

JOURNAL ASIATIQUE

PÉRIODIQUE SEMESTRIEL

TOME 296

2008

NUMÉRO 1

IN MEMORIAM

Pierre-Bernard LAFONT (1926-2008)
par NGUYÊN THÊ ANH, Paris

ARTICLES

Johannes BRONKHORST, Lausanne
Is there correlative thought in Indian philosophy?

•

Alexandre PAPAS, Paris
*Fonctionnaires des frontières dans l'empire mandchou:
les beg musulmans du Turkestan oriental (1759-1864)*

•

Éric PIRART, Liège
Les épouses de Zoroastre et le Dēn Yašt

•

Philippe SWENNEN, Liège
*Réflexions sur la consécration du sacrifiant védique
dans l'offrande de Soma*

•

Saveros POU, Paris
Emprunts lexicaux khmer-moyens au monde indo-persan

COMPTES RENDUS

Ouvrages de Harry FALK, Sheldon POLLOCK et Sonya RHIE QUINTANILLA
par Gérard FUSSMAN, Paris

PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

AVEC LE CONCOURS

DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

RÉFLEXIONS SUR LA CONSÉCRATION DU SACRIFIANT VÉDIQUE DANS L'OFFRANDE DE *SOMA*

PAR

PHILIPPE SWENNEN*

§1. Les premières études fondées sur une approche scientifique des rituels religieux décrits dans les textes anciens datent de la fin du 19^{ème} siècle. Elles voient le jour précisément en 1890, année de la parution d'ouvrages appréhendant pour la première fois le commentaire des religions juive et grecque classique du point de vue des pratiques sacrificielles. *The Golden Bough* de James George Frazer est resté le plus célèbre d'entre eux, mais le plus novateur pour l'époque était *Lectures on the Religion of the Semites*, de W. Robertson Smith. Aucun de ces livres ne prend en compte les pratiques rituelles de l'Inde védique. Toutefois, la linguistique comparée des langues indo-européennes est déjà assez développée pour que l'antériorité chronologique de la langue sanscrite sur tous les autres parlés de cette famille soit connue de chacun, à une époque où le hittite reste à découvrir. Désireux de vérifier l'exactitude des théories émises par l'école évolutionniste, le sociologue français Marcel Mauss se tourna donc, avec l'aide de l'indianiste Sylvain Lévi, vers l'étude des rites védiques, afin d'examiner un témoignage aussi ancien et authentique que possible. De cette rencontre résulteront deux ouvrages fondateurs: Sylvain Lévi publie *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas* en 1898, et Marcel Mauss (en collaboration avec Henri Hubert) *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* en 1899, ce dernier ouvrage constituant la première tentative d'analyse structurale des cérémonies religieuses. À partir de cette date, la ritualistique védique occupera une place centrale dans la théorie de l'analyse des cérémonies rituelles, de même que dans l'étude des religions indo-européennes anciennes. C'est ainsi que le culte du feu ou encore le sacrifice du cheval,

* Université de Liège.

tels qu'ils apparaissent dans la plus vieille religion indienne (où tous deux avaient été étudiés avec soin par Paul-Émile Dumont), exerceront une influence profonde sur la théorie de la tri-fonctionnalité émise par Georges Dumézil.

§2. Depuis cette époque, le commentaire des nombreuses cérémonies cultuelles, notamment sacrificielles, attestées par les textes védiques oscille entre l'analyse structurale et l'analyse philologique. La première est surtout sensible à la structure de la cérémonie, c'est-à-dire à l'ordre dans lequel les opérations cultuelles se déroulent et à la syntaxe qui se dégage de cette succession. La seconde porte davantage son attention sur les textes récités durant les cérémonies, sur le contenu de ceux-ci, mais aussi sur la valeur symbolique des opérations accomplies simultanément à ces récitations. D'une façon générale, la première démarche est privilégiée par les anthropologues et les sociologues, la seconde par des linguistes et des philologues spécialisés dans la branche indo-iranienne du groupe indo-européen.

