

# Madeleine Biardeau et le brahmanisme

Silvia d'Intino, Madeleine Biardeau

▶ **To cite this version:**

Silvia d'Intino, Madeleine Biardeau. Madeleine Biardeau et le brahmanisme. Du texte au terrain, du terrain au texte. Dialogues disciplinaires autour de l'œuvre de Madeleine Biardeau, Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud, 2012. halshs-02311068

**HAL Id: halshs-02311068**
**https://shs.hal.science/halshs-02311068**

Submitted on 10 Oct 2019

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ceias
centre d'études - Inde | Asie du Sud
centre for South Asian studies

# Madeleine Biardeau et le brahmanisme

Silvia D'Intino
CNRS-ANHIMA, Paris

[…] le déchiffrement est en fait une tâche infinie, qui laisse toujours un résidu[1].

Madeleine Biardeau travaillait à son dernier *Mahābhārata* lorsque je l'ai connue. J'allais chez elle une fois par semaine pour répertorier les livres qui constituent aujourd'hui le « Fonds Biardeau » de la bibliothèque des Sciences religieuses de l'École pratique des hautes études. Outre les grands classiques de l'indianisme et les volumes des collections savantes de textes sanskrits, il y avait dans sa bibliothèque un ensemble d'opuscules en diverses langues modernes de l'Inde, qu'elle avait gardés de ses visites, quarante années durant, aux temples hindous : des *mahātmya*, des *stotra*, des petits textes dévotionnels qu'elle aurait voulu, un jour, comparer entre eux pour mieux apprécier, disait-elle, l'héritage de la *bhakti* dans l'hindouisme contemporain, surtout dans celui des villages et petites agglomérations urbaines.

Un jour que j'étais chez elle, je l'entrevis marcher entre sa grande table de travail et celle, plus petite, de l'ordinateur : la grande table était submergée de livres ouverts et de fiches écrites en une écriture minuscule et ordonnée. Je devais avoir quelque chose à lui demander, que j'ai sans doute aussitôt oublié. J'observai « Vous allez retrouver toutes les *clés de l'hindouisme* dans le *Mahābhārata* ». Je m'étais trompée : « Pas l'hindouisme, répondit-elle, le brahmanisme ! » J'ai repensé à cette phrase des années plus tard, en lisant son *Mahābhārata*, qui est un monumental essai sur l'épopée, avec une thèse centrale, une démonstration et des corollaires, plus qu'un résumé détaillé ou une volumineuse anthologie du poème. En quoi ce poème vénéré par tout hindou, qui connaît tant de réécritures, le poème de la *bhakti*, dont la *Bhagavadgītā* occupe le centre à la fois matériel et « philosophique », serait-il « un texte fondateur du brahmanisme », comme on lit dans le titre de son ouvrage ? Par « brahmanisme » ne faut-il pas entendre une strate ancienne de l'histoire indienne, et en tout cas plus ancienne que l'hindouisme ? Sans doute. Est-ce pourtant cette ancienneté, cette priorité chronologique que Madeleine Biardeau voulait mettre en valeur ? Pas seulement. Pour elle, le brahmanisme ne s'oppose pas vraiment à l'hindouisme : il en est à la fois une matrice et un aspect essentiel. Le moment de l'histoire

[1] M. BIARDEAU, *«Inde. Les mythologies. L'hindouisme »,* dans *Dictionnaire des mythologies, s.v.*

indienne dont témoigne l'épopée, de l'histoire intellectuelle et religieuse de l'Inde, au moment de l'affirmation des grands systèmes philosophiques brahmaniques d'un côté, du bouddhisme et du jainisme de l'autre, lui imposait ce choix. Jusqu'ici, c'était surtout l'histoire des idées que MB essayait de restituer, en mettant en lumière temps forts et continuités – notamment les continuités :

> À vrai dire, la pensée indienne est fort peu datée et ses structures essentielles, élaborées très tôt, resterons les mêmes jusqu'à nos jours. L'Inde n'a pas eu des révolutions philosophiques à proprement parler ; ses Socrate, ses Descartes ou ses Kant ont cherché avant tout à s'insérer dans une tradition préexistante ; ils n'ont ni le sentiment ni le désir de recommencer tout à neuf, de trouver un nouveau point de départ pour la philosophie.
>
> M. BIARDEAU, « L'activité et le principe spirituel humain dans la pensée brahmanique classique » (1973), p. 65-66

Le brahmanisme représente le courant le plus conservateur de cette histoire. Cependant, MB a pu isoler une époque du brahmanisme « classique », entre les V^e^ et VI^e^ siècles – l'âge d'or de la philosophie indienne, étudié dans sa thèse, *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique* (Mouton 1964) :

> […]Mais il faudrait même, avant de parler du vocabulaire de détail, préciser ce que l'on entend par « philosophie » brahmanique. Il est en effet impossible d'employer le terme au même sens qu'en Occident, puisqu'elle est essentiellement liée à la religion brahmanique considérée comme révélée, et qu'elle en est la mise en forme rationnelle. […]
> Le terme « philosophie » est donc employé ici au sens très général où il désigne une construction conceptuelle par opposition à la pensée mythique. Mais philosophie et mythe gardent également dans l'Inde leur signification religieuse.
>
> M. BIARDEAU, *Théorie de la connaissance* (1963), p. 21

Dans son *Mahābhārata*, ce sont les traces d'un brahmanisme plus ancien qu'elle vise à éclairer. Et d'une « mythologie » du brahmanisme, si l'on suit son argument. Mais au fur et à mesure qu'elle progresse dans le décryptage des motifs brahmaniques de l'épopée, elle trouve aussi, dans son expression, les traces d'un *style brahmanique* – « ce sont des dialogues entourés de narrations cadres » – constitué de strates superposées et suivant un didactisme caractéristique, que l'on retrouve aussi bien dans les *Upaniṣad* que dans les *Purāṇa*, dans les *sūtra* comme dans les *śāstra*, bref, dans la grande littérature normative, mythologique et spéculative indienne. Définir les limites de ce corpus est une tâche délicate. Et par delà les textes, il faut encore savoir recomposer le cadre de la société qu'ils traduisent, avec ses pratiques et sa vision du monde. C'est cela que MB appelle le « sens » : descendre dans la « structure » du texte pour retrouver les « valeurs » qui caractérisent cette société.

