktam (B) annasūtram (P); śārīraṁ yajñam (P) śārīrayajñam (B); ◇ 3 : asmin eva (P) yasmin eva (B); puruṣaḥ śarīre (B) puruṣaśarīre (P); sāmkyayogena (B, P) sāmkyena yogena (Bv). ◇ 5 : T.S. 4,2,6,4 (= R.S. 10,97,18ab et 15cd) A.V. 6,96,1. ◇ 6 : T.S. 4,2,6,4 (= R.S. 10,97,15abcd) A.V. 6,96,1cd. ◇ 7 : sans parallèle, mais cf. A.V. 8,2,6. ◇ 7a : Corr. selon Deussen, de « jīvalā naghāriṣām mātē » (B) et « jīvalām

* Les lectures propres à M sont réunies à la fin des notes, page 114.

- 1 Nous allons¹ donc exposer maintenant la Bénédiction² de la nourriture, (et) le Sacrifice (que l'on célèbre) dans le corps,
- 2 (Savoir qui résume) l'essentiel de toutes les Upaniṣad, et dépasse (en importance) la connaissance de la transmigration :
- 3 (car) l'homme peut être libéré de la transmigration, dans ce corps même, et sans pratiquer l'Oblation dans le Feu ni le Yoga fondé sur le Sāmkyā³.
- 4 Selon la règle⁴ propre (à ce rite), (le pratiquant) déposera sur le sol ce qu'il va manger, puis en fera la consécration au moyen des trois mantra [5, 6 et 7], puis des deux mantra [8 et 9].
- 5 « Les plantes dont Soma est le roi, nombreuses et brillant de cent façons : puissent-elles sous l'incitation de Bṛhaspati, nous délivrer de l'angoisse !
- 6 « Celles qui portent fruit et celles qui n'en portent point, celles qui ne fleurissent pas et celles qui fleurissent : puissent-elles, sous l'incitation de Bṛhaspati, nous délivrer de l'angoisse !
- 7 « La plante *Naghāriṣā*, la vivifiante, je te l'attache ! Qu'elle t'apporte longue durée de vie ! qu'elle éloigne de toi les démons !
- 8 « Maître de la Nourriture, confère-nous une part de la nourriture qui donne santé et force ! Fais prospérer celui qui t'apporte l'offrande ; à nous-mêmes, à nos bêtes, confère la vigueur !
- 9 « Cette nourriture que je vais manger, si elle a été de multiple façon souillée par les *Hurleurs*⁵, ou si les *Dévoreurs* l'ont touchée avant moi : que le Seigneur me la rende tout entière confortante, et bénéfique !
- 10 Pour le Seigneur : Svāhā !

navāriṣām mā te (P). ◇ 7c : yā ta āyur (P); yātayāyu rūpāharad (B). ◇ 8 : sans parallèle. ◇ 8c : pra pradātāraṁ tāriṣaḥ (Corr); prapradā° (B.P.). ◇ 9 : sans parallèle, mais cf. A.V. : 6,71,1. ◇ 9a : virūpam, selon A.V. ; viraddham (P); virāddhi (B); viruddham (Bv). ◇ 10 : cf. M.N.U. 457 à 466.

- 11 antas carasi bhūteṣu guhāyām viśvatomukhaḥ,
- 12 tvaṁ yajñas tvaṁ brahmā tvaṁ rudras tvaṁ viṣṇus tvaṁ
vaṣaṭkāraḥ.
- 13 āpo jyotī raso 'mṛtaṁ brahma bhūr bhuvaḥ suvar om namaḥ.
- 14 āpaḥ punantu pṛthivīm
pṛthivī pūtā punātu mām,
punantu brahmaṇaspatir
brahmapūtā punātu mām.
- 15 yad ucchiṣtam abhojyaṁ vā
yad vā duścariṭaṁ mama,
sarvaṁ punantu mām āpo
'satām ca pratigrahaṁ svāhā.
- 16 amṛtam asy amṛtopastaraṇam asy amṛtaṁ prāṇe juhomy
[amā śiṣya ānto 'si].
- 17 prāṇāya svāhā apānāya svāhā vyānāya svāhā udānāya svāhā
samānāya svāhā.
- 18 iti kaniṣṭhikāṅgulyā aṅguṣṭhena ca prāṇe juhoty anāmikayā
apāne madhyamikayā vyāne pradeśinyā samāne sarvabhir
udāne,
- 19 tūṣṇīm ekām ekaṛsau juhoty dve āhavanīya ekām dakṣiṇāgnāv
ekām gārhapatya ekām sarvāprayaścittīye.

11 : M.N.U. 469 (viśvamūrṭiṣu). ◇ 12 : M.N.U. 470-471 (modifié). ◇ 13 : M.N.U. 472 (et, déjà, 342) [*śiromantraḥ*]. ◇ 14 : M.N.U. 317-318 (sans variante) ; Vaikh.SMS. 1,2 ; Baudh-DhŚ. 2,5,8,10. ◇ 15 : M.N.U. 319-320 (sauf le « vā » de 15a) Vaikh.SmS. 1.2. ◇ 15cḍ : mām āpo 'satām (B) tām hy āpo 'satām (P). ◇ 16 : M.N.U. 479 (Baudh.DhŚ. 2.7,12,3 et Vaikh.SmS. 2.18,4). Entre crochets, un passage corrompu. ◇ 17 : M.N.U.

- 11 Tu œuvres⁶ à l'intérieur des êtres, dans le secret, toi dont le visage est tourné dans toutes les directions.
- 12 Tu⁷ es le sacrifice ! tu es *Brahmán* ! tu es Rudra ! tu es Viṣṇu ! tu es l'appel *Vaṣaṭ* !
- 13 Les Eaux sont Lumière, Suc, *Ambroisie*, *bráhman* ! (Elles sont les exclamations rituelles :) BHŪR ! BHUVAḤ ! SUVAR ! (Elles sont la syllabe) OM ! Hommages (aux Eaux) !
- 14 Que les Eaux purifient la Terre ! et que, purifiée, la Terre (me) purifie⁸ ! Que (les Eaux et) le Maître du *bráhman* purifient la Terre ! et que, purifiée par le *bráhman*, la Terre me purifie !
- 15 Si j'ai consommé des restes qu'il est interdit⁹ de manger, si j'ai, (ce faisant), manqué à mes devoirs, si j'ai accepté la nourriture que m'offraient des impies : que les Eaux me purifient de ce péché tout entier !
- 16 Tu es l'*Ambroisie*¹⁰ ! tu es le tapis de l'*Ambroisie* ! (cette *Ambroisie*, je l'offre en libation dans les Souffles vitaux ! [chez moi, disciple, tu as été affermi (?)].
- 17 Pour le *Prāṇa*¹¹ : Svāhā ! pour l'*Apāna* : Svāhā ! pour le *Vyāna* : Svāhā ! pour l'*Udāna* : Svāhā ! pour le *Samāna* : Svāhā !
- 18 Ainsi sacrifiera-t-il : au *Prāṇa* (en tenant la bouchée) avec l'auriculaire et le pouce, à l'*Apāna* avec l'annulaire (et le pouce) au *Vyāna* avec le majeur (et le pouce), au *Samāna* avec l'index (et le pouce), à l'*Udāna* (enfin) avec tous les doigts (de la main),
- 19 versant en silence une seule (oblation) dans (le feu¹² de) l'*Unique-Voyant*, deux dans l'*Offertoire*, une dans le *Dominical*, une encore dans l'*Omni-pénitentiel*.

480 à 484 (Baudh.DhŚ. et Vaikh.SmS., *ibid.*). ◇ 18 : sans parallèle. kaniṣṭhikāṅgulyā (B) ; kaniṣṭhikayāṅgulyā (P). juhoty (B) ; juhomi (P) madhyamikayā (P) ; madhyamayā (B). ◇ 19 : sans parallèle, ni variante.

- 20 atha (amṛta-)apīdhānam asy amṛtāya tvā upadadhāmi ity upaspr̥śya punar ādāya punar upaspr̥śet.
- 21 savye pāṇāv āpo gr̥hītvā hṛdayam anvālabhya japet,
- 22 prāṇo 'gniḥ paramātmā pañcavāyubhir āvṛtaḥ, abhayaṁ sarvabhūtebhyo na me bhītiḥ kadā ca na iti.
- 23 viśvo 'si vaiśvānaro viśvarūpo viśvaṁ tvayā dhāryate jāyamānam, tvayy āhutayaḥ sarvā yatra brahmā viśvāmṛto 'si iti.
- 24 [dakṣiṇe pādāṅguṣṭhe nīrāvayati]
- 25 mahādevo 'yam puruṣo yo 'ṅguṣṭhāgre pratiṣṭhitah, tam adbhīḥ pariśiñcāmi so 'sya ante 'mṛtāyonāv ity
- 26 eṣa eva ātmā dhyāyeta agnihotraṁ juhomi iti sarveṣāṁ eva sūnur bhavaty atha yajñāparivṛttaya āhutīr homayati svasarīre yajñāṁ parivartayāmi iti.
- 27 catvāro 'gnayas te kimnāmadheyāḥ.
- 28 tatra sūryō 'gnir nāma sūryamaṇḍalākṛtiḥ sahasraraśmibhiḥ parivṛta ekaṣṭir bhūtvā mūrdhani tiṣṭhati
- 29 daśanāgnir nāma caturākṛtir āhavanīyo bhūtvā mukhe tiṣṭhati

20 : cf. M.N.U. 486 (Baudh.DhŚ. 2.7,12,10). ◇ 21 : cf. Baudh.DhŚ : *ibid.* et Vaikh. SmS. : 2.18,5 (B : « sa te prāṇa vā 'po. ◇ 22 : sans parallèle. ◇ 22b : texte B ; (P) : « na bhaved aham kadā ca na ». ◇ 23 : cf. M.N.U. 499 et suiv. ◇ 23b : tvayy corr. selon Deuss. de « tu tvā āhutayaḥ » (P) et : tv āhutayaḥ (B). ◇ 24 : Baudh.DhŚ. 2.7,12,11 (cette indication qui permet l'intelligence des formules qui suivent ne figure pas dans le texte de l'Upaniṣad). ◇ 25 : cf. M.N.U. 492 (Śv.Up. 3.13 et Kath.Up. 4.12) mahādevo : lecture hypothétique (mahānavo : B,P). pariśiñcāmi (B) prati° (P) cf. Baudh.DhŚ. (*ibid.* : pariśiñcāmi) « so 'sya ante 'mṛtāyonau ». Corr. pour : « so 'sya ante 'mṛtāya ca anāv ity » (B) « so 'sya ante 'mṛtāya amṛtāyonāv ity » (P). ◇ 26 (B : « eṣa bahyātmā dhyāyeta... »). bhavati (B,P) ; bhavatu (Bv). atha (P) omis par B. yajñāparivṛttaye : Corr. selon Deuss. de ṽṛtā (P) ṽṛta (B) ; ṽṛtāya (Bv). ◇ 27 : nāmadheyāḥ (P, Bv) bhāgadheyāḥ (B). ◇ 28 : sahasraraśmibhir pari° (P, Bv) ; raśmipari° (B). mūrdhani (B) ; mūrdhni (P). ◇ 29 : daśanāgniḥ (Corr. selon Deuss. de « daśanāgniḥ » B, P).

