

LA LIBRAIRIE DU XXI^e SIÈCLE

Collection
dirigée par Maurice Olender

Charles Malamoud

Le Jumeau solaire

Éditions du Seuil

ISBN 978-2-02-107787-2

© ÉDITIONS DU SEUIL, AVRIL 2002

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L.335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.seuil.com

Extrait de la publication

Avant-propos

En décembre 1977 se tint dans l'île d'Ischia, au large de Naples, un colloque international dont le thème, selon ce qui était annoncé dans les documents préparatoires, était « l'idéologie funéraire dans le monde antique ». Pour souhaiter la bienvenue aux participants et informer le public, la municipalité et le syndicat d'initiative firent apposer des affichettes sur les murs et les arbres : on saluait les chercheurs venus débattre de « *l'ideologia nel mondo antico* ». Le « funéraire » s'était évaporé. Bien entendu, le colloque se déroula normalement et remplit son programme. Ses travaux aboutirent à la publication, en 1982, d'un volume intitulé, sans réticence ni euphémisme, *La Mort, les Morts dans les sociétés anciennes*. Mais chacun de nous avait eu l'occasion de réfléchir en son for intérieur à la force des tabous linguistiques relatifs à la mort dans l'Europe méditerranéenne du XX^e siècle.

Dans l'Inde védique et hindoue, telle du moins que nous la connaissons par les textes, la nécessité pour les vivants de mettre les morts à distance est un souci constant : il se manifeste, avec une cruelle clarté, dans nombre de séquences du rituel des funérailles. Il faut soigneusement éviter le spectacle de la mort et le contact, même indirect, avec les morts quand on est engagé dans l'exécution des rites destinés aux dieux et aussi dans l'apprentissage des textes sacrés. Mais précisément les instructions de ce type font l'objet d'énoncés nombreux, détaillés et très explicites. En outre l'Inde ancienne a produit des mythes et des spéculations qui enseignent que la mort est en quelque sorte à la base de la structuration humaine de la vie.

Les chapitres de ce livre portent tous de façon plus ou moins explicite sur une figure centrale de la religion de l'Inde, envi-

sagée ici dans son versant brahmanique : Yama, dieu de la mort, roi des morts mais aussi divinité tutélaire de l'ordre qui régit les rapports entre les hommes vivants et entre les générations. Yama est remarquablement présent à toutes les étapes et dans tous les aspects d'une histoire qui aboutit à notre temps et qui commence avec les plus anciens documents textuels de la civilisation indienne (ceux du moins que nous pouvons lire) : les hymnes du R̥g-Veda. On peut même remonter plus haut que les premiers textes : le Yama védique, en effet, a une contrepartie dans la mythologie de l'Iran ancien, Yima, et les deux figures présentent assez de traits similaires pour que l'on puisse faire l'hypothèse d'un *Yama indo-iranien commun. Je n'ai pas eu l'ambition de rédiger un ouvrage qui contiendrait l'inventaire de notre savoir sur Yama ni de récapituler les études, fort nombreuses, auxquelles a donné lieu la mythologie de Yama depuis que s'est constituée la discipline appelée indologie ou indianisme. Mon but n'est pas de faire œuvre d'historien (des religions) en me demandant à mon tour si le Yama indien est d'emblée un personnage unique ou s'il résulte de la fusion de deux puissances distinctes, l'une secourable et salvatrice, l'autre sinistre et funèbre. Ces interrogations sur l'origine et la formation de Yama sont justifiées par la complexité de cette figure. Mais pour ma part je m'attache aux textes qui nous montrent un Yama indubitablement un ou unifié et je m'efforce de comprendre comment les motifs qui composent la mythologie de Yama et les rites dans lesquels son nom est invoqué s'ajustent ensemble et font de ce dieu un révélateur, un analyseur de la manière dont la civilisation indienne met en forme les rapports fondamentaux de la vie psychique et sociale.