*Brahmanisme et épopée*

Si le brahmanisme est l'expression d'une orthodoxie, sa fonction normative se révèle surtout par contraste, en relation avec d'autres écoles de pensée et courants religieux. Ainsi

dans le *Mahābhārata*, les allusions au bouddhisme doivent-elles laisser apparaître avec plus de vigueur les valeurs de l'idéologie brahmanique sous-jacente. Au même moment, on découvre que ces valeurs dépassent le cadre exclusif de la littérature proprement « brahmanique », centrée sur le rituel et la fonction sacerdotale, pour atteindre à la poésie universelle (*māhakāvya*). C'est là que le *Mahābhārata* assume pleinement le rôle fondateur que MB lui attribue, lorsque ces valeurs se généralisent pour impliquer les diverses couches de la société. Pas encore, à vrai dire, un brahmanisme « populaire » — quel sens faudrait-il donner à cette expression ? — mais celui dont le centre gravitationnel et le point de vue privilégié ne sont plus exclusivement le brahmane et la fonction sacerdotale.

Chronologiquement, la composition du *Mahābhārata* peut être considérée comme étant en dehors du brahmanisme ancien, la religion du *brahman* dont les premières traces se trouvent dans le Veda récent, à savoir dans les *Brāhmaṇa* et les *Āraṇyaka* pour la science du rite et, sur un versant plus métaphysique, dans les *Upaniṣad* anciennes[2]. L'approche philologique montre toutefois à quel point cette périodisation est labile ; le seul repère apparemment sûr est la frontière en amont du brahmanisme, celle d'avec le védisme :

> Les sources du brahmanisme n'ont en somme de démarcation nette que du côté du védisme : non pas tant par les dates – les derniers documents védiques empiètent largement sur le brahmanisme –, mais le védisme se définit par des appartenances d'écoles précises. Or si quelques fondateurs d'écoles servent encore de patrons à des œuvres post-védiques, cette survivance est toute nominale. En deux points seulement la structure littéraire de type védique s'est maintenue : les *Dharmaśāstra* continuent les *Dharmasūtra*, et les *Upaniṣad* sectaires prolongent fictivement la manière des *Upaniṣad* védiques.
>
> L. RENOU, *L'Inde classique. Le brahmanisme. Généralités* §770

Le *Mahābhārata* se place au milieu de cette tradition. Il intègre les sources du *dharma* : le *Manavadharmaśāstra*, dans la lecture de Madeleine Biardeau, est la pierre de touche de l'épopée, qui à son tour, d'un bout à l'autre, est un discours sur le *dharma* – le « devoir » de chaque classe, mais aussi le bon ordre du monde ; mais il reflète un état ancien du brahmanisme. On va le voir. Il n'est peut-être pas inutile de préciser ici que par « brahmanisme » il ne faut pas (ou pas encore) entendre ce courant religieux trans-historique qui caractérise, encore aujourd'hui, l'orthodoxie brahmanique :

> La *śruti* et la *smṛti* combinées servent de référence, de nos jours encore, à l'orthodoxie brahmanique. Appartenir au brahmanisme, c'est, sur le plan doctrinal, reconnaître la vérité de ce qu'enseignent ces deux classes de textes. Ajoutons que les lignées de brahmanes se définissent non seulement par les lignées des ancêtres dont elles descendent physiquement,

---

[2] C'est surtout dans le corpus des Upaniṣad védiques, que MB, à la suite d'autres historiens de la philosophie indienne (Deussen *et al.*) reconnaît l'origines des deux tendances majeures du brahmanisme : d'un côté, le Sāṃkhya et le Yoga, plus intériorisants, se référant essentiellement à la *Kaṭha-* et *Śvetaśvara-upaniṣad* ; de l'autre le Vedānta, qui des Upaniṣad anciennes exalte à la fois le ritualisme et l'apprentissage de la bouche d'un maître. Cf. M. BIARDEAU, « *Ahaṃkāra*, the Ego Principle in the *Upaniṣad* », *Contributions to Indian Sociology*, 8 (1965), p. 62-84 (p. 70-72).

> mais aussi par la « branche » ou école védique (c'est-à-dire la subdivision du Veda) et donc le *ṛṣi* fondateur auquel elles se rattachent.
>
> CH. MALAMOUD, « Inde védique. Religion et mythologie », *Dictionnaire des mythologies, op. cit., s.v.*

MB reconnaît une continuité, ou pour mieux dire une « complémentarité » entre le donné épique et mythologique d'un côté, et les pratiques et croyances hindoues contemporaines de l'autre.