- 20 Après cela, il se rincera la bouche, (formulant :)¹³ « tu es la couverture de l'*Ambroisie* ! » (ou encore) « je te recouvre, pour l'*Ambroisie* ! » puis prendra à nouveau de l'eau, et à nouveau, s'en rincera la bouche.
- 21 (Ensuite) il recueillera¹⁴ de l'eau dans (le creux de) sa main gauche et s'en humectera (la région du) cœur tout en prononçant à voix basse (les formules suivantes) :
- 22 « le Souffle, c'est Agni, c'est l'*Ame Suprême* qu'ont enveloppée les *cinq Vents* : puisse-t-il conforter tous les êtres ! puisse-je n'avoir jamais à craindre !
- 23 tu es toutes choses, tu es commun à tous les hommes, tu assumes toutes formes ! Toutes choses, à leur naissance sont portées par toi ! (Versées) en toi toutes les oblations (s'en vont) là où tu es le *brahmān* éternellement immortel.
- 24 [Il versera alors un peu d'eau sur le gros orteil de son pied droit en formulant à voix basse] :
- 25 ¹⁵« c'est le grand dieu, cet *Être* qui s'est installé à la pointe du pouce : je l'arrose avec les eaux (que voici) et lui, à la fin de ce (rite) il est dans la matrice de l'*Ambroisie*. »¹⁶
- 26 En vérité c'est cet *Être* même¹⁷ qui méditera sur l'*Ame* (grâce à la formule :) « je célèbre l'oblation dans le feu », (car l'*Ame*), en vérité est l'enfant de tous ; enfin (le pratiquant) acheminera les oblations pour l'accomplissement du sacrifice dans son propre corps (grâce à la formule) : « j'accomplis le sacrifice ».
- 27 Il y a quatre¹⁸ feux (sacrificiels dans l'homme) : comment s'appellent-ils ?
- 28 Dans ce (corps) que voici (on trouve en effet) un feu que l'on nomme *Solaire* ; il a la forme du disque solaire et mille rayons l'entourent ; devenu (le foyer sacrificiel) *Unique-Voyant*, il a sa place dans la tête ;
- 29 un (autre) feu que l'on nomme *Dental*¹⁹ : il a la forme d'un carré ; devenu l'*Offerloire* il a sa place dans la bouche ;

- 30 śārīro 'gnir nāma jarāpraṇudo havir avaskandaty ardhasan-
drākṛtir dakṣiṇāgnir bhūtvā hṛdaye tiṣṭhati,
- 31 koṣṭhāgnir nāma āsitapīṭalīdhakhādītāni samyag vyaṣṭyām
śrapayitvā gārhapatyō bhūtvā nābhyaṃ tiṣṭhati,
- 32 prayaścittīyas tv adhasāt striyas tisraḥ himāmśuprabhā
prajananakarmā.
- 33 asya śārīrayajñasya yūparaśanāśobhitasya
- 34 ko yajamāṇaḥ kā patnī ka ṛtvijaḥ ke sadasyāḥ kāni yajñapā-
trāṇi kāni havīmṣi kā vedīḥ kā uttaravedīḥ ko dronakalaśaḥ
ko rathaḥ kaḥ paśuḥ
- 35 ko 'dhvaryuḥ ko hotā ko brāhmaṇacchaṃsī kaḥ pratiprasthātā
kaḥ prastotā ko maitrāvaruṇaḥ ka udgātā ko dhārāpotā
- 36 ke darbhāḥ kaḥ sruvaḥ kā ājyasthālī kāv āghārau kāv
ājyabhāgau ke prayājāḥ ke 'nuyājāḥ kā iḍā
- 37 kaḥ sūktavākaḥ kaḥ śamyorvākaḥ kā ahimsā ke patnīsamyājāḥ
ko yūpaḥ kā raśanā kā iṣṭayaḥ kā dakṣiṇā kim avabhṛtham iti.
- 38 asya śārīra-yajñasya yūparaśanāśobhitasya ātmā yajamāno
buddhiḥ patnī vedā mahartvijo 'hamkāro 'dhvaryuś cittam
hotā

30 : jarāpraṇudo Corr. pour ṇudā(h) B, P. ◇ 31 : texte P. (B : « tatra koṣṭhāgnir
nāma iti... ») samyag vyaṣṭyām śra° (B); samyak śra° (P). ◇ 32 : prayaścittīyaḥ
(P); °cittīyaḥ (B) [cf. 19c, en faveur de P]. adhasāt strayas tisraḥ (P); °tāt tiryak
tisraḥ (B). himāmśuprabhā (P); °prabhābhīḥ (B). ◇ 33 : yūparaśanā° (P);
°raśana° (B). ◇ 34-35 : ko dhārāpotā (B); kā dhārā kaḥ potaḥ (P, malgré la
réponse : ci-dessous, en 41). ◇ 36-37 : ke prayājāḥ (P); ke 'tra yājāḥ (B, malgré
42). kaḥ śamyorvākaḥ (B); śamyu° (P). kā ahimsā (P); kā himsā (B). ◇ 38 à 41 :
sans variante pādo rathaḥ (B) omis par P.

- 30 un (autre encore) que l'on nomme *Corporel* : c'est celui qui
éloigne la vieillesse, c'est celui qui dévore les oblations, il a
la forme d'une demi-lune ; devenu le *Méridional*, il a sa place
dans le cœur ;
- 31 le (quatrième) que l'on nomme *Abdominal*, c'est celui qui,
dans l'individu, consomme entièrement tout ce que l'on mange,
boit, lape ou mâche ; devenu le *Dominical*, il a sa place dans
le nombril.
- 32 Il existe (enfin un cinquième) feu (que l'on nomme) *Péni-
tentiel* : il a sa place sous les trois femmes ; resplendissant
comme la lune, c'est lui qui met en œuvre la procréation.
- 33 De ce sacrifice paré du poteau et de la ceinture, que l'on
célèbre dans le corps²⁰,
- 34 Quel est le patron ? quelle l'épouse ? quels les officiants ?
quels les surveillants ? quelles les coupes rituelles ? quelles
les substances oblatoires ? quel l'autel principal ? quel l'autel
septentrional ? quelle la cuve à Soma ? quel le chariot ? quelle
la victime ?
- 35 quel l'*adhvaryu* ? quel le *hotṛ* ? quel le *brāhmaṇacchaṃsin* ?
quel le *pratiprasthātṛ* ? quel le *prastotṛ* ? quel le *maitrāvaruṇa* ?
quel l'*udgātṛ* ? quel le *dhārāpotṛ* ?
- 36 quelles les herbes ? quelle la cuiller ? quel le chaudron ?
quelles les deux verses de graisse ? quelles les deux parts de
beurre ? quelles les offrandes antécédentes ? quelles les offrandes
subséquentes ? quelle la part commune ?
- 37 quelle la récitation des versets sacrés ? quelle la récitation
« salut et justice » ? quel le respect de la vie²¹ ? quelles les parti-
cipations de l'épouse ? quel le poteau ? quelle la ceinture ?
quelles les offrandes végétales ? quel le salaire des prêtres ?
quelle la purification terminale ?
- 38 De ce sacrifice, paré du poteau et de la ceinture, qu'il
célèbre dans son corps, l'*Ame* (de celui qui sait ainsi) est le
patron, l'intelligence est l'épouse, les Veda (qu'il a étudiés)
sont les officiants, l'*Ego* est l'*adhvaryu*, la conscience est le
hotṛ,

- 39 prāṇo brāhmaṇacchaṁsy apānaḥ pratiprasthātā vyānaḥ
prastotā udāna udgātā samāno maitrāvaruṇaḥ
- 40 śarīraṁ vedir nāsikā uttaravedir mūrdhā droṇakalaśaḥ pādo
ratho dakṣiṇahastah sruvaḥ savyahasta ājyasthālī
- 41 śrotre āghārau cakṣuṣī ājyabhāgau grīvā dhārāpotā
- 42 tanmātrāṇi sadasyā mahābhūtāni prayājāḥ,
(bhūta-)*guṇā* anuyājāḥ,
- 43 jihvā idā dantoṣṭhau sūktavākaḥ tāluḥ śamyorvākaḥ.
- 44 smṛtir dayā kṣāntir ahimsā patnīsamājāḥ,
- 45 omkāro yūpa āsā raśanā mano rathaḥ kāmāḥ paśuḥ keśā
darbhā buddhīndriyāṇi yajñapātrāṇi karmendriyāṇi havīmṣi,
- 46 ahimsā iṣṭayas tyāgo dakṣiṇā,
- 47 avabhṛtaṁ maraṇāt.
- 48 sarvā hy asmin devatāḥ śarīre 'dhisamāhitāḥ.
- 49 vārāṇasyām mṛto vā api
idaṁ vā brahma yaḥ paṭhet,
ekena janmanā jantur
mokṣaṁ ca prāpnuyād iti
- 50 mokṣaṁ ca prāpnuyād
ity upaniṣat.

ITI PRĀṆĀGNIHOTROPANIṢATSAMĀPTĀ

42-47 sans variante sauf en 42 : (bhūta-)*guṇāḥ* (Bv) ; bhūtāni *guṇāḥ* (B) ; bhūtāni
(P). ◊ 48 : sans parallèle ni variante. ◊ 49 : *idaṁ vā brahma yaḥ paṭhet* (B,P) ;
...brāhmaṇaḥ paṭhet (Bv).

- 39 le *prāṇa* est le *brāhmaṇacchaṁsī*, l'*apāna* est le *pratiprasthātā*, le *vyāna* est le *prastotā*, l'*udāna* est l'*udgātā*, le *samāna* est le *maitrāvaruṇa*,
- 40 le corps est l'autel principal, le nez est l'autel septentrional, le crâne est la cuve, les pieds sont le char, la main droite est la cuiller, la main gauche est le chaudron,
- 41 les deux oreilles sont les deux verses de graisse, les deux yeux sont les deux parts de beurre fondu, la nuque est le *dhārāpotā*,
- 42 les éléments subtils²³ sont les surveillants, les éléments grossiers sont les offrandes antécédentes, les qualités sont les offrandes subséquentes,
- 43 la langue est la part commune, les dents et les lèvres sont la récitation des versets sacrés, le palais est la récitation « *salut et justice* »,
- 44 la mémoire, la compassion, la patience, le respect de la vie sont les (quatre) participations de l'épouse²²,
- 45 le son *OM* est le poteau, le vœu est la ceinture, l'esprit est le chariot, le désir est la victime, les cheveux sont les herbes, les organes de perception sont les coupes sacrificielles, les organes d'action sont les substances oblatoires,
- 46 le respect de la vie est l'ensemble des oblations, le renoncement est le salaire des prêtres,
- 47 quant à la purification terminale, la mort en est la cause.
- 48 toutes les divinités²³ en effet ont été établies dans ce corps que voici.
- 49 Qu'il meure à Bénarès²⁴, ou qu'il récite ce texte sacré : l'individu, au moyen d'une seule naissance, obtiendra la délivrance !
- 50 « il obtiendra la délivrance ! » telle est la corrélation.

NOTES

(1) Introduction générale affirmant la position doctrinale. Le culte (*yajña*) peut être célébré de façon purement intérieure (*antara*, cf. Śāṅkh.Ār. 10.1 et Kau.Up. 2.5) ou mentale (*mānasa* cf. M.N.U. *passim*) sous la forme d'une Oblation dans le Feu (*agni-hotra*, rite de base du brāhmanisme) pratiquée dans le corps même de l'adepte ; l'enseignement ainsi impartit constitue la quintessence, le résumé de toutes les Up. (2) et que savoir cela c'est se libérer du *samsāra*, dans cette existence corporelle même. Dès lors le culte régulier devient inutile aussi bien que toute autre pratique (3).

(2) La « Bénédiction » de la nourriture c'est-à-dire, vraisemblablement, les cinq strophes (5 à 9) citées ci-dessous, le mot « *sūkta* » évoquant un texte (hymne védique).

Le Vaikh.SmS. connaît un « *anna-sūkta* (2.18 ; 4.8 ; 9.14) utilisé également dans le rite *prāṇāgnihotra* (T. Br. 2.8,8,1 selon Caland).

(3) « L'expression *sāṁkhyayoga* signifie moins « Sāṁkhyā et Yoga » que « Yoga fondé sur la philosophie Sāṁkhyā », autrement dit une pratique fondée sur une théorie (L. Renou, *Manuel* 2,1424).

(4) Consécration de la nourriture qui deviendra ainsi substance oblatoire. C'est le premier moment du rite. Lorsqu'arrive l'heure du repas, l'initié (« celui qui sait ainsi ») dépose le plat contenant les mets, sur le sol, devant lui et prononce les cinq stances (5 à 9) qui permettent à « n'importe quoi » (Chānd-Up. 5.19) de se transformer en offrande valable.

(5) Les « *Hurleurs* » sont les *Rudra* et les « *Dévoreurs* » les *Piśāca*, classes de démons ou de génies « qui errent à la recherche de la nourriture, désirant l'offrande » (*balim icchantāḥ*, M.N.U. 465).

(6) Second moment du rite (cf. Baudh.DhŚ.) : le célébrant procède à ses ablutions rituelles avec protractions du souffle (13), puis il asperge d'eau (bénite) le sol sur lequel est posé le récipient contenant son repas, enfin les mets eux-mêmes. Toutes les formules sont empruntées à la M.N.U. ; l'utilisation du *mantra* de la Tête (13 = Taitt. Ār. 10.27 [c'est-à-dire M.N.U. 342]), est, en quelque sorte, la signature de cette obédience.