En un sens Yama est la Mort même, *mṛtyu*. C'est lui qui se présente devant les mourants pour leur signifier que le moment est venu, et qu'il va s'emparer de leurs souffles vitaux. Certes la mort est redoutée, et Yama, juché sur son buffle noir, est une vision terrifiante. Selon une étymologie maintes fois mentionnée dans les textes, Yama est la « contrainte » personnifiée. La nécessité de mourir est la contrainte fondamentale, modèle et, d'une certaine façon, cause de toutes les contraintes. Yama est « celui qui met fin » (*antaka*). Parce qu'il est le maître de cette limite prototy-

pique qu'est la mort, il est aussi le spécialiste de toutes les limites. En Inde comme ailleurs les hommes sont inévitablement portés à imaginer et préparer le passage vers ce qui, sous une forme ou une autre, est au-delà de cette fin. Mais la pensée brahmanique perçoit les limites comme les linéaments d'une structure : être homme et mortel, ce n'est pas seulement avoir une existence bornée de limites, c'est aussi, comme conséquence de cette définition initiale, devoir faire de sa vie un tissu de relations avec les dieux, les ancêtres (et les descendants), les autres hommes et le Veda, c'est-à-dire avec le texte même qui énonce cette loi et donne les moyens, rituels, de s'y conformer. Yama est au principe de ce système. Dieu de la mort, Yama est, chez les immortels, le préposé à la condition humaine : la vie est un bien que Yama met en dépôt chez l'homme et que nécessairement il lui réclamera, mais l'échéance est par elle-même une détermination décisive qui fonde le vaste système de normes qu'est le *dharma* : aussi bien Yama est-il le Dharma, l'ordre divinisé, ou encore, plus souvent, le *dharmarāja*, roi du *dharma*, roi en tant que *dharma*.

La contrainte de la mort qu'il impose aux hommes, Yama a voulu lui-même s'y soumettre. Tel est le mystère essentiel : Yama est un dieu, un immortel, mais il fait l'expérience de la mort, il meurt, en somme, afin de reconnaître le chemin que désormais emprunteront les morts humains, guidés par lui, pour parvenir à ce lieu au-delà de la mort, où, en tant qu'ancêtres, ils seront les sujets du roi Yama. Yama meurt donc, d'une mort assez réelle pour susciter le deuil. Il n'en reste pas moins immortel, un des grands dieux du panthéon védique, en charge du point cardinal sud et de tout ce qui, dans le rite, a trait à la manière dont les vivants tiennent compte des morts.

Maître de la mort mais aussi des règles qui configurent la vie, immortel qui se soumet lui-même à la mort, Yama règne en premier lieu sur la population des « Pères », des ancêtres, mais n'est pas lui-même un ancêtre à proprement parler, puisqu'il n'a pas de descendant. Ou plutôt, autre face du mystère, Yama est à l'origine de la race humaine en tant qu'elle est faite de mortels, de vivants destinés à devenir des ancêtres ; mais on ne voit pas qu'il ait procréé ou façonné les premiers hommes : au contraire on le voit se dérober à cette tâche. En revanche, à la différence

de la plupart des dieux du panthéon védique, Yama est un dieu fils et même petit-fils, doublement : on connaît la mère de son père et le père de sa mère. Il a non seulement une généalogie mais aussi une histoire familiale complexe qui fait de lui un spécialiste des relations de parenté, précisément parce qu'il est impliqué dans chacune d'elles de façon problématique. Il est principalement un frère : il est le frère de Manu, autre fondateur de la race humaine, le frère des jumeaux Aśvin et surtout il est uni par une relation superlativement fraternelle à sa sœur jumelle Yamī. Il faut noter qu'à l'étymologie selon laquelle le nom de Yama dérive d'une racine verbale « contraindre » se superpose un autre sémantisme : en tant que nom commun, *yama* signifie « jumeau ». Yama et Yamī sont par excellence la paire, le couple jumeau-jumelle : relation sur le bord – autre limite dharmique – de se transformer en union sexuelle et même conjugale. Yamī, à laquelle est identifiée la rivière Yamunā, est complémentaire de son jumeau : elle lui est associée, mais en même temps, ou plutôt par une autre façon d'envisager le temps, elle incarne, face à Yama, le désir, la vie, le désir de vie.

Roi du *dharma*, Yama est le modèle des rois qui ont pour devoir de protéger, dans leur royaume, l'ordre cosmique et social, lequel se concrétise, pour les hommes, en systèmes spécifiques d'obligations et d'observances. Mais quand il est évoqué sous le signe de Yama, le *dharma* royal n'est pas seulement ni même principalement cette forme de moralité. Il est fait des moyens et modes d'action, des méthodes de coercition et de répression qui caractérisent la royauté comme pouvoir sur les hommes. Or, considérée sous cet angle, la fonction royale, dans l'Inde classique, relève de l'*artha*, « intérêt », terme qui se réfère à l'acquisition de la richesse et de la puissance. L'*artha* fait l'objet d'un grand traité, l'*Arthaśāstra*, qui est en fait un exposé doctrinal sur la science du gouvernement. L'auteur auquel on attribue traditionnellement cet ouvrage, Kauṭilya (ou Kauṭalya) *alias* Cāṇakya, est une figure légendaire, le type même du conseiller savant et retors qui apprend au roi à se servir de tous les moyens pour avancer vers un but qui n'est autre que la conquête indéfinie. La liaison entre Yama, dieu de l'ordre dharmique, et la fonction royale se donne à voir dans un drame du théâtre sanscrit, le