§3. Au cours des vingt dernières années, l'analyse structurale, que je me refuse à qualifier de «structuraliste» en raison de ses faibles affinités avec la pensée de Claude Lévi-Strauss, a été dominée par les travaux de Frits Staal. Il n'est pas exagéré de dire que pour Staal, tout ce que peuvent nous enseigner les rituels religieux anciens se dégage de leur structure. Sa démarche consiste à privilégier la perception du rituel en tant qu'action. Ce sont les actes que l'on compare, les paroles qui les accompagnent étant jugées secondaires, surtout si elles ne permettent même pas de justifier les actes sacrés. Hubert et Mauss n'ont apparemment pas pris position sur la question du rôle tenu par la parole au cours des sacrifices. Leur opinion implicite est pourtant claire: en choisissant la comparaison entre deux groupes linguistiquement distincts, le védique et l'hébraïque, ils affirment qu'une méthodologie indifférente à la théorie linguistique est apte à générer une compréhension globale du mécanisme sacrificiel. C'est en tout cas de cette façon que leur essai a été compris et durci par Frits Staal. Tout au long des nombreux articles relatifs au sacrifice védique et à la logique rituelle synthétisés dans *Rules Without Meaning* (New York 1989), lui-même résumé en français sous le titre *Jouer avec le feu* (Paris 1990), Staal a progressivement affirmé l'intelligibilité

du rituel religieux par le seul examen syntaxique de la structure complexe constituant le sacrifice. À ses yeux, un rituel est une suite d'opérations matérielles constituant une structure, c'est-à-dire l'organisation hiérarchisée d'un ensemble d'unités minimales utilisables dans différents énoncés. On retrouve là l'influence de Hubert et Mauss.

§4. Cependant, contrairement à ceux-ci, Staal ne croit pas que la structure soit porteuse d'une signification. Il semble entendre par là deux choses qu'il ne développe pas dans des proportions égales. La première est que le rituel est dénué de sens en ce qu'il ne manifeste pas d'intention consciente ou d'objectif. Il est la perpétuation de structures comportementales héritées des temps préhistoriques, associant des actions à des sons inarticulés. Sur ce point, Staal aime risquer certains parallèles. L'action rituelle est structurée de la même façon que le sont certains chants d'oiseaux élaborés (1990, 92 sq.) ou même les combats nuptiaux des grands iguanes marins (1990, 91). De tels exemples ont cependant peu de rapports avec l'objet étudié: le sacrifice védique. On ne voit pas très bien ce que les iguanes marins ont à nous apprendre sur les structures comportementales perpétuées par les prêtres indiens. En outre, la prise à témoin d'exemples si lointains ne respecte pas la définition éthologique du phénomène de ritualisation dans le règne animal. Celui-ci consiste dans la «naissance d'un nouveau mouvement instinctif dont la forme imite celle d'un mode de comportement variable, causé par plusieurs impulsions» (Lorenz 1977, 67). Outre le fait qu'il est par nature fondamentalement instinctif, le comportement ritualisé a une raison d'être originelle identifiable. Jouet de diverses impulsions contradictoires, il évolue et se trouve affecté à une nouvelle tâche dont la signification est elle aussi identifiable. Lorenz prend pour exemples certaines séquences comportementales attestées par diverses sous-espèces de canes. Il démontre comment l'attitude agressive d'une cane de tadorne d'Europe placée dans une situation conflictuelle par la présence d'un individu rival a progressivement évolué au cours de la phylogénèse, au point que le schéma comportemental analogue chez le canard colvert est devenu une cérémonie nuptiale (*op. cit.* 62-69). À travers cet authentique exercice de philologie des comportements, Lorenz montre donc que la ritualisation consiste en une évolution structurale d'un comportement

initial impliquant la modification de sa signification première. Le postulat selon lequel les rituels religieux sont la perpétuation civilisée d'anciens comportements dénués d'objectif identifiable est donc dépourvu de fondement. Si les cérémonies religieuses sont l'illustration d'un phénomène de ritualisation, elles ont forcément une signification double: celle que revêtait le rituel originel d'une part, celle qui est affirmée synchroniquement par chaque étape de la réinterprétation d'autre part.

§5. Par ailleurs, Staal affirme à plusieurs reprises que le rituel n'a pas de signification, au sens où il n'a pas de signifié. Sur le plan linguistique, ceci implique deux choses. En premier lieu, le rituel est dénué de signifié parce qu'il est fondamentalement antérieur à l'émergence du langage articulé. Pour Staal, les humains ont commencé à procéder à des cérémonies rituelles complexes avant même de commencer à parler. Ils émettaient déjà des sons, notamment des mélodies, ce qui expliquerait pourquoi les cultes religieux sont en général accompagnés de chants. L'homme ne se serait doté qu'ultérieurement du langage articulé, lequel se serait greffé sur les structures rituelles en adoptant les conventions structurales, ce que Staal qualifie de syntaxe. Il considère en effet que les cérémonies rituelles constituent dès le début, c'est-à-dire avant même le développement du langage articulé, des structures hiérarchisées où des unités minimales s'organisent en fonction d'une syntaxe. Les animaux ont des rituels mais pas de langage. Or les rituels sont structurés et hiérarchisés. Si le langage humain l'est aussi, c'est qu'il s'est donc inspiré des règles rituelles (1979, 19-21; 1984, 415-421; 1985, 549-558; 1989, 85 sqq.). Ce raisonnement a deux défauts graves. Le premier est de ne fonctionner que par analogie, en plaçant sous la même étiquette de «rituel» des comportements humains et animaux très différents les uns des autres. Pour étayer ses opinions, Staal aurait besoin d'exemples plus nombreux, illustrant mieux les rapports entre langage et rituel, notamment au sein des divers groupes linguistiques, identifiables entre autres par la grande variabilité des règles syntaxiques. Il reste en effet impossible de démontrer ce qu'était la structure primitive d'éventuels rituels religieux, et partant quel aurait pu être son impact sur l'apparition du langage articulé. Le second défaut est de recourir précisément aux outils forgés par les linguistes pour les détourner de leur fonction. Comme l'a