(7) Invocations à l'adresse de Prajāpati, dont la M.N.U. (2) dit qu'à l'origine il œuvrait dans l'embryon (*carali garbhe antaḥ*) ; en tant qu'*ātman*, d'autre part, il est entré dans le secret (*guhāyām*, M.N.U. 201) des créatures (*janṭu*, *ibid.*), tel un dieu (Nārāyaṇa) omniface (M.N.U. : 53, etc...).

(8) La fonction purificatrice de la Terre est évoquée dans l'hymne A.V. 12.1 aux strophes 29 (où le *brāhman* est aussi nommé) et 37.

(9) Allusion aux interdits de caste.

(10) Troisième moment : le rite est effectivement accompli. Une première gorgée d'eau, par la formule de consécration, devient *Ambroisie* : dès lors, tout ce qui sera bu

ou consommé au cours du repas, sera aussi *Ambroisie*. Les versets 17, 18 et 19 décrivent des opérations non pas successives mais simultanées : la première bouchée est saisie entre l'auriculaire et le pouce ; consommée, elle devient une offrande offerte en libation dans le foyer sacrificiel de l'*Unique-Voyant*, grâce à la formule mentalement prononcée (*tūṣṭīm* : 19) : « pour le Prāṇa ! ». Ainsi pour les cinq oblations, aux cinq souffles vitaux dans cinq foyers, par cinq gestes différents.

(11) Pour la signification des noms des souffles (18) cf. Minard, 3E 2,45 et Renou, *Prolég. au Vedānta* 79n. (Théorie chez Filliozat, *Doctr.* 142).

(12) Les foyers sacrificiels portent ici leurs noms védiques mais il s'agit en fait des feux qui brûlent dans le corps de l'initié et dont l'Up. fera la théorie, ci-dessous aux versets 28 et suiv.

(13) Rite terminal : une formule parallèle à celle qui ouvrirait (16) le sacrifice intérieur le ferme ici.

Le double rinçage de bouche avant et après le rite du *prāṇāgnihotra* est évoqué avec précision dans la B.Ā.U. 6.1,14 et alludé dans la Chānd-Up. 5. 2,2 : ces deux textes expliquent que, ce faisant, on « habille » le souffle (*anam anagnaṁ KR-*).

(14) De même que l'Oblation aux Souffles était précédée par des formules de purification du célébrant, du lieu du repas et des mets consommés, elle est suivie par de nouvelles lustrations : onction de la poitrine avec de l'eau (consacrée).

A nouveau on s'adresse à l'*ātman*, identifié à Agni (cf. la Chānd-Up. 5.11 et suiv. où l'*ātman* est nommé « *vaiśvānara* » commun à tous les hommes, épithète d'Agni, comme ici, en 23). On remarquera l'identification d'Agni (= l'*ātman*) avec le *brahmān* (masculin !) comme M.N.U. (530, 541, 549, etc...).

(15) Les versets 24 à 26 achèvent l'exposé des rites du *prāṇāgnihotra* (aspersion de l'orteil droit, puis méditation).

(16) L'Up. donne ici une strophe (?) de texte incertain (cf. les variantes, ci-contre) sans indication de gestes. On peut cependant restituer ceux-ci en se référant au Baudh. DhŚ. (le texte donné en 24 est celui de Baudh. DhŚ. 2.7,12, 11). On sait que le rapport entre le *puruṣa* et le pouce évoqué ici (et dans les formules similaires de Baudh. DhŚ. 2.7,11,12 ; M.N.U. 492, Vaikh.SmS. 2.18,6) se retrouve, en contexte purement spéculatif (?), dans les grandes Up. (Kaṭh. Up. 4.12 et 6.17 ; Śv. Up. 3.13 ; etc...) et plus tard dans l'épopée : l'Ame est semblable à un poucet que le dieu de la mort (Yama) vient lier (cf. dans le Mahābhārata 3.296 et suiv. l'épisode célèbre de la mort du prince *Satyavant* et de son rachat par *Sāvitrī*).

(17) Ce passage énigmatique (texte corrompu) semble vouloir tirer la conclusion de ce qui a été exposé précédemment : c'est par la méditation que le pratiquant réalise en son Ame le sacrifice aux Souffles. L'*Ame*, répète-t-on, est le Feu sacrificiel commun à tous les hommes jusqu'à qui il faut conduire les oblations.

(18) Les corrélations (*upanīśad*) s'ouvrent par une identification des feux intérieurs (ce qui évoque le tantrisme ou, au moins, le *yoga* malgré la dénégation initiale « *vinā... yogena* », 3) avec certains des foyers sacrificiels (cf. Manuel I, 703 et plan, p. 350).

(19) « Dental », nous adoptons la correction proposée par Deussen. Le texte imprimé indique « feu de la vision » (*darśana* au lieu de *daśana*), ce qui s'accorde mal avec la place qu'on lui assigne, à moins de traduire *mukha* par visage (partie privilégiée pour le tout).

(20) Les corrélations, ici annoncées par une série d'interrogations (souvenir des énigmes védiques), rappellent les sections terminales de la M.N.U. (spécialement 543 à 546) où l'on enseigne que « celui qui sait ainsi » devient, par tout son être, l'homologue du culte dans son ensemble ; cette Up. pour sa part, réduit l'analogie au seul sacrifice solennel (sans désignation particulière, puisqu'il est à la fois question de *paśu* victime animale : 34, et *d'iṣṭi* offrande végétale : 37). Pour le détail de la liste, cf. L. Renou, *Vocabul. du rituel véd.* et *Manuel* 1, 698.

(21) L'apparition du mot *ahiṃsā* dans cette liste de termes techniques est tout à fait insolite. On aimerait pouvoir corriger le texte, par exemple en écrivant « *ko hiṃkārah* » (suggestion de M. Renou), mais le mot réapparaît dans les réponses en 44 et 46. Deussen proposait, très hardiment, de traduire *ahiṃsā* par « rectitude » (récitation exacte par le *yajamāna* des formules qui lui sont réservées ; français : « ne pas faire violence au texte »). En Chānd-Up. 3.17,4 on retrouve *ahiṃsā* comme corrélat d'un terme rituel (*dakṣiṇa*) : cf. ci-dessous, 64.

(22) Les *patnī-saṃyāja* étant au nombre de quatre, l'énumération de ces vertus est normale ; normale aussi la présence du mot *ahiṃsā* parmi les corrélats de *patnī-saṃyāja* : au contraire le paragraphe 37 était tout à fait insolite. Cependant la réapparition du mot en 46 fait difficulté.

(23) « *asmin devatāḥ śarīre* »... construction volontairement symétrique à celle du 3^e verset : « *asmin puruṣaḥ śarīre* »... La doctrine de l'établissement des divinités dans l'individu est constante dans les Up. anciennes, et déjà dans les Āraṇyaka (exemple, Śāṅkh. Ār. 10. 1 « *etat dha vai devatāḥ puruṣa eva pratiṣṭhitā agnir vāci* »... etc...) les Brāhmaṇa, les Saṃhitā védiques (ex. A.V. 11. 8, 18).

(24) Ce *śloka* (strophe courante de l'épopée), nettement hindouïste (mention de Bénarès), reprend la doctrine initiale : philosophie et *yoga* ne sont pas nécessaires pour le salut, l'initié (celui qui récite ce texte) est délivré, même s'il en est à sa première naissance humaine (*ekena janmanā*), le connaissance du *prāṇāgnihotra* « dépassant en importance la science du *saṃsāra* », comme il était dit au début de l'Upaniṣad. On observera que l'Upaniṣad elle-même est désignée par le mot *brāhman* pris dans le sens ancien de formulation sacrée.

Addenda. Lectures propres au texte de l'édition de Madras : *anna-sūktam* (1). *yasminn eva* (3). *puruṣaśarīre* (3). *sāṃkhyena* (3). *saṃsāra-nivṛttiliḥ* (3). *abhimantra-yati* (4). *āyu rūpaharāt* (7). *virūddham* (9). *brahmane svāhā brahmani ma ātmā amṛtatvāya* (ajouté après 17). *mahānavaḥ* (25). *amṛtāya ca gnāv iti* (25). *eṣa bahy-ātmā* (26). *nāramardhayāḥ* (sic! 27). *darśanāgniḥ* (29). *viṣayitvā* (31). *himāṃsuḥ pra-bhūḥ* (32). *brāhmaṇaḥ paṭhet* (49).

TABLES ET INDEX

- I. Table de concordance de la M.N.U.
- II. Table des parallèles de la M.N.U.
- III. Index alphabétique des mantra.
- IV. Index sanskrit de la M.N.U.
- V. Ouvrages cités.
- VI. Index général des tomes I et II.

TABLE DE CONCORDANCE

La Concordance est établie à partir de la numération habituelle de la recension *ān*[*dhra*] de la M.N.U. telle que la donnent les éditions imprimées dans l'Inde : elle figure dans la deuxième colonne la première donnant le compte verset par verset selon le système que nous avons adopté dans la présente édition (cf. Intr. p. 15).

Les textes *āndhra* et *dr*[*āvida*] sont divisés en *anuvāka* (80 pour le premier, 64 pour le second) à quoi s'ajoute, mais pour *āndhra* seulement, une subdivision en *varga* des *anuvāka* 1 ; 12 ; et 13. Pour rendre la comparaison plus facile entre *ān.* et *dr.* nous avons fait mention dans la troisième colonne de *varga* qui sont donc « virtuels » dans les éditions du 10^e livre du Taittirīya-Āraṇyaka (recension drāviḍienne de la M.N.U.).

Quant à la recension *āth*[*arvaṇique*] (quatrième colonne), elle doit au colonel Jacob de se présenter avec ses 25 *khaṇḍa* correctement divisés en strophes dont nous donnons, comme il se devait, la numération.

On observera que l'essentiel de l'apport original de la recension *ān.* est constitué par les prières à réciter pour se préserver de la mort (387 à 413) à quoi s'ajoutent un développement accru des rites du *prāṇāgnihotra* (414 à 434) et des prières terminales (494 à 504).

Accessoirement : un supplément au « *madhu-khaṇḍa* » (384 à 386), une strophe célébrant la *gāyātrī* (327-328), la brève litanie dite « de tous les Signes » (*sarva-liṅga*, 270-276), et une courte prière à Agni (189-190).

Enfin la recension *ān* développe les rites de lustration (consécration de l'argile ; surtout : le groupe de prières à Indra, 98 à 109 qui manquent chez *dr* et se retrouve fragmentairement chez *āth* au 20^e *khaṇḍa*, c'est-à-dire en conclusion du *prāṇāgnihotra*, d'ailleurs à peine esquissé dans cette version de la M.N.U.).

La supériorité de la forme *āndhra* de l'Up. apparaît principalement dans le rite de l'*agnihotra* mental dont elle est seule à dérouler

entièrement la chaîne de *mantra* (414 à 504) : *dr* et *āth* en ignorant de très nombreux versets, et citant les autres en désordre ce qui en rend l'interprétation très difficile.

Cependant, si l'on excepte cet ensemble considérable, le plan de l'ouvrage est partout le même : cosmogonie, lustrations, méditation sur l'*ātman* (Nārāyaṇa), rites divers, *saṁnyāsa-Up.* terminale.