Mudrārākṣasa de Viśākhadatta (v^e siècle de notre ère?). Cāṇakya est le personnage principal de cette pièce. Au deuxième tableau du premier acte entre en scène un conteur itinérant qui a pour spécialité de décrire ce qui se passe dans l'autre monde et le jugement des morts, en s'aidant d'un rouleau de toile où sont peints ces motifs. Pour s'annoncer il lance cette exclamation :

« Prosternez-vous aux pieds de Yama! Qu'avons-nous besoin d'autres divinités? On a beau se débattre, Yama prend la vie de ceux qui s'adonnent à d'autres dieux, mais l'homme peut vivre si ce dieu terrible agrée sa dévotion. Ce Yama qui met à mort tous les êtres, c'est par lui que nous vivons. Je vais entrer dans cette maison pour y chanter mes chants tout en montrant ce rouleau de Yama. »

Il se dirige vers la porte. Un jeune brahmane le voit et lui dit :

« On n'entre pas. – Monsieur le brahmane, demande le montreur d'images, à qui est cette maison? – A mon maître, le noble Cāṇakya. – En ce cas, Monsieur le brahmane, elle appartient à quelqu'un de ma parenté, à mon frère en *dharma*. Laissez-moi entrer, je veux montrer ce rouleau de Yama à votre maître et lui apprendre quelque chose en fait de *dharma*. – Vraiment, vous prétendez, pauvre imbécile, en savoir plus là-dessus que notre maître? – Ne vous fâchez pas, Monsieur le brahmane, il n'est pas donné à tous de tout savoir. Votre maître sait certaines choses et les gens comme moi en savent d'autres. »

La dispute continue. Cāṇakya finit par sortir. Il devine que le montreur d'images de Yama est un de ses agents secrets. Il le fait entrer et prend connaissance des informations qu'il lui apporte. Le *dharma*, dont le montreur d'images et Cāṇakya sont des spécialistes, est à la fois la loi de la mort et le jugement des morts tel qu'il est figuré sur la toile (en ce sens Yama est bien pour le conteur à la toile un moyen de gagner matériellement sa vie) et l'ensemble des traits qui définissent le pouvoir royal. Le conseiller du roi, auteur légendaire de l'*Arthaśāstra*, accroît ses connaissances en matière de *dharma* et renouvelle son allégeance à Yama quand il écoute le rapport de son espion.

Un mot encore sur le titre de ce livre : Yama, jumeau par définition, porte les marques de la gémellité jusque dans les récits où il apparaît seul, sans sa sœur jumelle. Il est le fils du soleil, qui lui-même est taillé, nous dit le mythe védique, dans une substance de mort. Deux mille ans plus tard, le poète précieux Śrīharṣa enseigne, par un jeu sur les mots à double sens, que le soleil met en mouvement le temps, *kāla*, qui est aussi la mort ; chaque matin il absorbe les ténèbres de la nuit et ce « noir » (autre sens de *kāla*) qui s'accumule en lui, mais demeure invisible, resurgit dans la sombre couleur des jumeaux Yama et Yamī, les enfants qu'il a engendrés.

L'infinie patience et l'amitié de Maurice Olender ont permis à ce livre de voir le jour. J'ai trouvé en Philippe Blaizot un lecteur incomparable. A l'un et à l'autre je dis ma gratitude.

La dualité, la mort, la loi

« La mort ne nous est pas plus étrangère que les chefs qui nous commandent. »

O. Fröhlich, cité par M.L. Gasparov,
Zapiski i vypiski.

Images, projections

La terre de l'Inde est toute peuplée d'images divines et le culte hindou est, dans une large mesure, le service de ces images, de même que la théologie de l'hindouisme est une réflexion sur le mode de présence de la divinité dans ces effigies¹. Mais ce foisonnement ne fait partie du spectacle indien que depuis les siècles qui précèdent immédiatement le début de l'ère chrétienne. Les textes les plus anciens de la littérature sanscrite, les poèmes et traités qui constituent le Veda (« Savoir »), appelé aussi *Śruti* (« Ce qui a été entendu »), nous font accéder à un stade archaïque de la religion brahmanique : sur l'aire sacrificielle et, plus généralement, dans tous les lieux de culte, les dieux sont invoqués et convoqués, mais non figurés.