rappelé Penner (1985, 1-14), la syntaxe d'un énoncé repose sur la sémantique, car c'est le sens de chaque mot qui permet d'analyser les rapports des différents mots entre eux ainsi que leur hiérarchisation. Le sens d'un mot n'est pas limité à la désignation d'un objet, d'un acte ou d'une qualité. La sémantique concerne aussi les suffixes, qui permettent par exemple de distinguer les noms des verbes, ou les désinences, qui prouvent que tel adjectif est accordé à tel nom et que tel nom est sujet ou objet de tel verbe. Sémantique et syntaxe sont indissociables l'une de l'autre. La syntaxe n'a pas pour but ultime de structurer un énoncé au hasard, mais de le faire en lui donnant du sens. Plutôt que de contester cette évidence, Staal aurait plutôt dû se doter d'outils nouveaux.

§6. Affirmer que le rituel n'a pas de signifié consiste à dire que les mots qui en accompagnent le déroulement n'ont aucune importance pour sa bonne compréhension. Fidèle à sa doctrine de l'antériorité des actes sur les paroles, Staal conclut que ces dernières ne méritent pas d'attention particulière. Reposant sur le modèle du sacrifice, cette affirmation contient cette fois une grossière erreur d'appréciation sur le plan anthropologique. Fondées entièrement sur l'oralité, la culture védique et, en amont, l'ensemble des cultures anciennes de l'aire indo-européenne (pour s'en tenir à cette seule civilisation) ne connaissaient rien de plus sacré que la parole. Le contenu et l'organisation des Védas en apportent la preuve. Les actes rituels étudiés par Staal sont décrits avec grand soin par les très directifs *śrautasūtras* (pour les rites publics) et *gṛhyasūtras* (pour les rites privés). Or, il est parfaitement connu que ces textes ne sont pas les plus anciens documents indiens. L'état le plus archaïque du sanscrit védique est représenté par des collections (*saṃhitā*) d'hymnes poétiques ou de formules magiques. Lorsqu'il déclare que les *śrautasūtras*, qui n'énoncent que des actes, décrivent des structures antérieures à l'apparition des hymnes et des formules, Staal se réfugie dans une pétition de principe indémontrable. La seule chose certaine est que les textes représentent une évolution des mentalités religieuses et des pratiques culturelles. Nous savons peu de choses des sacrifices contemporains de la composition des poésies compilées dans le Rig Véda. Nous savons en revanche que les *śrautasūtras* ne sont pas tous aussi vieux les uns que les autres. Il est donc possible de relever de nombreuses différences entre

les plus anciens (par exemple celui de Baudhayāna) et d'autres plus récents (comme Āpastamba). Or, ces évolutions concernent l'action autant que la parole, témoignant du caractère conscient et délibéré des réformes relatives à la structure de l'action rituelle védique. Certains auteurs, comme Heesterman et ses élèves, se sont même fait une spécialité de la description des tendances générales de ces changements.