TABLE DE CONCORDANCE

<i>Notre édition</i>	<i>ān.</i>	<i>dr.</i>	<i>āth.</i>	<i>Notre édition</i>	<i>ān.</i>	<i>dr.</i>	<i>āth.</i>
1	1.1.	1.1.	1.1.	255	13.3.	11.3.	11.11.
11	1.2.	1.2.	1.6.	261	14.	13.	12.2.
21	1.3.	1.3.	1.11.	265	15.	14.	12.3.
58	1.4.	1.4.	2.4.	270	16.		
68	1.5.	1.5.	2.9.	277	17.	43.	17.1.
74	1.6.	1.6.	3.4.	279	18.	44.	17.2.
79	1.7.	1.7.	3.14.	282	19.	45.	17.3.
86	1.8.	1.8.	4.3.	284	20.	46.	17.4.
96	1.9.	1.9.	4.7.	285	21.	47.	17.5.
106	1.10.			287	22.	18.	13.4.
115	1.11.	1.10.	20.11.	289	23.	12.	12.1.
125	1.12.	1.11.	4.13.	291	24.	16.	13.2.
135	1.13.	1.12.	5.1.	295	25.	17.	13.3.
145	1.14.	1.13.	5.6.	297	26.	19.	13.5.
155	1.15.	1.14.	5.9.	299	27.	20.	13.6.
164	2.	1.15.	6.2.	309	28.	21.	13.7.
178	3.	3.	7.2.	312	29.	22.	14.1.
181	4.	2.	7.1.	317	30.	23.	14.2.
184	5.	4.	7.3.	321	31.	24.	14.3.
187	6.	5.	7.4.	324	32.	25.	14.4.
189	7.			327	33.		
191	8.	6.	7.5.	329	34.	26.	15.1.
194	9.	7.	7.6.	334	35.	27.	15.2.
196	10.	8.	8.1.	343	36.	30.	15.5.
199	11.	9.	8.2.	347	37.	15.	13.1.
201	12.1.	10.1.	8.3.	350	38.	48.	17.6.
211	12.2.	10.2.	9.3.	354	39.	49.	17.7.
221	12.3.	10.4.	10.2.	362	40.	50.	17.8.
231	12.4.	10.5.	10.7.	372	41.	39.	16.4.
235	13.1.	11.1.	11.1.	374	42.	40.	16.5.
245	13.2.	11.2.	11.6.	382	43.	42.	16.7.

Notre édition	ān.	dr.	āth.	Notre édition	ān.	dr.	āth.
384	44.			430	63.		
387	45.			434	64.		19.1.
389	46.			440	65.	51.	20.15.
391	47.			445	66.	55.	20.19.
393	48.			457	67.		19.2.
395	49.			467	68.	28.	15.3.
397	50.			473	69.	32.	15.7.
399	51.			487	70.	36.	16.1.
401	52.			492	71.	38.	16.3.
403	53.			494	72.		
405	54.			496	73.		
407	55.			498	74.	37.	16.2.
409	56.			499	75.		
411	57.			500	76.		
413	58.			502	77.		
414	59.		18.1.	505	78.	62.	21.
422	60.			518	79.	63.	22.
424	61.		18.2.	543	80.	64.	25.
427	62.		18.3.				

TABLE DES PARALLÈLES

C'est le trait distinctif de la M.N.U. que de se présenter d'abord comme une masse de *mantra* et de formules qui se retrouvent par ailleurs dans tout le domaine védique depuis les Saṃhitā jusqu'aux Upaniṣad et aux Gṛhya-Sūtra, voire même à l'extérieur de la Śruti, dans la littérature sectaire et purāṇique.

Prenant pour base de son travail : Jacob (*Concordance*), accessoirement Blomfield, Deussen, Schroeder-Bühler et Weber, le R.P. Zimmerman a publié, sous le titre « *Quellen der M.N.U.* », un compte rendu analytique, verset par verset, des parallèles du texte qui nous occupe. Il n'en a pourtant pas dressé de tableau systématique : c'est une telle synthèse que l'on trouvera ci-dessous. Celle-ci, donc, doit tout au *Quellen* et, à travers elle, aux savants que nous avons nommés.

On y trouvera cependant quelques relevés nouveaux, les plus importants étant ceux de la Prāṇāgnihotra-Upaniṣad (à peine signalés, et pour partie seulement, par Z.) ceux, très étendus, du Vaikhānasa-Smarta-Sūtra et ceux du Matsya-Purāṇa qui éclairent les uns l'oblation aux souffles, les autres les rites de lustration, permettant d'apprécier l'utilisation rituelle des *mantra* proposés par l'Up.

Nous avons jugé inutile de recopier purement et simplement toutes les indications des *Quellen*. On sait que bien des *mantra* se retrouvent en divers secteurs du domaine védique : fallait-il tout citer ? Il était sans doute plus significatif en l'occurrence de mettre en relief l'origine immédiate des emprunts : car si l'Up., comme l'affirme la Tradition, et comme nous le croyons, relève réellement de la Taittirīya-sākhā c'est dans le fonds commun de l'École qu'elle a puisé. Ainsi le pratīka « *adbhyaḥ sambhūtaḥ* » (23) introduit-il tout naturellement cinq *mantra* du Taittirīya-Āraṇyaka (en note seulement nous indiquons que ces strophes sont aussi un fragment de l'hymne 37 de la V.S.) de même que l'autre pratīka « *hiraṇyagarbha ity aṣṭau* » (*ibid*) se réfère à l'hymne T.S. 4, 1, 8, plutôt que R.S. 10, 121.

Le tableau des parallèles est donc centré sur les textes Taittirīya : d'abord ceux de l'Āraṇyaka dont l'Up. fait partie intégrante (au moins pour l'une des trois recensions) mais avec mention de la source première (ainsi 17 est relevé sous les deux rubriques T.Ā. 4,19, 1 et K.B. 85), puis, lorsqu'il n'y a pas de répondant dans l'Āraṇyaka, le Brāhmaṇa et la Saṁhitā, cette dernière toujours mentionnée quand le *mantra* s'y retrouve (ainsi 118-119 est donné sous T.B. 3, 12, 3, 4 et T.S. 1, 4, 42, 1).

Naturellement nous avons fait mention ensuite des parallèles extérieurs à l'ensemble Taittirīya, sans que cela constitue une prise de position quant à leur antériorité possible à la M.N.U. Ainsi trouvera-t-on des références aux textes Kaṭha (on sait l'importance de la question, cf. L. Renou, Écoles védiques 13 et 141), à divers Sūtra (l'Up. a en commun avec eux un petit nombre de formules utilisées dans le rituel « domestique »), à quelques Upaniṣad et au Dharmaśāstra de Baudhāyana.

Une place particulière devait être accordée, d'abord à l'Atharva-Veda à qui prétend se rattacher une recension de notre texte, et surtout à la *R̥k-Saṁhitā*, d'une part en raison du rôle éminent qui est le sien dans le jeu védique et d'autre part parce que bon nombre de versets de la M.N.U. ont pour origine les *Khilāni* de la dite Saṁhitā : le fait méritait d'être mis en évidence. De plus les strophes dites « originales » de l'Up. sont, le plus souvent (cf. *supra* page 9), une véritable mosaïque d'emprunts ṛgvédiques (parfois aussi atharvaniques) que l'on a relevés en note et inscrits dans le tableau en allant jusqu'au *pāda* (quart de strophe); ainsi *yasmin devā adhi viśve niṣeduḥ* (3 b) est donné, tant en bas de page, que dans la Table, comme émanant de R.S. 1, 164, 39 b (à travers T.Ā. 2, 11, 1 b) ainsi que d'A.V. 9, 10, 18 b (avec écho dans Śv. Up. 4, 8 b).

TABLE DES PARALLÈLES

TAITTIRĪYA-SAMHITĀ					KATHA-BRĀHMAṆA				
1.	1.	14.	4.	168-169	2.	8.	1.	2.	405-406
	4.	41.	1.	114-115	2.	8.	7.	1.	61
	4.	42.	1.	118-119	3.	7.	6.	19.	502-504
	4.	45.	2.	122-123	3.	7.	7.	2.	391-392
	5.	6.	4.	116	3.	7.	11.	4.	98 à 101
	7.	5.	4.	113	3.	7.	14.	4.	387-388
	8.	6.	2.	409-410	3.	9.	15.	1.	413
	8.	14.	2.	405-406	3.	10.	8.	2.	411-412
	8.	15.	2.	211-212	3.	12.	3.	4.	118-119
	8.	15.	2.	211-212	3.	17.	14.	4.	387 à 390
2.	2.	12.	3.	104-105					
	4.	3.	1.	334					
	3.	2.	5.	414-415					
3.	3.	1.	2.	384 à 386	85-86.				16 à 22
	4.	11.	1.	207-208	88-89.				61 à 66
	4.	11.	2.	403-404					
	4.	1.	2.	500-501					
4.	1.	5.	1.	124-129					
	1.	7.	4.	393-394					
	1.	8.	3 à 8.	35 à 50					
	2.	5.	6.	383					
	2.	8.	2.	106-107					
	2.	9.	2.	85-86					
	2.	9.	3.	357 à 359					
	2.	9.	6.	367 à 371					
	5.	10.	2.	401-402					
	6.	2.	4.	53-54					
	5.	5.	9.	494-495					
	5.	5.	9.	291					
	7.	3.	11.	117					
TAITTIRĪYA-BRĀHMAṆA					TAITTIRĪYA-ĀRAṆYAKA				
1.	2.	1.	15.	397-398	1.	1.	1.		102-103
2.	4.	6.	3.	355-356	1.	15.	5d		58b
2.	5.	8.	3.	496-497	1.	23.	9.		63-64
					2.	11.	1b		3b
					3.	13.	1a		2b
					3.	15.	1.		395-396
					3.	15.	2.		389-390
					4.	11.	8.		122-123
					4.	19.	1.		17
					4.	42.	2.		384-396
					4.	42.	3.		496-497
					4.	42.	4.		124 à 129
					6.	5.	3b		69b
					6.	10.	1.		413
					TAITTIRĪYA-UPANIṢAD				
					1.	4.	1.		191

RGVEDA-SAMHITĀ			
1.	18.	1.	116
	18.	6.	65-66
	22.	15.	108-109
	23.	22b	323a
	43.	1.	295
	89.	6.	102-103
	90.	6 à 8.	357 à 359
	99.	1.	164-165
	114.	7 et 8.	401-402
	115.	3d	61a
	164.	16d	58b
	164.	39b	3b
	189.	2.	168-169
2.	1.	1.	500-501
	3.	11.	213-214
3.	47.	2.	118-119
	62.	10.	341
4.	4.	1 à 5.	289 à 308
	40.	5.	211-212
	58.	1 à 4.	215 à 222
	58.	5cd	369
	58.	6ab	368
5.	4.	9.	170-171
	82.	4 et 5.	355-356
7.	59.	12.	409-410
8.	11.	10.	174-175
	60.	9.	189-190
	61.	13.	98-99
9.	96.	6.	207-208
	97.	40.	162-163
10.	9.	1 à 3.	124 à 129
	18.	1.	389-390
	37.	12.	422-423
	73.	11.	496-497
	75.	5.	141-142
	81.	3.	53-54
	82.	3ab	59
	89.	5.	104-105
	121.	1 à 8.	35 à 50

121.	10.	405-406
152.	2.	100-101
184.	2d	379b
190.	1 à 3.	143 à 148

RGVEDA-KHILĀNI*

2.	6.	8a	453b
2.	6.	9ab	110
4.	2.	12.	166-167
4.	8.	1 à 3.	378 à 381
4.	8.	7.	65-66
4.	10.	1 à 3	53 à 60
5.	87.	8.	453-454
5.	87.	9.	110-111
9.	67.	12c	131b
10.	127.	5d	164a
10.	127.	6d	164b
10.	127.	7d	165a
10.	127.	8d	165b
10.	127.	12.	166-167
10.	142.	8a	5b
10.	151.	2 et 3.	378 à 380
10.	151.	7.	65-66

ATHARVAVEDA-SAMHITĀ

1.	5.	1 à 3.	124 à 129
1.	21.	1.	100-101
2.	1.	1 à 3.	55 à 60
2.	1.	5b	62a
4.	1.	1.	106-107
6.	110.	1.	174-175
7.	19.	1d	466b
7.	53.	1.	393-394
7.	63.	1.	172-173
7.	80.	3.	405-406
8.	7.	11d	69b
9.	10.	18b	3b
10.	8.	13a	2b
12.	1.	61d	64a
13.	2.	26.	53-54
18.	1.	53b	3a

19.	15.	1.	98-99
19.	50.	1.	494-495
19.	71.	1.	345-346
20.	13.	4d	214a

KĀTHA-UPANIṢAD

2.	20.	201-202
4.	13.	492
5.	2.	211-212
6.	9.	21-22

KAIVALYA-UPANIṢAD

1.	3.	227-228
1.	4.	229-230

MUṆḌAKA-UPANIṢAD

2.	1.	8.	203-204
2.	1.	9.	205-206
3.	2.	6.	229-230

VAIKHĀNASA SMĀRTA-SŪTRA

1.	2.	317 à 320
1.	3.	130
		184 à 186
		143 à 148
		324 à 326
		321 à 323
1.	4.	143 à 148
		414 à 416
		164-165
1.	7.	102-103
2.	2.	465-466
2.	4.	340-342
2.	7.	65-66
4.	1.	187-188
4.	10.	219-220
4.	14.	106-107
6.	17.	367
		143-148

			414-416
			164-165
9.	10.		340-342
10.	7.		106-107
			242
10.	9.		78

ŚVETĀŚVATARA-UPANIṢAD

2.	16.	51-52
3.	3.	53-54
3.	4.	223-224
3.	9.	225-226
3.	13a	492a
3.	13cd	22
3.	20.	201-202
4.	5.	209-210
4.	16b	3a
4.	19.	19-20
4.	20ab	21

pour les ablutions rituelles (83 à 163) :

Vaikhānasa-Smārtasūtra	
1, 2 à 4 ; 9, 10	
Baudhāyana-Dharmaśāstra	
2, 5, 8	
Matsya-Purāṇa	
102	
Sauparṇa-Purāṇa	
6, 13 et suiv.	
<i>pour l'Oblation aux Souffles</i>	
<i>(473-504)</i>	
Śāṅkhāyana-Āraṇyaka	
10 ^e adhyāya	
Kauṣītaky-Upaniṣad	
2, 5	
Vaikhānasa-Smārtasūtra	
2, 18	
Baudhāyana-Dharmaśāstra	
2, 7, 12	
Prāṇāgnihotra-Upaniṣad	
en entier	

* Selon l'édition d'Aufrecht.