(Cependant, surtout à une époque relativement récente, cette continuité se trouve altérée par l'intrusion d'un modèle culturel étranger. C'est pourquoi, dans un domaine aussi savant que celui de la philologie et de l'ecdotique, MB a des raisons de se méfier du travail des brahmanes contemporains. Lorsqu'il s'agit de l'édition de référence du *Mahābhārata*, elle observe :

> Dans une perspective structurale, il est normal de considérer que l'interprétation du Mahābharata comme totalité va de pair avec l'interprétation d'épisodes partiels, et que les deux aspects doivent s'éclairer l'un par l'autre dans un mouvement de va-et-vient incessant. On voudrait suggérer ici un autre type de va-et-vient, c'est-à-dire de dépendance réciproque entre deux ordres de données qui sont susceptibles de s'éclairer mutuellement, à savoir le texte épique et la religion contemporaine de l'Inde comme ensemble mythico-rituel encore observable. Il est d'autant plus urgent de mettre en lumière ce point de méthode que l'édition critique du Mbh, édifiée selon des principes philologiques de l'autre siècle, nous livre une version nouvelle de l'épopée qui risque de tout brouiller. J'illustrerai donc le point de méthode annoncé à partir d'un choix de l'édition critique, dont je montrerai qu'il est contestable en m'appuyant sur le rituel contemporain et son support mythologique
>
> M. BIARDEAU, « Mythe épique et hindouisme d'aujourd'hui » (1977), p. 43

Et dans l'introduction à son *Mahābhārata*, elle reprend et précise son argument :

> J'ai constaté plus d'une fois que l'édition dite critique du Bhandarkar Oriental Research Institute ne fondait pas toujours ses choix sur la comparaison des manuscrits, mais sur tel ou tel présupposé typiquement brahmanique. Au départ, une échelle de valeur des différents manuscrits retenus pour le travail d'édition a été établie, qui elle-même n'est pas dénouée de tout préjugé. Mais, en cours de lecture, on s'aperçoit que ce sont éventuellement d'autres critères, non textuels, qui ont décidé de l'adoption de telle ou telle variante plutôt qu'une autre. Il n'y a aucune excellence globale qui impose le choix de ce texte critique, qui n'est qu'une version supplémentaire de l'épopée. […] J'ai préféré, pour ce travail, reprendre l'édition de la Citrashala Press de Poona (1929-1936, réimprimée à new Delhi en 1979), accompagnée du commentaire de Nīlakaṇṭa Śāstrī (fin du XVII^e^ siècle), c'est-à-dire ce qui servait de vulgate avant la publication de l'EC [Edition critique].
>
> M. BIARDEAU, *Le Mahābhārata* (2002), Introduction, p. 19-20

On remarque que la méfiance de MB vis-à-vis de l'édition critique – du texte « épuré » de l'épopée –, n'est pas tellement chez elle un parti pris, pas plus qu'elle ne peut être séparée des considérations sur le genre particulier et l'histoire particulière du texte épique)[3].

[3] Cf. également M. BIARDEAU, « The Two Sanskrit Epics Reconsidered », dans G. OBERHAMMER (dir.), *Studies in Hinduism: Vedism and Hinduism*, Wien, 1997, p. 73-119 (p. 87-88). Sur le rapport de M. Biardeau à la philologie, voir la contribution G. Colas à cette journée d'étude. G. COLAS, « Histoire, oralité, structure : à propos d'un tournant dans l'œuvre de Madeleine Biardeau » (http://ceias.ehess.fr/docannexe.php?id=1861).

C'est sous le signe de la permanence du brahmanisme à travers l'histoire que MB aura recours à l'enquête de terrain comme option méthodologique privilégiée : l'interrogation sur les textes trouve, dans sa démarche, un complément idéal, et même des éléments de réponse, dans l'étude de terrain. Ce n'est pas une approche nouvelle[4]. Mais ce travail de terrain va transformer en retour son regard sur le brahmanisme historique, qui lui apparaît désormais comme une tradition *en mouvement*, capable de se transformer et d'accueillir des nouvelles idées, tout en gardant une fidélité aux valeurs de la tradition védique :

> Manu ignore les grands dieux de la *bhakti* épique. Il est donc possible de penser que son code de lois se veuille d'abord « védique », fondé sur les injonctions — *vidhi* — des textes de rituel sans référence à une divinité suprême ni à sa « descente » dans le monde en temps de crise. […]
> L'épopée nous introduit […] dans un univers puissamment construit et logiquement ordonné […] Si la MS [Manusmṛti] se plaçait avant tout du point de vue du brāhmane, l'épopée, comme on peut s'y attendre, a pour centre les problèmes posés par la fonction royale à l'intérieur du brahmanisme. Ce qui veut dire que le brāhmane garde sa prééminence, mais que le devoir du roi par rapport à lui est soigneusement analysé et *inclus dans le système global du brahmanisme*. Mais ici on ne parlera plus de brahmanisme.
> […] En un mot, nous sommes dans l'univers de la *bhakti* brahmanique.
>
> M. BIARDEAU, « Le brahmanisme ancien, ou la non-violence impossible » (1994), p. 129-130 (je souligne)

La conclusion de ce passage, avec ses hésitations et ses replis, montre que l'analyse de MB ne va pas de soi. L'épopée transcende les limites du brahmanisme, et pourtant demeure, pour ainsi dire, en son cœur. L'expression « *bhakti* brahmanique » sous sa plume traduit ce paradoxe. Que signifie-t-elle ? Avant tout, que le brahmanisme est plus et moins que l'hindouisme. Si la Manusmṛti ne connaît pas la *bhakti*, c'est parce qu'elle regarde le monde du point de vue du brahmane ; mais elle contient la même tension et la même révérence envers le Veda que l'on trouve dans l'épopée. Seulement, dans l'épopée le point de vue a changé.