§7. De tous les spécialistes de la religion védique, J.C. Heesterman est sans aucun doute celui qui a versé la contribution la plus fouillée à l'étude des cultes védiques. La presque intégralité de ses publications consiste à étudier des cérémonies pour en extraire le sens authentique en cherchant dans les textes ce qui trahit leur évolution. Il est donc le meilleur connaisseur de l'histoire et de la proto-histoire des rituels védiques. Si sa démarche s'appuie volontiers sur des analyses structurales, celles-ci ont toujours pour but la recherche d'un sens authentique ou originel. Heesterman commence toujours une recherche par une description soigneuse de la cérémonie telle qu'elle est présentée par les brāhmaṇas et les śrautasūtras. Il recherche alors dans les arguments des brāhmaṇas et la structure du culte décrit par le śrautasūtras les incohérences, les contradictions, les motifs d'étonnement, bref tout ce qui dans le rite paraît paradoxal par rapport au but poursuivi à travers la cérémonie. Après avoir relevé toutes ces anomalies, il cherche à décrire le sens des actes cérémoniels attestés, sans trop prendre en compte les arguments des brāhmaṇas, ou en ne les invoquant qu'au second degré, c'est-à-dire lorsqu'ils se trahissent, notamment par l'inanité de leurs explications. Il en arrive ainsi à restaurer ce qu'il considère comme le sens profond du culte. Ainsi ne peut-on manquer d'être frappé par l'abondance des références aux têtes de victimes sacrificielles émaillant les textes védiques, en particulier lors de descriptions de l'autel en forme d'oiseau destiné au culte d'*agnicayana*. Pourtant, les brāhmaṇas et les śrautasūtras ne décrivent pas des décapitations de victimes sacrificielles, mais des suffocations. Comment l'expliquer? C'est sans doute que l'état archaïque des pratiques sacrificielles consistait bien à décapiter le bétail immolé. Mais la violence de cet acte a finalement rebuté, d'autant qu'il s'inscrivait dans un contexte violent et belliqueux (il faut une tête d'homme probablement ramenée de combats intertribaux) que les cultes de type

śrautasūtra ont voulu réinterpréter et réorienter vers une pratique fortement rationalisée, projetant le culte sur un plan symbolique (1967, 22-43).

§8. Sa conclusion globale est que les cérémonies védiques contenaient originellement une forte dimension guerrière. Sous les apparences de coutumes hospitalières, le sacrifice opposait en réalité deux clans. Il s'agissait de se répartir les gains du sacrifice. Conventionnellement, l'invité remportait l'enjeu, mais provoquait chez son hôte un manque que celui-ci chercherait à compenser par une cérémonie inverse, et ainsi de suite. Il s'agissait d'une mécanique un peu folle qui n'avait pas de fin et ne dégagait jamais de vainqueur définitif. La stabilisation géographique des populations indo-aryennes, leur organisation sociale plus complexe, l'émergence d'une classe sacerdotale spécialisée et l'évolution des mentalités ont favorisé l'avènement d'un rituel entièrement neuf, dégagé des simulacres de razzias. Beaucoup plus procédural, il devint prétexte à la représentation de conceptions nouvelles. En particulier, la cérémonie d'hospitalité fut abandonnée par expulsion du camp invité et le culte devint interne à un corps social qui offrait sacrifices et libations aux dieux. C'est ainsi que des cérémonies autrefois fondées sur l'action et la guerre reposèrent de plus en plus sur la parole et le développement raffiné des structures sacrificielles servant de creuset à toutes les homologues possibles et imaginables (1983 sqq., 1984 sqq., puis synthèse d'ensemble en 1993).

§9. Cette contribution très riche a pour lacune de ne comporter pratiquement aucune tentative de comparatisme indo-iranien avant 1993, où les réflexions proposées (en particulier 83-85 et 87-90) s'appuient sur un état du dossier ne correspondant plus guère au développement actuel des études avestiques. Or, si les théories d'Heesterman sont correctes, elles doivent être transposables au monde iranien, puisque Indiens et Iraniens sont les deux branches principales de l'ancien groupe ārya. Il est permis de supposer que cet état belliqueux des rites est connu de l'Iran ancien, qui aurait évolué dans une direction plus ou moins analogue. Or Jean Kellens est arrivé à la conclusion contraire de celle d'Heesterman dans *Le Panthéon de l'Avesta Ancien*. Pour lui, il ressort d'une analyse serrée du corpus gāthique que les pratiquants du rituel ne se sont inventé

d'adversaires que pour donner sens à leurs spéculations religieuses dualistes. Cette situation conflictuelle est de pure façade, ne témoigne pas d'une tension réelle entre plusieurs clans, mais vise simplement à donner aux cérémonies une justification: l'adoration des dieux diurnes ne serait pas nécessaire si ces derniers n'avaient besoin du sacrifice offert par les humains pour vaincre l'hostilité des forces nocturnes et ténébreuses. Et les hommes de l'Avesta n'auraient pas de si grand prix aux yeux des dieux s'ils n'avaient les moyens de manifester leur supériorité en choisissant ces mêmes dieux diurnes pour bénéficiaires du culte. Au fond, les démons ne sont là que pour être victimes du tri rituel et leurs dévots sont impalpables (1994, 59-86). Il y a donc une incompatibilité théorique à résoudre entre les théories de Heesterman et de Kellens.