INDEX ALPHABÉTIQUE DES MANTRA

Cet Index ne concerne que les mantra proprement dits, *orig*(inaux) ou non, à l'exclusion des quelques *yajus* et fragments en prose que contient l'Upaniṣad.

Pour chaque strophe sont mentionnés : d'abord le numéro qu'elle porte dans le texte, puis, entre parenthèses, l'indication de son origine première.

agne tvam pārayā 168 (R.S. : 1, 189, 2).
aghorebhyo 'ta gorebhyaḥ 282 (M.S. : 2, 9, 10).
aṅguṣṭhamātraḥ puruṣaḥ 492 *orig.* (cf. Śv. Up. : 3, 13)
ajām ekām lohita-śukla-kṛṣṇām 209 *orig.* (cf. Śv. Up. : 4, 5).
aṅor anīyān 201 *orig.* (cf. Śv. Up. : 3, 20).
ataḥ param na anyad 9 *orig.*
ataḥ samudrā girayaḥ 205 *orig.* (cf. Muṇḍ. Up. : 2, 1, 9).
adyā no deva savitaḥ 355 (R.S. : 5, 82, 4).
anlar bahiś ca tat sarvam 245 *orig.*
apa etu mṛtyuḥ 387 (T.B. : 3, 17, 14, 4).
amutrabhūyād adhaḥ 393 (A.V. : 7, 53, 1).
ambhasy apāre 1 *orig.*
ariṣṭā viśvāny aṅgāni 495 (T.S. : 5, 5, 9, 2).
ardhamāsā māsā ṛtavaḥ 17 (K.B. : 85).
aśvagrānte rathagrānte 89 *orig.*
ākrān samudraḥ 162 (R.S. : 9, 97, 40).
ādbhyaḥ sambhūta iti (pratīka) 23 à 24 (V.S. : 31, 17 à 22).
āpaḥ punantu pṛthivīm 317 *orig.*
āpāntamanyuḥ 104 (R.S. : 10, 89, 5).
āpo hi śṭhā 124 à 129 (R.S. : 10, 9, 1 à 3).
ā mām medhā surabhiḥ 382 *orig.*
āyātu varadā devī 329 *orig.*
imām me gāṅge 141 (R.S. : 10, 75, 5).
uttame śikhare jāte 343 *orig.*
uddīpyasva jātavedaḥ 67 *orig.*
uddhṛtā asī varāheṇa 92 *orig.*
ṛtaṁ ca satyaṁ ca 143 à 148 (R.S. : 10, 190 en entier).

ṛtaṁ satyaṁ param brahma 289 *orig.*
eṣa hi devaḥ 51 (V.S. : 32, 4).
om ity ekākṣaram brahma 327 *orig.*
kaṅṭhāt kaṅṭhāt prarohantī 85 (V.S. : 13, 20).
kad rudrāya pracetase 295 (R.S. : 1, 43, 1).
kṛṇuṣva pāja iti (pratīka) 299 à 308 (R.S. : 4, 4, 1 à 5).
gandhadhvārām durādharṣām 110 (R.V. kh : 5. 87, 9).
gobhir juṣṭam ayujo niṣiktam 176 *orig.*
ghṛtaṁ mimikṣire 213 (R.S. : 2, 3, 11).
caraṇam pativam vitatam 118 (T.B. : 3, 12 3, 4).
jātavedase sunavāma somam 164 (R.S. : 1, 99, 1).
jvālamālakulam bhāti 249 *orig.*
tad eva agniḥ 13 (V.S. : 32, 1).
tad eva ṛtam 11 *orig.*
tasmin suparṇo madhukṛt 370 (T.S. : 4, 2, 9, 6).
tasya ante suṣiram 251 *orig.*
tasyaḥ śikhāyā madhye 259 *orig.*
tām agnivarṇām 166 (R.V. ; kh : 10, 127, 12).
triyambakam yajāmahe 409 (R.S. : 7, 59, 12).
tvam agne dyubhiḥ 500 (R.S. : 2, 1, 1).
tvayā juṣṭa ṛṣir bhavati 376 *orig.*
dahraṁ vipāpam 231 *orig.*
na enam ūrdhvam 19 (V.S. : 32, 3).
na karmaṇā na prajāyā 227 *orig.* (Kaiv. Up. : 1, 3).
na saṁdṛṣe tiṣṭhati 21 (K.B. : 86).
nīlatoyadamadhyasthāt 257 *orig.*
patim viśvasya ātmeśvaram 239 *orig.*
padmakōśapratīkāsam 247 *orig.*
param mṛtyo anu parā ihi 389 (R.S. : 10, 18, 1).
pāri dyāvāpṛthivī 61 (V.S. : 32, 12).
parītya lokān 63 (V.S. : 32, 11).
pāhi no agna ekayā 189 (R.S. : 8, 60, 9).
pṛtanājītaḥ sahamānam 172 (A.V. : 7, 63, 1).
prajāpate na tval 405 (R.S. : 10, 121, 10).
pra tad voce 57 (A.V. : 2, 1, 2).
pratno 'ṣi kam īdyaḥ 174 (R.S. : 8, 11, 10).
prāṇānām granhir asi 498 *orig.*
brahma jajñānam 106 (A.V. : 4, 1, 1).
brahmā devānām 207 et 363 (R.S. : 9, 96, 6).
madhu vātā ṛtagate 357 à 359 (R.S. : 1, 90, 6 à 8).
mayi medhām mayi prajāṁ 384 (T.Ā. : 4, 42, 2).
mahān indro vajrabāhuḥ 114 (T.S. : 1, 4, 41, 1).
mā chido mṛtyo 399 (T.S. : 3, 15, 1).

mā nas loke tanaye 403 (Ṛ.S. : 1, 114, 8).
mā no mahāntam 401 (Ṛ.S. : 1, 114, 7).
mā no hīmsīj jālavedaḥ 69 orig.
mṛṭlike brahmadattā asi 94 orig.
mṛṭlike pratiṣṭhile 96 orig.
medhā devī juṣamānā 374 orig.
medhām me varuṇaḥ 378 à 381 (Ṛ.V. kh : 10, 151, 2 et 3).
yata indra bhayāmahe 98 (Ṛ.S. : 8, 61, 13).
yataḥ prasūtā jagataḥ prasūtī 7 orig.
yatha kupaḥ śaladhāraḥ 464 orig.
yad ucchiṣṭam abhojyam 319 orig.
yad vo devās cakṛma 422 (Ṛ.S. : 10, 37, 12).
yasmāt paraṁ na aparam 225 orig. (cf. Śv. Up : 3, 9).
yasmin idam saṁ ca vi ca 3 orig.
yā śalena pratanoṣi 87 (V.S. : 13, 21).
ye te sahasram ayutam 411 (T.B. : 3, 10, 8, 2).
yena āvṛtaṁ kham ca 5 orig.
ye bhūtāḥ pracaranti 465 (A.V. : 7, 19, 1).
yo devānām prathamam 223 orig. (cf. Śv. Up : 3, 4).
yo vedādau svaraḥ 233 orig.
vayaḥ suparṇāḥ 496 (Ṛ.S. : 10, 73, 11).
vān ma āsan 494 (A.V. : 19, 60, 1).
vātaṁ prāṇaṁ manasā 391 (T.B. : 3, 7, 7, 2).
vīśvataḥ paramaṁ nityam 237 orig.
vīśvataścakṣur uta 53 (Ṛ.S. : 10, 81, 3).
vīśvāni deva savitaḥ 356 (Ṛ.S. : 5, 85, 5).
vīśvāni no durgahā 170 (Ṛ.S. : 5, 4, 9).
vedāntavijñānasuntīcīlārthāḥ 229 orig. (cf. Kaiv. Up : 1, 4).
venas tal paśyan 55 (Ṛ.V. kh : 4, 10, 1).
śalkair agnim indhāna 397 (T.B. : 1, 2, 1, 15).
saṁlāpayati svaṁ deham 255 orig.
sajoṣā indra saganāḥ 120 (Ṛ.S. : 3, 42, 2).
sadasaḥ palim adbhutam 65 (Ṛ.S. : 1, 18, 6).
sa no bandhuh 59 (A.V. : 2, 1, 3).
sapla prāṇāḥ prabhavanti 203 orig. (cf. Muṇḍ. Up : 2, 1, 8).
samudrād ūrmih 215 à 222 (Ṛ.S. : 4, 58, 1 à 4).
samyak sravanī saritaḥ 368 (Ṛ.S. : 4, 58, 6).
sarve nimesā 15 (V.S. : 32, 2).
sahasraparamā devī 83 orig.
sahasraśīrṣaṁ devam 235 orig.
so 'grabhuḥ vibhajan tiṣṭhan 253 orig.
somānaṁ svaraṇam 116 (Ṛ.S. : 1, 18, 1).
slutā u mayā varatā 345 (A.V. : 19, 71, 1).

syonā pṛthivī 108 (Ṛ.S. : 1, 22, 15).
svastidā viśaspatiḥ 100 et 407 (Ṛ.S. : 10, 152, 2).
svasti na indro vṛddhaśravāḥ 102 (Ṛ.S. : 1, 89, 6).
haṁsaḥ śuciṣat 211 et 365 (Ṛ.S. : 4, 40, 5).
hariṁ harantam anuyanti 395 (T. A. : 3, 15, 1).
hiraṇyagarbha iti (pratīka) 35 à 50 (Ṛ.S. : 10, 121, 1 à 8).

INDEX SANSKRIT DE L'UPANIṢAD

Cet Index réunit tous les mots qui peuvent avoir un intérêt quelconque du point de vue des doctrines philosophiques ou de l'histoire des religions.

On y trouvera d'abord tous les noms propres (*Prajāpati*, *Nārāyaṇa*, *Rudra*, etc.) ou supposés tels (*gāyatrī*, *vena*, *śrī*, etc.) ; ensuite, tous les termes à résonance spéculative (*satya*, *ātman*, *dhāman*, etc.) ceci compris au sens le plus large possible (*nakṣatra*, *puṇya*, *bala*, etc.) ; enfin un très grand nombre de mots désignant des actes religieux, par exemple la purification (*PŪ-*, *pavitra*...) avec les noms du péché (*pāpa*, *enas*, *kilbiṣa*, *helana*...).

Les chiffres renvoient aux versets ; lorsqu'il était nécessaire un article renvoie à un autre (ainsi *ghṛta* à *soma*, *madhu*, *amṛta*, *payas*...).