C'est donc le passage en aval, celui du brahmanisme à l'hindouisme, qui occupe l'attention de MB. Elle assume toutefois pleinement le paradoxe de son propos, qu'elle défendra jusqu'à son dernier *Mahābhārata*. Le brahmanisme « contient » l'hindouisme, en ce qu'il en délimite le cadre conceptuel. C'est dans le brahmanisme qu'il faut chercher les sources et les valeurs fondamentales de l'hindouisme :

> L'hypothèse sous-jacente à toute l'entreprise [hypothèse déjà formulée dans *Clefs pour la pensée hindoue*, 1972] est évidemment celle d'une unité fondamentale de la religion des hindous, qu'il

[4] À ce propos, Ch. Malamoud observe : « […] il est vrai que les principes du brahmanisme permettent, sinon d'« expliquer », du moins de « relier » ensemble de façon à les éclairer les unes par les autres certaines caractéristiques durables de la culture indienne. Du reste, des philologues aussi stricts que Caland ou Oldenberg n'hésitent pas à faire état, pour éclairer, confirmer ou mettre en question ce que disent les textes normatifs du brahmanisme, de pratiques contemporaines telles qu'elles sont rapportées par des ethnologues, des administrateurs ou d'autres observateurs ». CH. MALAMOUD, *Le jumeau solaire*, Seuil 2002, n. 1, p. 157.

> faut retrouver sous la diversité de surface : hypothèse qui ne sera jamais mathématiquement démontrée et qui laissera forcément des résidus, mais qui n'en a pas moins un solide ancrage dans la réalité sociale hindoue : d'un bout à l'autre de l'histoire, les brahmanes sont les dépositaires de la Révélation et de la Tradition, ce sont eux qui spéculent sans fin sur le donné révélé rituel et mythique. Leur fonction de prêtres du sacrifice védique et de docteurs du *dharma*, leur place au sommet de la hiérarchie sociale ne varient pas.
>
> M. BIARDEAU, *La doctrine du sacrifice* (1976), p. 13

Pourquoi cette insistance sur la « continuité » de la tradition brahmanique du védisme à l'hindouisme ? Continuité historique, insiste MB. Il persiste en elle « le sentiment […] qu'il faudrait cerner le lien historique qui doit avoir existé entre védisme et hindouisme ». De cette manière, tout en admettant une solution de continuité entre ces deux étapes de l'histoire indienne, elle n'y voit pas de filiation hétérogène. Ce n'est pas une position commode :

> Soyons honnêtes cependant et reconnaissons que cette hypothèse va à l'encontre de bien des habitudes de pensée, chez les Indiens aussi bien que chez les indologues occidentaux. Elle implique en effet que les grandes sectes qui se sont formées au cours de l'histoire, avec ou contre les Brahmanes, ont bourgeonné sur un tronc commun, un hindouisme non sectaire où Śiva et Viṣṇu sont présents ensemble, où les valeurs les plus orthodoxes sont mises en place parmi d'autres qui les supposent, etc.
>
> M. BIARDEAU, *ibid.*

Dans *L'hindouisme*, MB prolonge et rend son argument plus explicite :

> Le brahmanisme orthodoxe, plus près de la Révélation, n'est pas l'ancêtre de l'hindouisme moderne ; il en est le cœur permanent, le modèle implicite pour ou contre, pour *et* contre lequel la bhakti, le tantrisme et toutes les autres sectes se sont constituées. […] C'est moins l'évolution de l'hindouisme au cours des siècles que l'impact tout récent des valeurs occidentales qui lui fait perdre sa fonction normative implicite. Sans nier donc le changement au cours des siècles, on est malgré tout renvoyé au système complexe et stable de valeurs, de croyances et de pratiques qui est resté sous-jacent aux variations de surface et sans lequel on ne pourrait comprendre ces dernières.
>
> M. BIARDEAU, *L'hindouisme* (1981), p. 21[5]

Le brahmanisme est cette idéologie à l'œuvre tout au long de l'histoire de la civilisation indienne sous des croyances et des pratiques diverses. Il est ainsi la matrice de l'hindouisme sectaire. C'est là la nouveauté de son interprétation :

> Il n'y a pas à opposer une religion supérieure à une religion inférieure, même si les dieux des uns ne sont pas au même titre ceux des autres : l'hindouisme est cet ensemble à l'intérieur duquel petits et grands de ce monde ont leur place et leur chance de salut, où chacun est assuré de trouver la divinité qui convient à son cœur, à son statut, à sa lignée.
>
> M. BIARDEAU, « Inde. Les mythologies. L'hindouisme », dans *Dictionnaire des mythologies, s.v.*

*Textes, terrains*

Tout cela a des conséquences méthodologiques. Ainsi reconfiguré, le brahmanisme transcende les limites textuelles qu'on voudrait lui assigner, de même qu'il investit

[5] Pour une première définition du brahmanisme voir aussi M. BIARDEAU, *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brāhmanisme classique*. Paris-La Haie, 1964, p. 13, n. 1 et 2.

entièrement la société indienne dans son système de valeurs et ses pratiques contemporaines :

> Du point de vue de l'organisation de la science, cela signifie qu'il faut supprimer l'opposition traditionnelle entre l'indianiste classique et l'ethnologue du terrain. La problématique de l'un ne peut faire l'économie de celle de l'autre. Il s'agit en fait d'une seule et même problématique, à l'œuvre dans les textes normatifs, mythiques ou autres, et dans la pratique religieuse telle qu'elle est observée depuis bientôt deux cents ans.
>
> M. BIARDEAU, *ibid.*[6]

Encore une fois, MB se refuse à opposer une « grande » à une « petite » tradition. Les cultes locaux ont grandi sur le « tronc » de la même tradition, dont ils représentent plus que des prolongements, des « mutations »[7]. L'argument est souvent repris :