§10. À vrai dire, cette situation n'est pas surprenante. Heesterman a le très grand mérite d'avoir su mettre au point une méthodologie d'analyse des rites védiques raffinée, permettant notamment de suggérer la nature de l'évolution des cultes malgré le dogme brahmanique de leur caractère éternel. Si sa contribution est plus importante que celle de Staal, c'est bien parce qu'elle nous permet d'arracher aux textes les bribes d'une histoire des représentations védiques. Sans cela, nous resterions incapables d'exploiter les données védiques dans une démarche comparative. Toutefois, si Heesterman arrive de la sorte à identifier certaines pratiques archaïques, esquissant ainsi les grandes lignes de leur évolution ultérieure, et s'il parvient ensuite à identifier certains fossiles de la vie sociale et institutionnelle des auteurs des Védas, il ne convainc pas pleinement lorsqu'il tente d'organiser ses conquêtes en une synthèse relative aux origines et à l'évolution des sacrifices védiques.

§11. Il y a à cela au moins deux raisons importantes. La première est que les analyses de Heesterman laissent le Rig Veda de côté. La plus ancienne des collections védiques n'est jamais invoquée pour valider la lecture d'un passage des śrautasūtras, avec cette conséquence que l'on ne parvient pas à situer dans le temps l'état belliqueux des rituels: avant ou après la composition des hymnes du Rig Veda? La deuxième objection résulte en partie du silence de la première: les textes ne disent jamais explicitement ce que Heesterman croit y trouver. Les origines du

sacrifice, et plus généralement celles de l'harmonie cosmique, sont certes fondées sur divers prototypes de conflits mythologiques opposant tantôt Indra à Vṛtra (c'est sans doute la version la plus ancienne), tantôt les *deva* aux *asura*. Mais que le sacrifice ait été une rationalisation de la violence et une sorte de substitut à la guerre ou aux razzias, cela, les textes ne le disent pas. En réalité, les sacrifices apparaissent plutôt comme des réinterprétations de pratiques ancestrales diverses liées d'une part à un mode de vie semi-nomade, ce qui explique l'importance des rites d'hospitalité et des thèmes relatifs à la propriété du bétail et au droit de pâture, d'autre part à un intérêt extrême pour les cycles naturels, qui servira ensuite à charpenter l'organisation cyclique des cultes classiques de la période brahmanique. À lire les textes, il est impossible d'affirmer avec certitude que la dimension conflictuelle de certaines pratiques, que ce soit lors d'immolations ou de compétitions, n'était pas simplement simulée. J'avoue en particulier n'avoir jamais réussi à comprendre pourquoi un rituel d'hospitalité, donc de bienvenue, aurait été fondé sur la violence.

§12. Selon toute probabilité, les sacrifices ne se sont d'ailleurs pas organisés autour d'une origine unique et d'une cause unique. Il s'agit d'une rationalisation progressive de coutumes variées, poursuivant des objectifs divers à travers des supports identiques, comme les compétitions et les festins, lesquels étaient l'arrière-plan plutôt que la base d'une structure ou d'une syntaxe. Que ce soit chez Staal, à travers l'origine éthologique, ou chez Heesterman, à travers l'origine guerrière, on éprouve d'emblée un scepticisme à voir le témoignage védique embriqué sous les couleurs d'une théorie générale manifestement importée et puisée à d'autres travaux et d'autres hypothèses. On sent chez Staal la forte influence de Lorenz (pour la dimension éthologique des pratiques rituelles, où l'on relève une confusion entre «rite» et «ritualisation», deux concepts pourtant très différents) et de Chomsky (sur la question syntaxique), chez Heesterman celle des nombreux ouvrages relatifs à la relation entre sacré et violence (en particulier ceux de René Girard et de Walter Burkert). Cette situation est frustrante parce que le corpus textuel védique n'est pas exploité pour lui-même, mais mis au service d'une hypothèse occidentale moderne qui lui est étrangère. Les progrès accomplis

restent donc superficiels, car les textes ne sont pas lus dans le but de dégager leur véritable originalité. Il n'émerge pas d'anthropologie védique spécifique, ce qui empêche d'isoler la contribution particulière que l'Inde ancienne pourrait verser à l'anthropologie culturelle générale. En ce sens, les travaux de Staal et Heesterman sont bien les descendants de ceux de Hubert et Mauss, qui cherchent d'emblée à exploiter les textes védiques pour examiner des catégories intellectuelles occidentales.