<i>aṁhas</i>	392. cf. <i>enas</i> , <i>kilbiṣa</i> , <i>pāpa</i> , <i>pāpman</i> , <i>helana</i> .
<i>akṣara</i>	4, 6, 237, 260, 327, 329, 339, 347.
<i>agni</i>	13, 47, 49, 70, 81, 134, 165, 166, 168, 161 à 175, 178, 181 à 184, 187, 189, 252, 297, 302, 304 à 307, 321, 327, 330, 337, 384, 394, 397, 457, 500, 512, 526, 539, 543. Cf. <i>jāta</i> vedas, <i>vahni</i> , <i>vaiśvānara</i> .
<i>agnīdh</i>	543. Cf. <i>adhvaryu</i> , <i>udgātṛ</i> , <i>purohita</i> , <i>brahmān</i> , <i>hotṛ</i> .
<i>agra</i>	24, 31, 35, 394, 520. Cf. <i>ādi</i> .
<i>adili</i>	309.
<i>adhvaryu</i>	543. Cf. <i>agnīdh</i> , <i>udgātṛ</i> , <i>purohita</i> , <i>brahmān</i> , <i>hotṛ</i> .
<i>anṛta</i>	200.
<i>anta</i>	230, 246, 251 et cf. 10 (<i>ananta</i>), 498 (<i>antaka</i>).
<i>antarikṣa</i>	18, 46, 148, 149, 178, 181, 184, 211, 365, 460, 461, 526, 536.
<i>anna</i>	178 à 180, 267, 313, 341, 431, 436, 455, 487 à 491, 498, 533, 534, 535.
<i>apāna</i>	338, 440, 474, 481, 488. Cf. <i>udāna</i> , <i>prāṇa</i> , <i>vyāna</i> , <i>samāna</i> .

<i>amṛta</i>	14, 22, 26, 40, 57, 60, 215, 216, 227, 230, 267, 311, 313, 323, 326, 342, 349, 371, 387, 410, 472 à 491. Cf. <i>ghṛta</i> , <i>payas</i> , <i>madhu</i> , <i>rasa</i> , <i>soma</i> .
<i>alakṣmī</i>	112, 453. Cf. <i>lakṣmī</i> .
<i>aśvin</i>	33, 379, 394.
<i>ākāśa</i>	266, 445.
<i>ātman</i>	39, 64, 77, 200, 201, 206, 239 à 241, 258, 265, 275, 328, 415, 449 à 451, 455, 467, 478, 485, 532, 534, 536, 540, 543.
<i>ādi</i>	233. Cf. <i>agra</i> .
<i>āditya</i>	5, 25, 80, 178, 181, 184, 261, 264, 265, 268, 347, 519, 531, 533, 547. Cf. <i>savitṛ</i> , <i>sūrya</i> .
<i>ānanda</i>	455, 535.
<i>āpaḥ</i>	14, 18, 23, 47, 49, 122, 124, 129, 134, 135, 140, 150, 160, 212, 302 à 320, 342, 348, 349, 366, 445, 458, 471, 472, 500.
<i>indra</i>	65, 98, 101, 102, 105, 114, 120, 133, 134, 176, 192, 193, 222, 260, 378, 385, 408, 462, 470, 496.
<i>Īś-</i>	20, 38.
<i>īśa</i>	202, 493.
<i>īśāna</i>	285, 395.
<i>īśvara</i>	111 (fém), 234, 239, 285.
<i>udāna</i>	338, 440, 476, 483, 490. Cf. <i>apāna</i> , <i>prāṇa</i> , <i>vyāna</i> , <i>samāna</i> .
<i>udgātṛ</i>	543. Cf. <i>agnīdh</i> , <i>adhvaryu</i> , <i>purohita</i> , <i>brahmān</i> , <i>hotṛ</i> .
<i>upaniṣad</i>	192, 269, 517, 540, 542, 550.
<i>ṛta</i>	11, 62, 64, 143, 196, 212, 289, 357, 366, 536.
<i>ṛṣi</i>	151, 193, 207, 223, 336, 363, 376, 496, 520, 529. Cf. <i>kavi</i> .
<i>enas</i>	187, 414 à 421, 423. Cf. <i>aṁhas</i> , <i>kilbiṣa</i> , <i>pāpa</i> , <i>pāpman</i> , <i>helana</i> .
<i>ojas</i>	265, 334, 494. Cf. <i>bala</i> .
<i>karman</i>	23, 132, 166, 199, 227, 447.
<i>kavi</i>	6, 11, 207, 246, 253, 363. Cf. <i>ṛṣi</i> .
<i>kaśyapa</i>	94.
<i>kilbiṣa</i>	138, 521. Cf. <i>aṁhas</i> , <i>enas</i> , <i>pāpa</i> , <i>pāpman</i> , <i>helana</i> .
<i>gandharva</i>	57, 309, 380. Cf. <i>vena</i> .
<i>garuḍa</i>	76.
<i>gāyatrī</i>	310, 330, 335, 336, 338. Cf. <i>sāvitrī</i> .
<i>guha</i>	58, 201, 204, 216, (<i>guhya</i>) 221 (<i>guhya</i>) 228, 469, 540 (<i>guhya</i>).
<i>ghṛta</i>	213, 216, 217, 221, 369. Cf. <i>amṛta</i> , <i>payas</i> , <i>madhu</i> , <i>rasa</i> , <i>soma</i> .

<i>candramas</i>	13, 147, 179, 182, 185, 461, 539, 547 à 549.
<i>citta</i>	430, 534. Cf. <i>manas</i> , <i>manīṣā</i> .
<i>citra</i>	293, 317.
<i>jagat</i>	7, 37, 69, 244, 331 (fém), 382, 460, 493, 524, 536. Cf. <i>loka</i> .
JAN-	12, 15, 24, 27, 30, 31, 35, 47, 49, 51, 52, 54, 106, 143, 145, 162, 209, 222, 224, 293, 405, 501, 525, 533. Cf. <i>prajā</i> .
<i>jana</i>	340, 459.
<i>janitṛ</i>	59.
<i>jantu</i>	201.
<i>jātavedas</i>	67, 69, 164, 170, 433, 439. Cf. <i>agni</i> , <i>vahni</i> , <i>vaiśvānara</i> .
<i>jīva</i>	7, 267, 392.
JNĀ-	28 (<i>pari°</i>), 229 (<i>vi-jñāna</i>), 240 (<i>jñeya</i>) 344 (<i>anu°</i>), 433 (<i>pra°</i>), 534 (<i>vi-jñāna</i>) 535 (<i>vi-jñāna</i>) 536 (<i>jijñāsā</i>) 537. Cf. VID- .
<i>jyotis</i>	2, 156, 241, 315, 323, 326, 342, 349, 440 à 456, 472, 527. Cf. <i>sva</i> .
<i>tapas</i>	143, 166, 186 à 199, 340, 506, 520, 534, 538, 543.
<i>tamas</i>	10, 25, 536.
<i>tārksya</i>	103. Cf. <i>tvaṣṭṛ</i> , <i>dhātṛ</i> , <i>viśvakarman</i> .
<i>tejas</i>	5, 265, 384, 445, 539.
<i>tvaṣṭṛ</i>	24. Cf. <i>tārksya</i> , <i>dhātṛ</i> , <i>viśvakarman</i> .
<i>dāna</i>	197, 509, 523. Cf. <i>dhāna</i> .
<i>div</i>	5, 36, 45, 54, 148, 178, 181, 184, 226, 358, 461, 500, 514, 519, 528, 536. Cf. <i>nāka</i> , <i>sva</i> .
<i>diś</i>	179 à 182, 185, 536. Cf. <i>pradiś</i> .
<i>durgā</i>	82, 167.
<i>dūrvā</i>	84, 86.
<i>dyāvāpṛthivī</i>	54, 61, 154. Cf. <i>div</i> , <i>sva</i> , <i>pṛthivī</i> , <i>bhūmi</i> .
<i>dharman</i>	458, 510, 524.
<i>dhātṛ</i>	59, 147, 202. Cf. <i>tārksya</i> , <i>tvaṣṭṛ</i> , <i>viśvakarman</i> .
<i>dhāna</i>	227, 431, 464. Cf. <i>dāna</i> .
<i>dhāman</i>	59, 60, 213, 334. Cf. <i>dhātṛ</i> .
DHĪ-	28 (<i>dhīra</i>) 71 à 82, 161 (<i>dhīra</i>), 243 (<i>dhyātṛ</i> , <i>dhyāna</i>) 284, 341.
<i>nakṣatra</i>	33, 185, 461.
<i>nāka</i>	1, 45, 139, 177, 228, 522. Cf. <i>div</i> , <i>sva</i> .
<i>nābhi</i>	12.
<i>nāman</i>	20, 217, 324, 460. Cf. <i>dhāman</i> , <i>rūpa</i> .
<i>nārāyaṇa</i>	78, 236, 237, 240 à 245.
<i>nirṛti</i>	67.

<i>payas</i>	383. Cf. <i>amṛta</i> , <i>ghṛta</i> , <i>madhu</i> , <i>rasa</i> , <i>soma</i> .
<i>parama</i>	4, 6, 11, 97, 172, 236, 237, 260, 275, 328, 451, 518 à 529.
<i>parameṣṭhin</i>	463, 532. Cf. ĪŚ- , <i>rājan</i> .
<i>parjanya</i>	533.
<i>pavitra</i>	118, 119, 163, 208, 276, 364, 529. Cf. PŪ- .
<i>pāpa</i>	84, 93, 97, 131, 138, 160, 231, 321, 322 à 325, 331, 332, 435, 524. Cf. <i>amhas</i> , <i>enas</i> , <i>kilbiṣa</i> , <i>pāpman</i> , <i>helana</i> .
<i>pāpman</i>	115, 119, 440 à 456 (<i>vi-pāpman</i>), 454. Cf. <i>amhas</i> , <i>enas</i> , <i>kilbiṣa</i> , <i>pāpa</i> , <i>helana</i> .
<i>pitṛ</i>	58, 180, 183, 186, 193, 309, 358, 402, 415, 462, 463 518, 525, 548.
<i>puṇya</i>	153, 199. Cf. <i>sādhu</i> .
<i>puruṣa</i>	8, 15, 24, 25, 69, 71 à 76, 226, 238, 263, 264, 268, 284, 289, 292, 444, 492, 532, 536.
<i>purohita</i>	29. Cf. <i>agnīdh</i> , <i>adhvaryu</i> , <i>udgātṛ</i> , <i>brahmān</i> , <i>hotṛ</i> .
PŪ-	118, 119, 133, 140, 150, 151, 163, 208, 276, 317 à 320, 353 à 361, 368, 373, 435. Cf. <i>pavitra</i> .
<i>pūṣan</i>	102.
<i>pṛthivī</i>	23, 36, 45, 54, 108, 148, 149, 169, 178, 181, 184, 299, 317, 337, 346, 358, 445, 461, 526, 536. Cf. <i>bhūmi</i> .
<i>prakṛti</i>	234.
<i>prajana</i>	511, 524. Cf. JAN- , <i>janitṛ</i> .
<i>prajā</i>	6, 56, 62, 162, 355, 384 à 386, 390, 400, 524, 529. Cf. JAN- , <i>janitṛ</i> .
<i>prajāpali</i>	2, 14, 27, 64, 268, 391, 405, 462, 463, 471, 518, 531.
<i>prasāda</i>	202.
<i>prāṇa</i>	203, 204, 266, 313, 338, 351, 391, 440, 455, 473, 480, 487, 494, 498, 534, 535, 539, 543. Cf. <i>apāna</i> , <i>udāna</i> , <i>vyāna</i> , <i>samāna</i> .
<i>phala</i>	166 (<i>karma°</i>).
<i>bala</i>	39, 265, 280, 334, 399, 494, 534. Cf. <i>ojas</i> .
<i>bṛhaspati</i>	103, 133, 393, 462. Cf. <i>brahmaṇaspati</i> .
<i>brahmaṇaspati</i>	116, 318. Cf. <i>bṛhaspati</i> .
<i>brahmaṇiṇi</i>	433, 439.
<i>brāhman</i>	11, 14, 77, 94, 106, 139, 156, 157, 194, 198, 230, 242, 260, 269, 286, 289, 318, 327, 329, 330, 342, 346, 349, 350, 354, 362, 363, 396, 462, 467, 471, 472, 478, 485, 532, 535, 543.
<i>brahmān</i>	207, 218, 286, 337, 376, 436, 503, 507, 516, 521, 530, 531, 539, 541, 542, 549, 550.
<i>brāhma</i>	30, 31.