Cette absence d'images, toutefois, n'est pas absolue. Mais les représentations dont il est fait état dans les traités de rituel ne se rapportent pas aux divinités ; elles concernent les participants humains du rite, plus précisément le sacrifiant, c'est-à-dire l'homme qui s'engage dans le sacrifice, en assume les dépenses et espère en recueillir les fruits ici-bas ou dans l'au-delà. Parmi les indications les plus nettes et les plus riches de sens, retenons celle-ci : quand on exécute le rite de l'« Empilement [de l'autel]

du feu» (*agnicayana*)², préalable à une forme particulièrement solennelle d'offrande de *soma*, il faut placer, à la base de la structure de briques que l'on s'apprête à édifier, une petite statuette en or; cette statuette – un homme aux bras dressés dans le prolongement du corps – représente le sacrificiant lui-même (ŚB VII 4,1,1-44). Une autre image du sacrificiant est le *prastara*, bouquet d'herbes que les officiants manipulent comme une sorte de poupée et qu'ils finissent par brûler (ŚB I 8,3,27).

A côté de ces effigies confectionnées et qui n'apparaissent que dans le rite sacrificiel, il existe de l'homme des répliques naturelles : c'est une caractéristique de l'homme que de projeter une ombre (du moins, c'est un des traits qui le distinguent des dieux)³. D'autre part, l'homme laisse voir une image de lui-même dans sa propre pupille, et il y a identité entre cette image et celle qu'on voit dans « le soleil là-haut » (BĀU IV 5; ChU I 6 *sq.*). Entre ces répliques de l'homme se révèlent des complémentarités spécifiques, fondées sur leur association deux à deux :

« le partenaire (*mithuna*) de l'homme qui est dans l'œil droit du visage solaire, ce qui forme couple avec lui, c'est l'image que l'on voit dans l'œil gauche du sacrificiant... Quand on est avec son partenaire, on est entier et complet. Le partenaire est là pour la complétude » (ŚB X 5,2,8).

Fort de cette certitude, on doit chercher, quand on a affaire à des groupes d'objets, à les apparier. Ainsi, ajoute le texte, les briques dites « remplisseuses d'espace », qui servent de bourre et que l'on met en place pour boucher les intervalles quand on édifie l'Autel du Feu, sont disposées deux par deux. Ici, l'identique, en redoublant l'identique, le complète. Il n'en est pas toujours ainsi, et de nombreux textes condamnent la mauvaise répétition, la redondance stérile ou même génératrice de conflits⁴. Le type même de la répétition sans différence, de la conjonction qui ne forme pas couple est l'union, incestueuse, entre des *jāmi*, entre des êtres liés par un lien assimilé à un lien de consanguinité⁵.

Le soleil et la mort

Or ces images naturelles de l'homme sont en étroite liaison avec la mort, avec le caractère mortel de l'homme, avec le caractère immortel de la mort en l'homme.

«Cet homme qui est dans le disque du soleil, là-haut, et cet homme qui est dans son œil droit, en vérité, ne sont rien d'autre que la Mort. Les pieds sont solidement fixés sur le cœur de l'homme. Quand il les retire, et qu'il sort de là, l'homme meurt» (ŚB X 5,2,13).

«Celui-là qui brille là-haut, il est la Mort; or, comme il est la Mort, les créatures qui sont au-dessous de lui meurent; celles qui sont au-dessus sont les dieux, c'est pourquoi ils sont immortels» (ŚB II 3,3,7)⁶.

Textes difficiles où il ne faut pas se hâter de voir le «galimatias» auquel les exégètes sont parfois tentés de réduire des passages trop déconcertants. L'idée implicite ici est que la mort, identifiée au soleil rayonnant, n'est pas seulement la négation ou la destruction de la vie. Elle est une sorte de puissance dont le siège est le soleil⁷. Le disque solaire est la mort, il règne sur les êtres dont la durée de vie est limitée (il est la cause de cette limitation) et, en même temps, sur le plan cosmique, il forme la limite avec ce qui est hors de son domaine. L'homme, mortel, porte la mort en lui sous la forme d'une réplique de l'image de lui-même qui est dans le soleil. Quand la mort qui l'habite s'arrache de lui, il ne cesse pas d'être mortel, il cesse d'être, il meurt.