§13. Par le présent article, je voudrais plutôt tenter de reprendre la perspective adoptée par Sylvain Lévi dans *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, en cherchant à comprendre les opérations cultuelles védiques à la lumière des justifications qu'en donnent les brāhmaṇas. Il est en effet stérile de se cantonner dans une attitude qui consisterait à dire que ces derniers sont dépourvus de sens ou de fondement pour la bonne compréhension des sacrifices indiens archaïques. Si tel était le cas, on ne comprend pas pourquoi les brahmanes se seraient donné autant de mal pour les compiler et les transmettre durant des générations. Les brāhmaṇas sont au contraire indispensables pour espérer atteindre le cœur du sens des sacrifices, parce qu'ils représentent un effort considérable de systématisation des opinions émises sur ces questions à l'époque où elles faisaient justement débat, c'est-à-dire celle où leur sens était vivant. Cet effort ne s'est pas du tout fait par hasard, mais bien avec le souci pour les diverses écoles en présence de réfléchir sur une base solide définie par la tradition. Cette dernière est aisément reconnaissable par le truchement de passages parallèles précisément identifiables. En choisissant pour objet d'étude des brefs récits mythologiques bien attestés dans l'ensemble du corpus des brāhmaṇas, Stephanie Jamison a démontré que ces narrations s'appuient sur une tradition formulaire contraignante, matérialisée par le recours à une phrase initiale presque immuable (1997, 127-138, qui préparait en fait un développement plus approfondi, *The Ravenous Hyenas and the Wounded Sun*, paru dès 1991). Ces brèves phrases-clés sont essentielles parce que leurs similitudes témoignent de leur caractère hérité, c'est-à-dire antérieur à la division en grandes écoles (*sākhā*), et par conséquent de leur fidélité à une tradition antérieure.

«For, if we have incipits of myths in identical form agreeing across Śākhā boundaries, then the myth (or some of it) must have already existed, not merely as some vague kernel plot, but in a precise verbal form, before the division into Śākhās, and at least the parts that show verbal agreement cannot be accused of being secondarily ritualized.» (1997, 127)

Tout l'enjeu sera de démontrer que ce principe ne vaut pas uniquement pour des narrations portant sur la mythologie, mais aussi pour des formules en prose fondant des interprétations symboliques du culte communes à toutes les écoles.

§14. Soucieux de vérifier s'il est possible d'utiliser les brāhmaṇas pour en extraire une analyse anthropologique plausible des cultes qu'ils commentent, je me contenterai de prendre tel ou tel exemple simple, afin de respecter les limites raisonnables d'un article. Mon terrain d'investigation sera le début de la cérémonie d'*agniṣṭoma*, c'est-à-dire l'offrande classique de *soma*, la liqueur divine qu'il était d'usage d'offrir aux dieux dès la période indo-iranienne commune. Ce choix repose sur quelques considérations techniques que je me dois d'assumer. La première est méthodologique. Si ce culte m'attire plus que d'autres, c'est en raison de son caractère archaïque et de la certitude dans laquelle nous sommes qu'il est l'héritier d'une cérémonie commune aux Āryas avant leur division en une branche indienne et une iranienne. Bref, c'est parce qu'il me permet de pratiquer la méthode comparative, et ce d'autant mieux que des remarques récentes émanant d'Oberlies (1998, 141-164), de Kellens (2003, 815 sqq.) ou de Pirart (2004, 44-55) me facilitent la tâche. D'autre part, je n'ai pas besoin de rappeler que l'*agniṣṭoma* a fait l'objet d'une description minutieuse par Caland et Henry, il y a plus d'un siècle déjà, tout au long d'un ouvrage qui est un classique de notre discipline, *L'Agniṣṭoma, description complète de la forme normale de sacrifice de Soma dans le culte védique*. Notons que dès la parution du premier tome de cet ouvrage, Marcel Mauss regrettait que les commentaires des brāhmaṇas ne soient pas joints à la description des opérations successives du rite décrit par les śrautasūtras (1968, 43 sq.). On sait que ce vide reste à combler, mais il n'en demeure pas moins que le contenu de l'action proprement dite étant déjà décrit avec la plus fine précision, je n'ai plus besoin de m'y

attarder et pourrai me contenter de renvoyer à la synthèse de Caland et Henry.