<i>brāhmaṇa</i>	32, 334, 352, 353, 360, 361, 372, 373.
<i>bhuvana</i>	1, 12, 55, 59, 152, 162, 293, 391.
<i>bhūta</i>	4, 8, 23, 35, 63, 111, 206, 231, 268, 281, 285, 293, 310, 312, 459, 463, 465, 469, 503, 509, 521, 522, 535, 536.
<i>bhūmi</i>	7, 91, 161, 343, 457. Cf. <i>pṛthivī</i> .
<i>madhu</i>	348, 350, 354, 357, 358, 359, 362, 370. Cf. <i>amṛta</i> , <i>ghṛta</i> , <i>payas</i> , <i>rasa</i> , <i>soma</i> .
<i>manas</i>	22, 43, 132, 171, 265, 322, 325, 368, 374, 380, 391, 422, 441, 447, 455, 529, 534, 535, 537, 543. Cf. <i>manīṣā</i> , <i>mānasa</i> , <i>citta</i> .
<i>manīṣā</i>	22, 530 (<i>manīṣin</i>), 534. Cf. <i>manas</i> .
<i>manu</i>	266.
<i>manuṣya</i>	309, 414, 463. Cf. <i>jantu</i> , <i>puruṣa</i> .
<i>manyu</i>	265, 321, 324, 427, 543.
<i>maruṭ</i>	120.
<i>mānasa</i>	515, 529. Cf. <i>manas</i> .
<i>māyā</i>	412.
<i>munī</i>	508, 522.
<i>mṛṭṭikā</i>	83 à 96.
<i>mṛṭyu</i>	40, 153, 266, 387, 389, 392, 394, 398, 399, 410, 411, 413, 499, 537 et cf. 220 (<i>marṭya</i>), 414 (<i>id.</i>).
<i>medhā</i>	66, 135, 354, 362, 374, 377 à 386, 433, 439, 534.
<i>yama</i>	393.
<i>yonī</i>	28, 107, 313, 323, 326, 337, 535.
<i>rakṣas</i>	300, 459.
<i>rajas</i>	46, 161, 358.
<i>rasa</i>	23, 41, 126, 206, 342, 348, 349, 430, 446, 472. Cf. <i>amṛta</i> , <i>ghṛta</i> , <i>payas</i> , <i>madhu</i> , <i>soma</i> .
<i>rājan</i>	37, 137, 162, 298. Cf. <i>virāj</i> , <i>samrāj</i> , <i>svarāj</i> .
<i>rudra</i>	71, 72, 223, 279, 283, 284, 291, 292, 294 à 296, 337, 402, 404, 462, 470, 498, 499. Cf. <i>śiva</i> .
<i>rūpa</i>	10, 21, 24, 33, 191, 205, 209, 283, 290, 328, 382, 396, 446.
<i>lakṣmī</i>	33, 432, 438. Cf. <i>alakṣmī</i> .
<i>loka</i>	61, 63, 91, 113, 139, 153, 177, 204, 230, 261 à 263, 266, 269, 346, 397, 398, 505, 523 à 527, 548. Cf. <i>jagat</i> .
<i>varuṇa</i>	130, 133, 137, 140, 150, 151, 160, cf. <i>vāruṇī</i> .
<i>vasu</i>	78, 89, 151, 190, 211, 365, 377, 423, 539.
<i>vahni</i>	256. Cf. <i>agni</i> , <i>jātavedas</i> , <i>vaiśvānara</i> .
<i>vāyu</i>	13, 178, 181, 184, 266, 445, 467, 519.
<i>vāruṇī</i>	134. Cf. <i>varuṇa</i> .

<i>VID-</i>	22, 25, 26, 32, 55, 58, 59, 120, 221, 269, 420, 515, 517, 534, 537, 543, 547, 549. Cf. <i>JÑĀ-</i> .
<i>vidyā</i>	264, 285, 333, 526.
<i>virāj</i>	314. Cf. <i>rājan</i> , <i>samrāj</i> , <i>svarāj</i> .
<i>viṣṇu</i>	78, 89, 113, 176, 337, 471, 499. Cf. <i>hari</i> .
<i>viśvakarman</i>	23. Cf. <i>tārṅkṣya</i> , <i>tvaṣṭṛ</i> , <i>dhātṛ</i> .
<i>veda</i>	77 (<i>vedātman</i>), 229 (<i>vedānta</i>), 233 (<i>vedādi</i> , <i>vedānta</i>), 345 (<i>vedamātṛ</i>).
<i>vena</i>	55, 106, 222. Cf. <i>gandharva</i> .
<i>vaiśvānara</i>	81. Cf. <i>agni jātavedas</i> , <i>vahni</i> .
<i>vyāna</i>	338, 440, 475, 482, 489. Cf. <i>apāna</i> , <i>udāna</i> , <i>prāṇa</i> , <i>samāna</i> .
<i>vyoman</i>	4, 212, 366. Cf. <i>div</i> , <i>nāka</i> , <i>svar</i> .
<i>śiva</i>	239, 260, 274, 286, 480 à 484, 502, 522, cf. <i>rudra</i> .
<i>śukra</i>	2, 14.
<i>śrī</i>	70, 111, 112, 335, 376, 431, 432, 438, Cf. <i>lakṣmī</i> , <i>sarasvatī</i> , <i>sāvitrī</i> , <i>hrī</i> .
<i>satya</i>	11, 143, 196, 266, 267, 289, 311, 316, 323, 340, 348, 467, 505, 519, 536.
<i>samāna</i>	338, 440, 477, 484, 491. Cf. <i>apāna</i> , <i>udāna</i> , <i>prāṇa</i> , <i>vyāna</i> .
<i>samudra</i>	6, 41, 144, 145, 162, 205, 215, 246.
<i>samrāj</i>	314. Cf. <i>rājan</i> , <i>virāj</i> , <i>svarāj</i> .
<i>sarasvatī</i>	141, 310, 333, 335, 378, 381. Cf. <i>gāyatrī</i> , <i>śrī</i> , <i>sāvitrī</i> , <i>hrī</i> .
<i>savitṛ</i>	58, 133, 336, 341, 355, 356. Cf. <i>āditya</i> , <i>sūrya</i> .
<i>sādhu</i>	131, 525, 529. Cf. <i>punya</i> .
<i>sāvitrī</i>	310, 335. Cf. <i>gāyatrī</i> , <i>śrī</i> , <i>sarasvatī</i> , <i>hrī</i> .
<i>sūrya</i>	13, 147, 222, 276, 324, 326, 347, 359, 386, 461, 539, 549. Cf. <i>āditya</i> , <i>savitṛ</i> .
<i>soma</i>	105, 116, 120, 163, 164, 208, 276, 351, 353, 361, 364, 373, 408, 544. Cf. <i>amṛta</i> , <i>ghṛta</i> , <i>payas</i> , <i>madhu</i> , <i>rasa</i> .
<i>svar</i>	(sauf <i>vyāhṛti</i>) 18, 45, 61, 148, 154, 155, 505, 520, 521, 526. Cf. <i>nāka</i> , <i>vyoman</i> .
<i>svarāj</i>	260, 314. Cf. <i>rājan</i> , <i>virāj</i> , <i>samrāj</i> .
<i>svayambhu</i>	267. Cf. <i>svarāj</i> .
<i>hari</i>	237, 260, 371, 395. Cf. <i>viṣṇu</i> .
<i>hiraṇyagarbha</i>	35, 224.
<i>hṛd(aya)</i>	22, 247, 295, 337, 368, 537, 543.
<i>helana</i>	422. Cf. <i>aṁhas</i> , <i>enas</i> , <i>pāpa</i> , <i>pāpman</i> .
<i>hoṭṛ</i>	174, 211, 266, 543. Cf. <i>agnīdh</i> , <i>adhvaryu</i> , <i>udgātṛ</i> , <i>purohita</i> , <i>brahmān</i> .
<i>hrī</i>	33. Cf. <i>gāyatrī</i> , <i>lakṣmī</i> , <i>śrī</i> , <i>sarasvatī</i> , <i>sāvitrī</i> .

OUVRAGES CITÉS

- ANQUETIL-DUPERRON *Oupnekhat*. Strasbourg 1801.
 AYYANGAR (T. R. Srinivāsa) *The Sāmānya-Vedānta Upanishads* translated. Adyar Library, Madras 1941.
 BERGAIGNE (A.) *La religion védique*. Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Paris 1878-1883.
 BLOOMFIELD (M.) *A Vedic Concordance*. Harvard Oriental Series, Cambridge (Mass.) 1906.
 BHATTACHARYYA (Durgamohan) *The Chāndogya-mantrapāṭha Bhāṣya of Guṇaviṣṇu*, Calcutta 1930.
 BÜHLER (G.) *The Baudhāyana-Dharmaśāstra* translated (in « The Sacred Laws of the Aryas » part II), Oxford 1882.
 CALAND (W.) *The Vaikhānasa-Smārtasūtra*. Bibliotheca Indica, 1929.
 DEUSSEN (P.) *Sechzig Upanishads des Veda's*. Leipzig 1897.
 DUMONT (L.) *Le Renoncement dans les religions de l'Inde*. Archives de sociologie des religions, n° 7, Paris 1959.
 ELIADE (M.) *Traité d'histoire des Religions*. Payot, Paris 1953.
 ESNOUL (A.-M.) *La bhakti* (in « Manual des Études Indiennes », tome I).
 FILLIOZAT (J.) *La doctrine classique de la médecine indienne*. Paris 1949.
 GELDNER (K. F.) *Der Ṛg-Veda*. Harvard Oriental Series, Cambridge (Mass.) 1952.
 HULTZSCH (E.) *Der Baudhāyana-Dharmaśāstra*. Leipzig 1884.
 JACOB (G. A.) *Eleven Upanishads*. Bombay 1888.
 KEITH (A. B.) *The Veda of the Black Yajus School translated*. Harvard Oriental Series, Cambridge (Mass.) 1914.
 LACOMBE (O.) *L'absolu selon le Vedānta*. Geuthner, Paris.
 — *La doctrine métaphysique et morale de Rāmānuja*. A. Maisonneuve, Paris 1938.
 LAXMASHASTRI (Joshi) *Dharmakośaḥ* (vol. II, part III). Wai 1950.
 LÉVI (S.) *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*. Paris 1898.
 MASSON-OURSSEL (P.) *L'Inde antique*. Armand Colin, Paris 1948.
 MAURY (J.) *La Muṇḍaka-Upaniṣad*. A. Maisonneuve, Paris 1943.

- MINARD (A.) *Trois énigmes sur les Cent Chemins*. Vol. I, Les Belles Lettres, Paris 1949. Vol. II, E. de Boccard, Paris 1956.
 OLDENBERG (H.) « *āranyaka* ». Zur Religion und Mythologie des Veda's II. Göttingen 1915.
 RENOUE (L.) *Anthologie sanskrite*. Payot, Paris 1947.
 — *Les Écoles védiques et la formation du Véda*.
 — Cahiers de la Société Asiatique, Paris 1947.
 — *Études védiques et pāṇinéennes* (tomes I à VI). E. de Boccard, Paris 1955 à 1960.
 — *Grammaire védique*. Éd. IAC, Lyon 1952.
 — *Hymnes et prières du Véda*. A. Maisonneuve, Paris 1938.
 — *Hymnes spéculatifs du Véda*. Gallimard, Paris 1956.
 — *La Kaṭha-Upaniṣad*. A. Maisonneuve, Paris 1943.
 — *La Kauṣītaky-Upaniṣad*. A. Maisonneuve, Paris 1945.
 — *La poésie religieuse de l'Inde antique*. P. U. F. Paris 1942.
 — *Prolégomènes au Vedānta*. Paris 1951.
 — *La valeur du silence dans le sacrifice védique*. J.A.O.S. LXIX, I.
 — *Védique « nirṛti »*. CHATTERJI Jubilee Vol.
 — *Vocabulaire du Ṛg-Veda*. Institut français d'Indologie, Pondicherry 1958.
 — *Vocabulaire du rituel védique*. Klincksieck, Paris 1954.
 SENART (E.) *La Chāndogya-Upaniṣad*. Budé, Paris 1930.
 — *La Brhad-Āraṇyaka Upaniṣad*. Id. 1934.
 SILBURN (A.) *La Śvetāśvatara-Upaniṣad*. A. Maisonneuve, Paris 1948.
 SILBURN (L.) *Instant et cause*. Vrin, Paris 1948.
 VIMALANANDA (Swami) *The Mahā Nārāyaṇa Upaniṣad*. Éd. du Śrī Rāmakṛṣṇa Math, Madras 1957.
 WASUDEV-LAXMAN (Shastri) *One hundred twenty Upanishads*. Bombay 1948.
 WEBER *Indische Studien*, tome second.
 WHITNEY *The Atharva Veda translated*. Harvard Oriental Series, Cambridge (Mass.) 1905.
Yājñiky-Upaniṣad Vivaraṇa de Puruṣottamānandatīrtha, éditée par K. Krishnamacharya. Adyar, Madras 1957.
 ZIMMERMANN (R.) *Die Quellen der Mahā Nārāyaṇa Upaniṣad*. Berlin 1913.