> Mais la *bhakti* a si bien intégré tout cela qu'il serait de la plus mauvaise méthode de vouloir discerner ce qui est âryen ou autochtone ou dravidien, ou encore ce qui est panindien ou local ou « populaire ». Je ne connais pas, pour ma part, de culte dit « local » qui ne comporte pas les croyances générales de la *bhakti*.
>
> M. BIARDEAU, *L'hindouisme* (1981), p. 101

C'est là son parti pris, le point de divergence avec la théorie courante, généralement admise, de la naissance de l'hindouisme, que L. Renou avait résumé ainsi :

> Dans cet immense développement qui succède au védisme, on reconnaîtra d'abord un double apport : les croyances aux grandes divinités, spéculations et pratiques héritées du passé, et d'autre part le fouillis des cultes locaux ou des conceptions nouvelles (c'est-à-dire ayant acquis nouvellement droit de cité) ; ou, si l'on veut, deux modalités du noumen, l'un venu du ciel avec le Veda, l'autre fixé au sol, issu du folklore indigène. Le brahmanisme traduit l'effort qui a été fait pour absorber ces cultes. Cet effort a comporté bien des vicissitudes, que les formes vivantes de la religion ont incessamment reflétées. Mais les documents littéraires ne présentent les faits que ramenés à une certaine orthodoxie ; il faudrait, sous ce « camouflage » [Jouveau-Dubreuil], retrouver les traditions inférieures, que les pratiques modernes montreraient plus d'une fois en plein essor ».
>
> L. RENOU, *L'Inde classique*, §989

Pour MB, il n'y a pas, à proprement parler, de tradition inférieure. Le passage à l'hindouisme est le fruit d'une longue réflexion, l'« énorme travail de pensée, que pouvaient

---

[6] Et déjà dans l'Hindouisme (p. 22) : « La part que constitue cette méthode d'exposition autorise une audace supplémentaire – qui pourrait être aussi un élément de preuve de sa validité. On a, ces dernières années, acquis la conviction que ce qui subsiste actuellement de l'Inde traditionnelle et qu'observent les ethnologues et les anthropologues sociaux se trouve puissamment éclairé par ce que l'on appellera la tradition classique, et qu'il faut décidément abolir la dualité épistémologique qui jusqu'à présent, a opposé les indianiste « en chambre » et les hommes de terrain. Inversement, lorsque les textes plus vénérables et les plus abstraits commencent à prendre vie au contact des brāhmanes savants capables de les commenter, on s'aperçoit qu'ils se revêtent littéralement de chair et de sang lorsqu'on les confronte à l'observation contemporaine. On n'hésitera donc pas ici à faire se télescoper les siècles, à passer d'un texte à une expérience concrète de l'Inde chaque fois qu'un même principe de compréhension paraîtra à l'œuvre ».

[7] « À partir de quel moment n'est-on plus dans la « période védique » ? Quand commence l'hindouisme classique, la religion de la bhakti et le brahmanisme qu'elle englobe ? Questions qui doivent rester sans réponse […]. La mutation est décelable d'abord dans l'épopée, dont la composition est concomitante au moins des premiers grands commentaires ritualistes sur la Révélation, les sûtras […] ». M. BIARDEAU, « L'hindouisme comme vision du monde », *Exister. Cahiers du Centre Kierkegaard*, 20 (1981), p. 8.

seuls mener des intellectuels de l'Inde brahmanique, ceux des brahmanes qui acceptaient de remettre en cause leur vision orthodoxe du monde » (*Le sacrifice*, p. 89). Du sacrifice védique au sacrifice hindou, on passe du « mécanisme du sacrifice » (S. Lévi) à la vision critique – jusqu'à la « contestation » interne – du sacrifice. Cette critique interne, tout comme la capacité d'assimilation d'idées nouvelles, est un trait essentiel du brahmanisme, tel qu'il le décrit MB.

La *bhakti* est une des grandes idées nouvelles du brahmanisme qui va de pair avec celles de *dharma* et de « salut » (*mokṣa*)[8]. Cette idée naît de la crise — MB parle même de « naufrage » — du sacrifice qui, selon le récit mythique, n'existerait plus, dans le Kaliyuga, que sous sa forme minimale, le don[9]. À ce propos, MB parle encore de « sortie du brahmanisme orthodoxe », dont la preuve la plus éloquente seraient des passages du *Mahābhārata* (III 134, 11a et XII 232, 31-32) évoquant une généralisation du sacrifice – une forme de sacrifice pour chaque *varna*. Elle montre que ces nouvelles valeurs sont essentiellement des « changements au niveau du langage » et pas vraiment des idées nouvelles. Plus précisément, elles sont le prolongement d'idées brahmaniques :

> Le monde de la *bhakti* ne pourrait prétendre constituer l'ensemble de l'hindouisme classique si l'on se bornait à le considérer comme l'héritier — douteux — du brahmanisme, puisqu'en fait celui-ci coexiste avec lui.
>
> M. BIARDEAU, *Le sacrifice*, p. 82

L'univers de la *bhakti* maintient donc « un rapport réel, théorique et pratique » avec le védisme (*Le sacrifice*, p. 83). Mais une telle continuité a une signification symbolique plus profonde et vient corroborer l'argument que MB défend, l'unité de cette tradition :