Bien entendu, le soleil n'est pas tout entier dans sa face mortuaire. Dix hymnes du Ṛg-Veda célèbrent le soleil ou le dieu Soleil, sa lumière adorable : il est le visage céleste d'Agni, l'œil cosmique qui transperce les ténèbres. Identifié à Savitrī, l'«Incitateur», il est le destinataire de la prière la plus sacrée, quintessence de tout le Veda, la strophe dite *Sāvitrī* ou *gāyatrī* (ṚS III 62,10). Dans l'hindouisme épique et purānique, il est un des huit grands dieux : d'innombrables textes exaltent sa gloire. Le temple grandiose de Konarak, qui figure le char du Soleil, est à la mesure de

la place que tient ce fils d'Aditi dans la piété et l'imagination de l'Inde hindoue. Cependant le Soleil, maître et ordonnateur du temps, *kāla*, ne laisse jamais oublier ce que signifie, pour les mortels, la succession des jours.

La connexion entre ces trois propriétés de l'homme : avoir des répliques, être lié au soleil, être mortel, est à la fois confirmée et rendue plus intelligible par la figure de Yama, fils de Vivasvant, le Soleil rayonnant. Yama est un jumeau, son nom même a précisé ce sens. Jumeau de qui ? Dès les hymnes védiques apparaît la figure de sa sœur jumelle Yamī⁸. La gémellité, du reste, est un trait récurrent de cette famille : l'ancêtre est Tvaṣṭṛ, le « Façonneur », une des nombreuses figures cosmogoniques et démiurgiques du Veda. Il met au monde (le mythe ne nous renseigne pas sur la mère) deux jumeaux, un fils, Trīśiras, le « Tricéphale », appelé encore Viśvarūpa, l'« Omniprisme », et une fille, Saraṇyū⁹. Celle-ci épouse Vivasvant le Soleil et de leur union naissent les jumeaux Yama et Yamī, mais aussi, selon certaines versions de la légende, les deux chiens dont Yama fera les gardiens des Enfers : ces mêmes versions enseignent encore que Yama est en fait le fils que Tvaṣṭṛ a façonné dans le sein de sa propre fille¹⁰. Cependant, la tradition la plus courante est que Yama est bien le fils charnel de l'époux de sa mère, le Soleil Vivasvant, qui lui-même naît dans des conditions qui le prédestinent à engendrer celui qui sera le souverain des morts et des mortels. Le Soleil, en effet, doit sa naissance à la démesure, à la présomption impie qui s'est emparée de sa mère, la déesse Aditi. Selon ce qu'enseignent plusieurs textes de la prose védique (TS VI 5,6,1 ; ŚB III 1,3,2-4 ; cf. ṚS X 72,8 *sq.*), Aditi avait fait une série d'offrandes aux Sādhya, « dieux d'avant les dieux », et, conformément à la règle, avait mangé les restes de ses offrandes : en conséquence de quoi elle avait mis au monde, à plusieurs reprises, une portée de dieux, les Āditya¹¹. Elle se dit que si, au lieu de manger les restes, elle se servait d'abord, elle enfanterait une progéniture encore plus vigoureuse. C'était une erreur : le résultat de cette procédure incorrecte fut une masse de chair informe¹² qui reçut le nom de Mārtāṇḍa, littéralement : « ce qui est issu d'un œuf mort ». Aditi rejette cet avorton, mais les Āditya n'acceptent pas que soit ainsi détruit un être qui, malgré sa