INDEX GÉNÉRAL

Le présent relevé ne comporte ni les termes précédemment réunis dans l'*Index sanskrit* de la M.N.U. (ci-dessus, page 130), ni les références aux textes parallèles qui font l'objet de la *Table*, page 121. On y trouvera par contre tous les mots importants de la *Traduction*, des *Notes* et de l'*Étude* générale, avec l'indication des œuvres citées dans les mêmes, ainsi que les noms d'auteurs, à propos desquels on consultera également la liste des *Ouvrages Cités* (page 136).

Les chiffres renvoient aux pages, *en italiques pour le tome premier*, en romain pour le second.

ablutions (rituelles) v. sous *lustrations*.

Advaya-Tāraka Upaniṣad 62, 63.

Aitareya-Upaniṣad 88.

Ambroisie v. sous *amṛta*.

Ame v. sous *ātman*.

amṛta 15, 21, 61, 67, 79, 81, 83, 85, 89, 117, 119, 121, 123, 129, 143, 147, 152, 154, 155. 28 à 30, 34, 37 à 40, 43, 51, 55, 72, 100, 101, 105, 107, 112, 113.

ANQUETIL-DUPERRON 7. 9, 11, 25, 30, 97.

Āpastamba-Dharmaśāstra 99, 100.

Ardeur v. sous *tapas*.

Āśvalāyana-Gṛhyasūtra 57.

Atharva-Veda 5, 6, 14, 23, 26, 48, 55, 88, 97, 112, 114.

ātman 13, 19, 23, 25, 57, 59, 63, 67, 71, 103, 107, 117, 125, 137, 144 à 153. 25, 28 à 30, 34, 37, 40, 41, 43, 45, 49 à 51, 54, 55, 57, 58, 60 à 65, 73, 77, 82, 98 à 100, 107, 112, 113.

AYYANGAR (T. R. S.) 97.

Baudhāyana-Dharmaśāstra 26, 40, 54, 55, 64, 65, 69, 70, 75, 76, 78, 80 à 85, 97, 112, 113.

BERGAIGNE (A.) 36.

BLOOMFIELD (M.) 14, 19.

Bhagavad-Gītā 19, 58.

BHATTACARYYA (D.) 92.

bhakti 51, 52, 58.

bráhman 13, 15, 25, 31, 37, 39, 45, 57, 63, 71, 73, 81, 83, 85, 87, 95, 113, 117, 121, 137, 144, 145, 148 à 155. 25, 30 à 38, 40, 47, 48 à 51, 58, 60, 73, 90, 105.

brahmán 7, 59, 61, 67, 73, 83, 87, 129, 131, 135, 137, 139, 141, 151, 153. 25, 26, 32, 41, 46, 47, 57, 59, 73, 80, 105, 107, 113.

Brahma-Sūtra 10.

Bṛhad-Āraṇyaka Upaniṣad 86, 129, 145, 146, 148. 6, 9, 15, 27, 34, 40, 48, 55, 57, 58, 62, 69 à 73, 113.

BÜHLER (G.) 81, 82, 84.

CALAND (W.) 74 à 76, 112.

Chāndogya-Upaniṣad 7, 62, 93, 119, 125, 146. 6, 9, 15, 40, 53 à 55, 58, 62, 64, 65, 69 à 73, 76, 78, 85, 86 à 90, 93, 101, 112 à 114.

CHATTERJI v. sous *Renou*.

Cœur 37, 47, 54, 56 à 63, 100.

DEUSSEN (P.) 7. 9, 11, 20, 25, 97, 102, 106, 114.

Dhyānabindu-Upaniṣad 62.

DUMONT (L.) 44.

ELIADE (M.) 144, 152.

ESNOUL (A.-M.) 5. 52.

Être v. sous *puruṣa*.

FILLIOZAT (J.) 8, 151. 56, 113.

GELDNER (K. F.) 150, 151. 26, 38, 39.

Gobhila Gṛhya-Sūtra 70, 92.

GOVINDA 82.

guṇa 151.

GUNAVIṢṆU 92.

Hiranyakeśi-Gṛhya-Sūtra 26, 91.

HULTZSCH (E.) 81.

Intuition 31, 58, 59, 61, 63.

Īśa-Upaniṣad 7, 25, 144. 34.

JACOB (G. A.) 9. 11, 18.

Jaiminīya-Brāhmaṇa 151.

Kaivalya-Upaniṣad 61, 62. 62.

Kaṭha-Upaniṣad 34, 58, 61, 62, 113.

Kauṣītaky-Upaniṣad 40, 65, 69, 75, 86, 88, 112.

KEITH (A. B.) 26.

LACOMBE (O.) 8, 151, 152. 52.

LAXMAN-SHASTRI (Joshi) 11.

LÉVI (S.) 30, 47.

LÜDERS (H.) 7, 18.

lustrations 7, 35, 49, 69, 149, 151. 17, 35, 38, 45, 98.

Mahābhārata 113.

Mahā-Upaniṣad 63 à 66.
Maitrāyaṇi-Saṃhitā 71. 21.
mānasa 7, 119, 129, 131, 135, 153. 6, 9, 19, 25, 35, 36, 40, 46,
 53, 56, 58, 69, 82, 90, 99, 100.
Mānava-Dharmaśāstra 35, 152, 155. 36, 44 à 46, 74, 77, 81.
 MASSON-OURSSEL (P.) 48.
Matsya-Purāṇa 9, 19, 26, 35.
 MAURY (J.) 151.
 mental v. sous *mānasa*.
 MINARD (A.) 8. 29, 53, 56, 57, 88, 113.
Muktikā-Upaniṣad 97.
Muṇḍaka-Upaniṣad 58, 62, 151.
 NĀRĀYAṆA 10, 11, 20, 26, 97.
Nārāyaṇa-Upaniṣad 5.
Nṛsimhaṭāpāny-Upaniṣad 72, 73.
 oblation 7, 49, 103, 115, 119, 151. 6, 9, 17, 36, 39, 40, 46, 53, 55,
 56, 63, 64, 69 à 78, 80, 81, 98 à 101, 112, 113.
 OLDENBERG (H.) 6, 70.
 Ordre v. sous *ṛta*.
 prakṛti 151.
prāṇāgnihotra 57, 111, 115, 119, 125, 154. 6, 17, 25, 40, 54 à 56,
 64, 69, 72 à 78, 82, 87, 92, 93, 98 à 101, 113, 114.
Prāṇāgnihotra-Upaniṣad 8. 9, 26, 40, 55, 69, 70, 76, 83, 92, 95
 à 114.
puruṣa 17, 31, 61, 63, 67, 73, 107, 125, 137, 144, 145, 147, 152.
 28, 31, 34, 37, 48 à 50, 57, 58, 62, 107.
 RĀMĀNUJA 7, 151. 10, 52.
 renoncement, renonçant 7, 29, 35, 49, 57, 103, 111, 125, 129,
 131, 135, 152, 153. 7, 25, 29, 30 à 46, 53 à 56, 58, 61, 63,
 64, 74, 77, 81, 82.
 RENO (L.) 8, 25, 29, 79, 148 à 150, 152, 154. 6, 7, 8, 10, 19, 26,
 47 à 50, 52, 56 à 59, 73, 74, 80, 86, 112 à 114.
Ṛg-Veda 6, 8, 14, 18, 26, 29, 38, 39, 51, 54, 58 à 61, 64, 74, 88, 98.
ṛta 15, 23, 43, 55, 59, 89, 129, 137, 144, 152. 29, 30, 34, 46, 47.
Samādhirāja 56.
sāṃkhya 151. 57, 58, 98, 103, 112, 114.
Samyukta Nikāya 56.
 ŚAṆKARA 7. 10, 57.
Śāṅkhāyana-Āraṇyaka 6, 26, 40, 53 à 55, 65, 69, 70, 73, 75, 86
 à 91, 100, 101, 112, 114.
Śāṅkhāyana-Gṛhyasūtra 20.
Śatapatha-Brahmaṇa 113. 100.
Sauparṇa-Purāṇa 19, 35.

SĀYAṆA 9, 103, 129, 150, 151, 153. 5, 6, 9 à 11, 13, 18, 20, 21, 26,
 27, 28, 35, 36, 41.
 SENART (E.) 28. 88.
 SILBURN (A.) 6.
 SILBURN (L.) 56, 57.
Svetāśvatara-Upaniṣad 7, 57. 6, 14, 34, 46 à 48, 58, 61, 62, 113.
Taittirīya-Āraṇyaka 5, 6, 7, 11, 14, 19, 75, 112.
Taittirīya-Saṃhitā v. sous *Yajur-Veda*.
Taittirīya-Upaniṣad 103. 6, 34, 58, 61.
 tapas 43, 49, 55, 83, 131, 133, 137, 139, 151. 28, 29, 33, 36, 44, 47,
 64, 85.
Vaikhānasa-Smārta-sūtra 7, 26, 40, 52, 54, 63, 64, 69, 70, 74 à 79,
 97, 101, 112, 113.
Vājasaneyi-Saṃhitā 13, 16 à 18, 20 à 22, 36 à 39, 59, 98, 48, 56.
Vasiṣṭha-Dharmasūtra 112.
 Vedānta 51.
 VIMILĀNANDA (swāmī) 12, 25.
 WASUDEW-LAXMAN (Shāstrī) 11.
 WEBER (A.) 11, 22.
 WHITNEY (W. D.) 22, 26.
Yajur-Veda Noir 5, 7, 8, 11, 14, 19, 26, 34, 38, 46, 48, 74, 80, 97.
 yoga 52, 54, 62 à 64, 98 à 100, 103, 112.
 ZIMMERMANN (R.) 7. 6, 9 à 12, 14, 17, 18.

TABLE DES MATIÈRES

ÉTUDE GÉNÉRALE.....	3
1. Présentation de l'Upaniṣad.....	5
2. Bibliographie de l'Upaniṣad.....	11
3. Établissement du texte.....	13
4. Lectures conjecturales.....	17
5. Principe de traduction.....	25
6. Analyse de l'Upaniṣad.....	33
7. Les doctrines.....	43
a) Lignes Générales.....	43
b) Le dieu « personnel ».....	47
c) La délivrance.....	50
d) Le culte mental.....	53
e) Le cœur.....	58
f) Le Yoga.....	62
g) Conclusion.....	64
ADDENDUM.....	66
Yājñikyupaniṣad-Vivarāṇa.....	66
APPENDICES.....	67
1. Introduction.....	69
2. Chāndogya ^o et Bṛhad-Āraṇyaka Up.....	72
3. Vaikhānasa-Smārtasūtra.....	74
4. Baudhāyana-Dharmaśāstra.....	80
5. Śāṅkhāyana-Ār. et Kauṣītaky-Up.....	86
6. Chāndogya-Mantrapāṭha.....	92
LA PRĀṆĀGNIHOTRA-UPANIṢAD.....	95
1. Introduction.....	97
2. Texte et Traduction.....	102
3. Notes.....	112

TABLES ET INDEX.....	115
1. Table de Concordance de la M.N.U.....	117
2. Table des parallèles de la M.N.U.....	121
3. Index alphabétique des mantra.....	126
4. Index sanskrit de la M.N.U.....	130
5. Ouvrages cités.....	136
6. Index général des tomes I et II.....	138

Sur l'avis de M. Louis RENOÛ, Directeur d'Études et de MM. Jean FILLIOZAT et Armand MINARD, commissaires responsables, le présent mémoire a valu à M. Jean VARENNE le titre d'Élève diplômé de la section des Sciences Historiques et Philologiques de l'École Pratique des Hautes Études.

Signé : Louis RENOÛ,
Directeur d'Études.

Signé le Président de la Section :
Mario ROQUES.

Signé : MM. Jean FILLIOZAT, Armand MINARD.
Commissaires responsables.

Paris, 20 juin 1960.