§15. Commençons par brièvement planter le décor. À époque védique, les Indiens ne connaissent pas de temples. Lorsqu'ils souhaitent organiser un culte public, c'est-à-dire hors du foyer familial du patron de la cérémonie, il leur faut en premier lieu délimiter une aire sacrificielle, qui accueillera les rites avant d'être purement et simplement abandonnée une fois le service achevé. Le type de terrain convenant à cette installation temporaire est décrit à plusieurs reprises par les textes. Il doit se trouver sur une éminence, ou du moins en un point où il n'est dominé par aucune autre portion proche du terrain choisi. En effet, le propos du sacrifice étant de se rapprocher des dieux en organisant pour eux une cérémonie d'hospitalité, il convient que l'aire de bienvenue soit aussi proche que possible des dieux. En outre, si cette aire était dominée par un sol plus élevé, il serait possible à un autre sacrifiant de s'installer sur ce sol plus proche d'eux, ruinant du même coup le sacrifice situé en contrebas, donc plus loin du ciel. L'emplacement doit également être plan et solide, c'est-à-dire que le sol doit être homogène et dépourvu de défauts tels que trous, fosses ou crevasses. Il est souhaitable que le sol soit incliné vers l'est, le nord ou le nord-est. L'idée est que l'aire sacrificielle doit être inclinée vers le monde des dieux (à l'est), par opposition au monde des démons (à l'ouest), ainsi que vers le monde des hommes (au nord), par opposition à celui des morts, qui se trouve traditionnellement au sud (Caland et Henry 1904, §8-9).

§16. Par ailleurs, il est décisif de ne pas laisser à l'est de l'aire un espace suffisant pour qu'y soit installée une autre aire. En effet, si un autre sacrifiant venait y organiser son propre culte, il intercepterait la faveur divine, comme le ferait le sacrifiant occupant un terrain surélevé. En outre, il faut que cette aire se trouve à proximité d'un cours d'eau et d'une pièce d'eau stagnante. Ceci dit, cet ensemble de prescriptions normatives et symboliques est contesté dès les brāhmaṇa. Certaines voix s'élèvent pour objecter que la terre entière est une aire sacrificielle appropriée, pour peu que le sacrifice y soit exécuté par une équipe de prêtres compétents. Quoi qu'il en soit, c'est sur ce sol que sont délimités

les espaces du culte et que sont érigés les huttes et foyers indispensables. Je prends à témoin de ce résumé le Śatapatha Brāhmaṇa, dans la version Mādhyandina:

Om | devayájanam joṣayante | sá yád evá várṣiṣṭhaṃ syāt táj joṣayeran yád anyád bhúmer mabhíśáyītáto vái devá dívam upódakrāman deván vá'eṣá upókrāmati yó díkṣate sá sádeve devayájane yajate sá yád dhānyád bhúmer abhiśáyītávaratara-iva heṣṭhvá syāt tásmād yád evá várṣiṣṭhaṃ syāt tásmād yád evá várṣiṣṭhaṃ syāt táj joṣayeran ||3.1.1.1||

«Om. (Les prêtres) marquent leur agrément en faveur d'un emplacement sacrificiel. Il leur faut préférer celui qui est le plus haut, de sorte qu'il ne soit dominé à partir d'aucune autre terre. En effet, les dieux s'élevèrent à partir de là jusqu'au ciel, or celui qui se fait consacrer s'élève jusqu'aux dieux. Il sacrifie sur un emplacement sacrificiel fréquenté par les dieux. Lorsqu'il est dominé à partir d'une autre terre, il se peut qu'en sacrifiant il soit comme inférieur. Voilà pourquoi il faut que ce point soit le plus haut. Voilà pourquoi il leur faut préférer (un emplacement) qui soit le plus haut.»

tád várṣma sāt samaṃ syāt | samám sád ávibhraṃsí syād ávibhraṃsí sāt prákpravaṇaṃ syāt prácī hí devánāṃ díg átho'údakpravaṇam údīcī hí manuṣyāṇāṃ díg dakṣiṇatáḥ pratyúcchritam iva syād eṣá vái dík pitṛṇām sá yád dakṣiṇápravaṇaṃ syāt kṣipré ha yájamāno'múm lokám iyátt átho ha yájamāno jyóg jīvati tásmād dakṣiṇatáḥ pratyúcchritam iva syāt ||3.1.1.2||

«En plus d'être haut, il faut que (cet emplacement) soit plan, en plus d'être plan, qu'il soit solide, en plus d'être solide, qu'il soit incliné vers l'orient [en effet, l'orient est la région des dieux] ainsi que vers le nord [en effet, le nord est la région des hommes]. Il faut qu'il soit comme dressé contre le sud, car le sud est la région des Pères. S'il était incliné vers le sud, le sacrifiant irait immédiatement vers le monde infernal, tandis que de cette manière le sacrifiant vit longtemps. Voilà pourquoi il faut qu'il soit comme dressé contre le sud.»

ná purástād devayajanamātrám áti ricyeta | dviśántaṃ hāsya tád bhrátṛvyam abhy áti ricyate kámaṃ ha dakṣiṇatáḥ syád evám uttaratá etád dha tv evá sámṛddhaṃ devayájanaṃ yásya devayajanamātrám

paścāt pariśiṣyāte kṣipré haivainam úttarā devayajyópanamatíti nú devayájanasya ||3.1.1.3||

«Il ne faut pas qu'il reste par-devant* un espace à la mesure d'une (autre) aire sacrificielle, car ce reste tourne(ra)it au profit de l'ennemi qui veut votre perte. Ce qu'il y a de sûr, c'est que l'aire sacrificielle parfaite est celle dont un espace à la mesure d'une (autre) aire sacrificielle reste à l'ouest, car immédiatement pour celui qui est détenteur de cette aire sacrificielle 'le sacrifice le plus haut obtient la faveur (des dieux)'.»