difformité, est leur frère. Ils le recueillent, le façonnent, lui donnent une forme qui est l'ébauche de ce que sera la forme humaine et en font le soleil : Mārtāṇḍa, être issu de la mort, est rendu apte à la vie par ses frères, mais en même temps qu'il devient le soleil et reçoit, comme les dieux ses frères, l'appellation d'Āditya, il est promis à la procréation de ce qui sera la race humaine, directement ou par l'intermédiaire de son fils Yama (MS I 6,12). Du reste, *mārtāṇḍa* est, semble-t-il, dans les hymnes védiques, une façon contournée de nommer l'homme (RS II 28). Un hymne du Ṛg-Veda (RS X 17,1) fait une allusion aux noces du Soleil avec la fille du « Façonneur ». Celle-ci, Saraṇyū, après avoir mis au monde Yama et Yamī, ne peut plus supporter la vue de son époux le Soleil ni surtout la brûlure qu'elle éprouve à son contact. Elle s'enfuit donc, mais prend la précaution de créer un double, une exacte réplique d'elle-même, appelée Savarṇā, « celle qui a même couleur », qu'elle laisse auprès de son mari¹³. Le Soleil, d'abord, ne s'aperçoit pas de la substitution et, de ses amours avec Savarṇā, naît un autre ancêtre de la race humaine, Manu¹⁴. Pour s'échapper plus sûrement et plus vite, Saraṇyū s'est transformée en jument. Le Soleil finit par se rendre compte de son absence et s'élance à sa poursuite, lui aussi transformé en cheval. Il la rejoint et c'est dans un accouplement de chevaux qu'ils procréent une nouvelle paire de jumeaux, les Aśvin, dieux anthropomorphes, comme le sont généralement et implicitement les dieux védiques, mais qui retiennent de leur naissance une nature équine et la possession de chars attelés de chevaux¹⁵. Yama lui-même est associé au cheval de plusieurs façons : dans un sacrifice mythique où il tient le rôle d'un des prêtres officiants, il reçoit un cheval à titre d'honoraires sacrificiels (ŚB IV 3,4,27 et 31). La plante *silāci* a été aspergée du sang du cheval de Yama : c'est à cela qu'elle doit sa couleur brunâtre (AS V 5,8). Le cheval que l'on immole lors du sacrifice royal appelé *āsvamedha* a pour origine mythique un cheval qui surgit de l'océan : dans le poème védique qui célèbre sa naissance il est salué comme un don de Yama, puis est assimilé à Yama lui-même et au soleil (RS I 163,2).

Deux

La gémellité qui définit Yama et caractérise son histoire familiale n'est que l'aspect biographique d'une dualité ou, plus précisément, d'une affinité avec le nombre « deux » et l'ordinal « deuxième » qui semble le signe distinctif de sa façon d'être et que l'on remarque aussi dans ce qui a trait aux morts et aux ancêtres, aux Pères qui sont, comme on le verra, son domaine. Voici quelques exemples :

- Yama a deux messagers, personnages terrifiants, « au large nez, dérobeurs de vie, qui vont parmi les hommes » (RS X 14,12)¹⁶.

- Deux chiens, l'un noir, l'autre moucheté, qui se confondent parfois avec ces deux messagers, gardent le chemin qui conduit au monde de Yama ; chacun d'eux a deux paires d'yeux (RS X 14,10 *sq.*; AS IV 20,7; VIII 1,9; TS V 7,19,1)¹⁷.

- Dans l'eschatologie de l'hindouisme post-védique, le voyage du mort vers le monde de Yama est redoublé : aussitôt qu'un homme a expiré, son âme fait une première traversée, puis revient auprès du cadavre, prélève sur lui certains souffles vitaux et, douée d'une sorte de corps physique, fait un nouveau voyage, définitif cette fois, jusqu'au lieu où Yama l'accueillera et la jugera¹⁸.

- Le rite biquotidien de l'*agnihotra* comporte deux oblations. Les gestes, paroles et ingrédients de ce rite sont destinés, chacun de ces éléments pris à part, à satisfaire tel ou tel groupe de divinités ou de puissances, mais le fait même que ces oblations soient deux fait plaisir aux Pères. Entre les ancêtres et l'idée de « deux », ou plutôt de « deuxième », appliquée à l'oblation il y a une sorte de consonance (TB II 1,4,7).

- Dans le sacrifice solennel consistant en offrandes de la liqueur extraite de la plante appelée *soma*, les tiges de cette plante sont placées sur deux chariots pour être introduites sur le terrain de la cérémonie. Que ces chariots soient deux et identiques (ils sont désignés comme « jumeaux ») suffit à susciter la présence ou du moins à évoquer l'idée de Yama, bien que ce dieu n'ait aucun rôle à jouer dans cette phase du rite, et justifie l'in-

sertion de l'hymne védique qui glorifie ces chariots (RS X 13) dans la petite série des hymnes à Yama et aux Pères (RS X 10-19).

- Le dieu Yama est la divinité tutélaire du *yamaka*, procédé poétique consistant en récurrences de sons, répétition dans une même strophe de syllabes similaires mais de sens différent (*Kāvyaṃīmāṃsā* de Rājaśekhara¹⁹; *Kāvyaṃprakāśa* IX 83).