> […] Mais une telle perspective entraine encore une autre conséquence : parce que la *bhakti* est absente du Veda et du ritualisme des *bhāhmaṇa* comme des *upaniṣad* anciennes, parce que l'émotion et tous les phénomènes de transe, d'extase, rappellent des phénomènes religieux populaires, on est habituellement porté à chercher l'origine de la *bhakti* dans des courants religieux préexistant aux textes où elle s'exprime pour la première fois et étrangers aux milieux védiques et ritualistes, c'est-à-dire dans des courants populaires. Or si l'on considère la bhakti dans son ensemble, inspiratrice du fonds commun de l'hindouisme des temples et de la littérature épico-puranique indépendamment de toute appartenance sectaire, c'est l'impression inverse qui s'impose. On n'y voit pas de courant populaire qui force son entrée dans la société orthodoxe ; bien au contraire, toutes les structures théoriques mises en place dans les mythes puraniques […] sont l'élaboration raisonnée des données fournies par la

[8] « Ce que l'on peut qualifier de « nouveau » par rapport à l'orthodoxie, c'est l'articulation du *dharma* sur le *tapas*, ensemble des techniques ascétiques qui, bien souvent, dans les textes épico-purāṇiques, est identique au *yoga* […]. Jusqu'ici, le brahmane portait sur ses épaules le poids du *dharma* en assumant le rôle de maître de maison, et celui-ci était dominé par la fonction sacrificielle : prêtre du sacrifice, sacrifiant lui-même, expert et maître de la science védique, le brahmane était l'exact complémentaire du roi, la condition du succès temporel de ce dernier ». M. BIARDEAU, *Le sacrifice*, p. 83.

[9] « La Manusmṛti sait que le sacrifice, tel qu'il est codifié par les textes révélés, est mourant ; elle explique cela par les effets néfastes du Kaliyuga, l'âge de fer où nous vivons (I 86) : "Dans le Kṛtayuga (l'âge parfait), c'est l'ascèse qui domine, dans le Tretā la connaissance (de l'Absolu), dans le Dvāpara le sacrifice et dans le Kaliyuga le don" ». M. BIARDEAU, *Le sacrifice*, p. 47.

> religion orthodoxe, fécondées par les valeurs des renonçants. […] Ce que l'on peut prendre comme un mépris des valeurs brahmaniques par la *bhakti* n'est en fait qu'un dépassement religieux de ces valeurs analogue à celui des renonçants. La *bhakti* ne cherche pas à renverser les hiérarchies établies, elle se situe à un autre niveau, celui du salut, d'où elle les considère comme inopérantes par elles-mêmes. Elle n'abolit pas la qualité de brahmane ni les rites qu'il pratique, mais elle les redéfinit à sa manière, elle ne dispense pas le brahmane de ses devoirs, elle se borne à juger le *śūdra* plus heureux parce que le salut lui est plus facile, etc. La *bhakti* intègre donc la religion séculière orthodoxe en la dépassant.
>
> M. BIARDEAU, *Études de mythologie hindoue. I. Cosmogonies purāṇiques* ([1971]1981), p.175-176

*Anthropologie*

Il est difficile de comprendre ce processus, et cette approche du brahmanisme, sans avoir regardé de près la société qu'il reflète. Surtout ses nouveaux acteurs. Au centre du brahmanisme apparaît d'abord une nouvelle figure à côté du brahmane, le brahmane-ascète (*tapasvin*)[10], à qui est désormais confié l'ordre du monde. J. Heesterman a écrit que l'on passe du « sacrifice préclassique » au « sacrifice classique » lorsque le brahmane tend à quitter le système, à s'autonomiser, en mettant ainsi en danger l'équilibre entre les deux figures du brahmane-sacrifiant (*yajamāna*) *et* du roi-guerrier (*kṣatriya*). C'est la fin du sacrifice védique, l'époque où le ritualisme vient briser le monde originaire du sacrifice, le « déconstruire », le « réduire »[11]. Or, MB a démontré que la coopération entre ces deux figures est un thème central de la littérature épique et purāṇique (et plus généralement de la mythologie hindoue). Dans son interprétation, ces valeurs typiquement védiques sont même au programme de l'épopée, du *Mahābhārata* comme du *Rāmāyaṇa*.

Un exemple. L'association entre brahmane et roi se trouve symbolisé par la relation entre deux *ṛṣi*, Vasiṣṭha et Viśvāmitra ; le premier est un brahmane, l'autre un *ṛṣi* d'origine royale. La séparation de leurs rôles respectifs, et l'union de leurs pouvoirs respectifs est vitale pour la société :

> Dès la période védique, ils sont connus, l'un comme le meilleur prêtre *brahman* (l'un des officiants du sacrifice védique, celui qui préside), l'autre comme un *ṛṣi* d'origine royale, qui n'en est pas moins accepté comme chapelain d'un roi à qui l'on attribue un nombre importants d'hymnes védiques. Toutes les données védiques sont fragmentaires et ne forment pas un tout cohérent. Mais dans l'hindouisme classique, à partir des épopées,

---

[10] Et pas encore le *saṃnyasin*, le « renonçant » dans une société organisée en classes bien distinctes. Mais cela n'est pas encore pleinement théorisé dans l'épopée. Cf. M. BIARDEAU, Le *sacrifice*, p. 84, n. 2. Voir également M. BIARDEAU, « The Two Sanskrit Epics Reconsidered », *op. cit.*, p. 81.

[11] « Whereas the pivot of the classical ritual is represented by the single *yajamāna*, the preclassical ritual is based on a complementary pair. This pair, through exchange and the reversal of roles, maintains the continuity of the cosmos ». J. HEESTERMAN, « Brahmin, ritual, and renouncer », dans *The Inner Conflict of Tradition. Essays in Indian Ritual, Kingship and Society*, Chicago/ Londres 1985, p. 26-44. En soulignant cette rupture, Heesterman propose une interprétation toute différente du passage entre védisme et hindouisme. Cf. J. C. HEESTERMAN, "Vedism and Hinduism" in G. OBERHAMMER (dir.), *Studies in Hinduism: Vedism and Hinduism*, Wien, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1997, p. 43-68; et naturellement, J. C. HEESTERMAN, *The Broken World of Sacrifice. An Essay in Ancient Indian Ritual.* Chicago, Chicago University Press, 1993.