- Dans les hymnes d'Abhinavagupta aux Kālī, Yama (qui, dans le système *krama* du tantrisme, signifie « restricteur ») a le sens de « dilemme qui engendre doute et incertitude²⁰ ».

La tendance à faire du « deux » un indice de Yama ou des Pères est d'autant plus remarquable que, dans l'Inde brahmanique tout au moins, l'idée d'un « double » fantomatique comme symptôme ou figure de la mort n'apparaît pas.

Le lien entre le « deux » et ce qui a trait à la mort devient peut-être intelligible si on prend conscience du rôle que joue Yama, la présence et l'instance de la mort, dans l'organisation de l'humanité et si on a présents à l'esprit les dédoublements-redoublements qui marquent les dispositifs par lesquels les mortels espèrent gagner une forme d'immortalité.

Le chemin de l'au-delà

La théologie védique et brahmanique de Yama tient en quelques strophes du Rg- et de l'Atharva-Veda. Yama, dieu de la mort, est une puissance à laquelle on veut échapper ou que l'on veut écarter, et, en même temps, roi des morts devenus ancêtres, une puissance dont on implore le secours. Ce statut lui est acquis à la suite de deux événements qui forment l'essentiel de sa mythologie :

Il a choisi de mourir ; cette décision fait de lui le premier être qui meurt, le premier des mortels. Ce qui donne à penser qu'au moment de faire ce choix il était, au moins virtuellement, immortel (RS I 83,5)²¹. L'événement de sa mort n'est que la traduction en acte de ce qui est inscrit dans sa nature même : fils d'un soleil « rayonnant » (Vivasvant) mais qui est aussi « ce qui provient d'un œuf mort » (Mārtāṇḍa), il est substantiellement la mort et celui qui inflige la mort.

Ayant décidé de mourir et de se qualifier lui-même, rétroactivement, comme mortel, il accomplit alors l'exploit qui lui vaudra son titre de « souverain des ancêtres » : il reconnaît le chemin qui mène à l'au-delà. C'est le chemin que prendront désormais les morts pour aller au « monde » (*loka*) ou au « royaume » (*rājya*) de Yama. Sa mort n'est pas une disparition. C'est une inauguration.

Ces deux événements impliquent en effet qu'à la suite de la mort de Yama se soit formée une classe d'êtres, les mortels, la race des hommes : bien que la mort frappe tous les vivants, seuls les hommes (entendons : les membres du genre humain) sont des mortels, seuls les hommes deviennent des ancêtres (des « Pères » : terme générique qui englobe les femmes devenues « ancêtres » et ayant donc le titre de « Mères »)²². Ici encore, c'est à sa naissance solaire, comme on le verra plus loin, qu'il doit cette affinité particulière avec la race des hommes qui le prédestine à la fonder et à régner sur elle. Cela étant, cet autre événement que serait la création ou du moins l'apparition de l'humanité n'est pas consigné comme tel et donc ne fait pas partie des exploits de Yama. Cet événement nous échappe et se déduit plutôt de ce qui nous est dit du statut respectif des dieux et des hommes et du rôle dévolu à Yama dans l'agencement de ces statuts. Une chose est claire : l'ordre du monde implique qu'il y ait des hommes qui offrent des sacrifices aux dieux. L'humanité sacrificante est faite de générations successives. Mortels par définition, les hommes ont accès à deux formes, solidaires, d'immortalité : ils se prolongent ici-bas dans leur progéniture ; ils vivent en personne dans le monde où Yama les attend après avoir tracé le chemin qui y conduit : mais ils n'y accèdent que pour être Pères ; il faut donc qu'ils aient des fils qualifiés pour exécuter les rites funéraires qui seuls rendent possible la transformation des défunts en ancêtres. C'est de cette machinerie que Yama a la charge : les descendance sont un « tissu (*tantu*) qui se tisse sur le métier (*paridhi*) tendu (*tata*) par Yama » (RS VII 33,9 et 12). Désormais donc il y aura des mortels, promis à devenir Pères une fois que la mort en eux se sera réalisée. S'il ne procréé pas lui-même, il est celui par qui les générations ont une descendance (*Bṛhad-Devatā* II 48). Que Yama soit le souverain des Pères ne doit pas nous faire perdre de vue qu'il est aussi le dieu de la mort, associé ou identi-

fié à la mort même. On le voit constamment dans les textes de l'hindouisme épique et purânique, mais il en est ainsi déjà dans le Veda. Voici les textes, qu'il faut s'efforcer de tenir ensemble :

- *Rk-Samhitā* X 14,1 :

Celui qui jusqu'au bout a suivi les grands fleuves²³,
Celui qui pour beaucoup reconnu le chemin,
Qui, fils de Vivasvant, a rassemblé les hommes,
Le roi Yama, honore-le de l'oblation.