> Vasiṣṭha est le symbole du pur brâhmane, fils de Brahmā lui-même, ou bien des dieux védiques Mitra et Varuṇa. Tandis que Viśvāmitra est le « parvenu », celui qui, né *kṣatriya*, a voulu acquérir la qualité de brâhmane, ce qui n'est normalement possible que par la naissance.
>
> M. BIARDEAU, « Vasiṣṭha/Viśvāmitra », dans *Dictionnaire de mythologies, op. cit., s.v.*

Au lieu d'y voir la transposition d'un conflit historique entre deux classes de la société, MB retrouve dans ce motif une signification avant tout symbolique, illustrant l'équilibre entre leurs fonctions respectives. Si l'on regarde en arrière, dans la *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*, les deux *ṛṣi* sont déjà nommés comme étant deux des sept *maharsi* des origines (Et si on remonte jusqu'au Ṛgveda, ils apparaissent dans le contexte de la guerre dite « de dix rois »[12], qui a été considérée comme un sous-texte possible de la guerre de dix-huit jours dans le *Mahābhārata*)[13]. Dans la version purāṇique, la victoire des Bhārata est l'œuvre de Vasiṣṭha, leur *purohita*, qui avait appris à Sudās comment réaliser un sacrifice de *soma*, et avait ainsi mis à l'écart un autre voyant, Viśvāmitra, dorénavant son ennemi. MB rappelle encore qu'ils s'affrontent dialectiquement de part et d'autre de la Sarasvatī (*Devībhagavata-Purāṇa*).

Complémentarité entre brahmane et *kṣatriya* signifie aussi complémentarité des valeurs : celles de la pureté et de l'impureté, de la violence et de la non-violence. Mais dans le *Mahābhārata*, où tout est prescrit par un « destin » (*daiva*) et où rien n'échappe à la loi de violence générale, la ligne pure du brahmanisme, avec ses préoccupations pour le salut et l'ordre cosmique, tend à être réintroduite par un déplacement du point de vue :

> […] le sommet de toute quête spirituelle ne se trouve pas dans l'abstention de tout acte plus que dans l'exactitude rituelle, il est dans l'atteinte d'un détachement complet du « fruit » de son acte, fût-il la mort de son parent ennemi dans la bataille. Un acte peut être fait pour le bien des mondes à l'exemple de ceux de l'*avatāra* et le problème de l'*ahiṃsā* se trouve ainsi déplacé. Plus précisément, il est de plus en plus l'affaire du brahmane, mais le détachement du « fruit » de l'acte assure tout autant la délivrance du non-brahmane que l'*ahiṃsā* semble assurer celle du brahmane.
>
> M. BIARDEAU, « Le brahmanisme ancien ou la non-violence impossible » (1994), p. 133

L'enseignement de la Gītā, l'*ahiṃsā* « impossible » de l'épopée, transforme le regard sur l'action, permet de voir l'action « détachée » comme un moyen de salut, à côté de l'action rituelle et de l'ascèse du brahmane.

De ce brahmanisme réaffirmé à travers l'épopée, la figure de l'ascète-brahmane, contrepartie du guerrier, est une image parlante, malgré et à travers sa rupture avec la société. Ce n'est pas un paradoxe, car cet ascète n'est pas, à vrai dire, un être isolé, ni non

---

[12] Cf. ṚV VII 33.

[13] Ce n'est pas l'hypothèse suivie par MB, qui nie — et sur ce point elle suit les conclusions de Dumézil — toute allusion à des faits historiques pour ce qui est du « contenu » ou de l'inspiration du *Mahābhārata*.. Cf. M. BIARDEAU, *Le Mahābhārata*, vol. I, p. 133 *sq.*

plus un « individu », au sens occidental du terme. Il met en lumière une conception de l'homme qui porte aux extrêmes conséquences la vision du monde brahmanique :

> Et c'est bien là le paradoxe fondamental de la théorie brahmanique, paradoxe *pour nous*, révélateur en fait d'une anthropologie différente de la nôtre : le renonçant, qui refuse de garder plus longtemps sa place dans le tissu social et abandonne ainsi tous les rites, s'isole du tout et paraît ainsi accéder à une vie plus individualisée […] La démarche est, sans aucun doute, celle d'un individu qui a pris conscience de lui-même, qui se voit comme autre chose qu'un flux de rites et d'évènements liées aux rites, et perçois l'unité « personnelle » sous-jacente. La manière dont il actualise cette prise de conscience en accentue encore l'aspect individuel : il va vivre en religieux solitaire, préoccupé de se garder libre de tout vis-à-vis de tous les êtres – aversion ou amour, envie ou mépris. Seul compte le salut définitif de son *ātman*, la délivrance – *mokṣa*. On ne peut que rapprocher cette option de celle qui caractérise dans les grandes religions du monde – *mutatis mutandis* – l'accès à la vie religieuse, érémitique ou monastique. Elle définit un niveau où la religion ne se satisfait plus des valeurs sociales et ne peut retrouver le sens profond de la vie humaine qu'en coupant les liens avec la société. Mais, dans un contexte comme le brahmanisme, où les valeurs sociales laissent si peu de place à l'expression individuelle, la rupture avec l'institution sociale ne peut qu'apparaître encore plus nettement comme l'accès à une religion individuelle.
> Or, dans la conscience du renonçant, ou du moins dans la théorie qui en est faite, c'est l'inverse qui apparaît : le sannyāsin, en abandonnant le monde, abandonne tout ce qui faisait de lui un ego – *ahaṃkāra* – pour résorber son Soi dans l'absolu où il ne trouve plus trace d'individualité.
>
> M. BIARDEAU, *L'hindouisme* (1981), p. 45-46