Variante *Atharva-Samhitā* VI 28,3 pour le dernier vers :

A Yama... à [lui qui est] la mort, hommage.

- *Atharva-Samhitā* XVIII 3,13 :

Celui-là qui mourut – le premier des mortels –
Celui qui le premier s'en alla vers ce monde,
Le fils de Vivasvant, le rassembleur des hommes,
Le roi Yama, par votre offrande servez-le.

A quoi il faut ajouter une strophe obscure mais cruciale, dont voici une traduction possible :

- *Rk-Samhitā* X 13,4 :

Aux dieux il a préféré la mort.
A la progéniture il n'a pas préféré l'immortalité.
Les dieux ont fait du voyant Bṛhaspati leur sacrifice.
Yama a laissé son corps bien-aimé [se perpétuer].

Je reprends pour les deux premiers vers l'interprétation proposée par Geldner dans une note à sa traduction. Le texte est ainsi fait que l'on peut comprendre aussi (c'est cette deuxième interprétation que Geldner retient dans le corps de sa traduction) :

Pour le bien des dieux il a choisi [pour lui] la mort.
Pour le bien de la progéniture il n'a pas choisi [pour lui] l'immortalité...

Dans ces deux lectures, il est supposé que Yama, mentionné au vers 4 seulement, est aussi le sujet des verbes des vers 1 et 2. De toute manière, quelle que soit la syntaxe des compléments « dieux » et « progéniture », nous comprenons que Yama s'est mis lui-même, avec les générations humaines, dans la non-immortalité et qu'il s'est mis à l'écart des (autres) dieux. Il n'en est pas moins dieu, constamment désigné comme tel dans la prose védique, et les hommes n'en aspirent pas moins à une forme de survie qui doit leur venir de Yama. Comment comprendre le vers 4 ? Selon Geldner, Yama fait en sorte que son corps subsiste, se prolonge par la procréation. Autrement dit, Yama, renonçant à l'immortalité, devient procréateur : les générations successives sont sa lignée. Cette interprétation serait convaincante si nous avions quelque indication sur la façon dont Yama s'y est pris pour donner naissance à cette lignée. Mais Geldner indique aussi en note que le verbe *pra-ric*, traduit par « laisser », signifie aussi (et plus souvent) « laisser en réserve ». Si on s'en tient à cette acception de *pra-ric*, on comprend ce qu'a été la mort de Yama : il s'est séparé, le temps de passer par la mort, de son « corps bien-aimé », de son corps d'immortel. Il s'est fait mortel afin d'instituer les conditions de vie et de survie des générations de mortels. Mais l'immortalité de type divin est, en théorie, incompatible avec la procréation, laquelle est indispensable à cette vie au-delà de la mort accordée aux ancêtres. La partition entre immortels sans procréation et procréateurs sans immortalité est enseignée dans un texte de la prose védique où il est dit que les dieux ont gagné la splendeur souveraine et qu'ils seront purs, mais qu'ils ont scindé le monde et qu'ils n'auront pas de progéniture (KS VIII 4)²⁴.

L'ambiguïté de l'action de Yama – il impose la mort et en même temps donne accès à l'au-delà de la mort – est en accord avec l'ambiguïté de sa nature²⁵. C'est en tant que dieu qu'il est la mort, et en tant que « premier des mortels » qu'il guide les défunts vers le lieu où ils pourront « vivre » comme ancêtres. En vérité, mais c'est là un autre registre de la pensée védique, il est constamment affirmé que les hommes qui offrent correctement les sacrifices aux dieux au cours de leur vie se préparent dans le ciel (*svarga*) un espace, ou un monde (*loka*) qu'ils viendront

RÉALISATION : PAO ÉDITIONS DU SEUIL
IMPRESSION : NORMANDIE ROTO IMPRESSION S.A. À LONRAI
DÉPÔT LÉGAL : AVRIL 2002. N° 21848 (02-0000)

Extrait de la publication