C'est dans cette vision de l'homme, dans l'articulation entre le rôle de l'homme et la société qui l'entoure, que le brahmanisme porte la tension qui l'anime, ses idées et ses protagonistes, au point de maturation. Reconnaître ce tracé complexe impose ainsi un élargissement de perspective, sur la longue durée. Tel est l'aboutissement, dans l'œuvre de MB, non seulement d'une intuition profonde, mais d'une fréquentation inlassable, minutieuse d'un large corpus de textes et en même temps de cette Inde vivante où le culte local et la théologie savante se rejoignent, au risque du paradoxe et du contresens.

Le brahmanisme ne finit jamais. Dans l'hypothèse de MB, le *Mahābhārata* n'est pas (seulement) l'épopée hindoue par excellence. C'est un long propos dans la bouche d'un brahmane destiné à réaffirmer les valeurs du brahmanisme à grande échelle, un discours normatif dont la *Gītā* est l'essence et l'acmé, le « fondement du fondement »[14] ; son expression ornée, élaborée, savante (*kāvya*) traduit aussi la volonté d'inscrire l'épopée dans la grande tradition brahmanique, avec son immense patrimoine de mémoire, sa cohésion et ses contrastes, sa vision unique de l'homme et de la société.

[14] M. BIARDEAU, *Le Mahābhārata*, *op. cit.*, p. 147.

*Références bibliographiques*

M. BIARDEAU, *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brāhmanisme classique*. Paris-La Haie, Mouton, 1964 (« Le Monde d'Outre-Mer passé et présent, Études » : 23).

M. BIARDEAU, « *Ahaṃkāra*, the Ego Principle in the *Upaniṣad* », *Contributions to Indian Sociology*, 8 (1965), p. 62-84

M. BIARDEAU, *Clefs pour la pensée hindoue*. Paris, Seghers, 1972.

M. BIARDEAU, « L'activité et le principe spirituel humains dans la pensée brahmanique de la période classique », dans I. Meyerson (dir.), *Problèmes de la Personne. Colloque du Centre de recherché de psychologie comparative*. Paris, Mouton & Co., 1973 (« École pratique des hautes études, VI[e] Section : Congrès et colloques » : 13), p. 65-82.

M. BIARDEAU, CH. MALAMOUD, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*. Paris, Presses universitaires de France, 1976 (« Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences religieuses » : 76).

M. BIARDEAU, « Mythe épique et hindouisme d'aujourd'hui », *Indologica taurinensia*, 5 (1977), p. 43-53.

M. BIARDEAU, *L'hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*. Paris, Flammarion, 1981 (« Champs ») [Édition revue et augmentée].

M. BIARDEAU, *Études de mythologie hindoue. I: Cosmogonies puraniques*. Paris, École française d'Extrême-Orient, 1981 (« Publications de l'EFEO » : 128).

M. BIARDEAU, « Inde. Les mythologies. L'hindouisme », dans Y. BONNEFOY (dir.), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Paris, Flammarion, 1981, vol. 2, *s.v.*

M. BIARDEAU, « Vasiṣṭha/Viśvāmitra. La séparation des fonctions sacerdotale et royale », dans Y. BONNEFOY (dir.), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Paris, Flammarion, 1981, vol. 2, *s.v.*

M. BIARDEAU, "L'hindouisme comme vision du monde », *Exister. Cahiers du Centre Kierkegaard*, 20 (1981), p. 3-18

M. BIARDEAU, « Le brahmanisme ancien ou la non-violence impossible », *Puruśārtha* 16 (1994) : D. VIDAL, G. TARABOUT, E. MEYER (dir.), *Violence et non violence en Inde*, p. 125-139.

M. BIARDEAU, « The Two Sanskrit Epics Reconsidered », dans G. OBERHAMMER (dir.), *Studies in Hinduism: Vedism and Hinduism*, Wien, Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1997, p. 73-119.

M. BIARDEAU, *Le Mahābhārata. Un récit fondateur du brahmanisme et son interprétation*. Paris, Seuil, 2002, 2 vol.

J. HEESTERMAN, « Brahmin, ritual, and renouncer », dans J. HEESTERMAN, *The Inner Conflict of Tradition. Essays in Indian Ritual, Kingship and Society*, Chicago/Londres, 1985 [1[ère] éd. in *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasien*, 8 (1964)].

J. C. HEESTERMAN, *The Broken World of Sacrifice. An Essay in Ancient Indian Ritual*. Chicago, Chicago University Press, 1993.

J. C. HEESTERMAN, « Vedism and Hinduism », dans G. OBERHAMMER (dir.), *Studies in Hinduism: Vedism and Hinduism*, Wien, Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1997, p. 43-68.

S. LEVI, *La doctrine du sacrifice dans le brahmanisme ancien*. Paris, 1898 [Réimpr. Turnhout, Brepols, 2003]

CH. MALAMOUD, « Inde védique. Religion et mythologie », dans Y. BONNEFOY (dir.), *Dictionnaire des mythologies*. Paris, Flammarion, 1978, *s.v.*

CH. MALAMOUD, *Le jumeau solaire*. Paris, Seuil, 2002.

L. RENOU, « Le brahmanisme. 1. Les sources sanskrites », dans L. RENOU – J. FILLIOZAT (dir.), *L'Inde classique. Manuel des études indiennes. Tome I*, Paris, Payot, 1947, § 770 *sq*.