*c'est-à-dire à l'est du terrain sacrificiel.

tád u hovāca yājñavalkyaḥ | vārṣṇyāya devayájanam jóṣayitum aima tát sātyayajñò'bravīt sárva vā iyám pṛthiví deví devayájanam yátra vā asyai kvá ca yájuṣaivá parigfhyā yājayed íti ||3.1.1.4||

«Yājñavalkya dit: 'Nous sommes venus afin de choisir une aire sacrificielle pour Vārṣṇya.' Sātyayajña répondit: ' La terre tout entière, (puisque) divine, est une aire sacrificielle. En quelque endroit de la terre (qu'on se trouve), il suffit d'enclorre (une aire) avec une formule pour pouvoir sacrifier.'»

ṛtvíjo haivá devayájanam | yé brāhmaṇāḥ śúśruvāṃso'nūcāná vidvāṃso yājáyanti saivāhvalaitán nediṣṭhamām iva manyāmaḥ'íti ||3.1.1.5||

«En effet, l'aire sacrificielle, ce sont les officiants. Là où les prêtres savants, érudits et sages procèdent au sacrifice, on ne commet pas d'erreur. Nous considérons cet endroit comme le plus proche des dieux.'»

§17. Une fois désigné l'emplacement rituel, les lieux sont organisés. On érige d'abord un spacieux hangar dont les poutres principales, orientées suivant l'axe ouest-est, expliquent le nom: *prācīnavamśa* (dont la poutre est orientée à l'est). Sous le toit de ce hangar seront installés les trois premiers foyers (*vihāra*). On commence par allumer le feu *gārhapatya*, mot que Minard traduisait par «dominical», car son nom indique qu'il est le feu du maître de maison. En effet, la maison du patron du sacrifice a pour dépendance une petite hutte où le feu familial est entretenu. C'est à ce foyer que doit être prélevé le feu qui sera allumé sur l'aire sacrificielle, au foyer *gārhapatya*. Une fois qu'il y a été allumé, ce

feu est divisé. Du côté oriental de la hutte se trouve un foyer carré, l'*āhavanīya* ou «offertoire», dans lequel sont versées les oblations liquides ou solides offertes aux dieux. Pour allumer le foyer *āhavanīya*, on prélève dans le *gārhapatya* des brandons que l'on conduit en procession jusqu'au nouveau foyer. Pour que l'installation du hangar soit complète, on installe au sud-est du feu dominical un troisième foyer de forme semi-circulaire, le *dakṣiṇāgnī*, c'est-à-dire «feu du sud» ou «feu de la main droite». On y brûle les restes des préparatifs. Sur l'axe ouest-est, juste avant le foyer offertoire, on creuse légèrement le sol, dessinant un rectangle aux côtés concaves que l'on recouvre d'un coussin d'herbes fraîchement coupées (Caland et Henry 1904, §10 et 12). C'est la *vēdi*, dont les textes disent que la forme suggère une silhouette féminine. Ici encore, ŚBM se montre très explicite:

abhīto'gnīm āṃsā'ūn nayati | yōṣā vāi vēdir vṛṣāgnīḥ parigṛhīya vāi yōṣā vṛṣāṇaṃ śete mithunām evaitāt prajānanaṃ kriyate tāsmād abhīto'gnīm āṃsā'ūn nayati ||1.2.5.15||

«(Le prêtre) trace les épaules (de l'aire) de part et d'autre du feu (*āhavanīya*). En effet, l'aire est femelle, tandis que le feu est mâle. La femelle s'étend donc en enlaçant le mâle. Ainsi (le prêtre) procède-t-il à un accouplement suivi d'un engendrement. Voilà pourquoi il trace les épaules (de l'aire) de part et d'autre du feu (*āhavanīya*).»

sā vāi paścād vārīyasī syāt | mādhye saṃhvāritā pūnaḥ purāstād urvy evām iva yōṣāṃ praśāṃsanti pṛthūsroṇir vīṃṣṭāntarāṃsā mādhye saṃgrāhyēti jūṣṭām evainām etād devébhyaḥ karoti ||1.2.5.16||

«Elle doit être large à l'ouest, plus étroite au milieu, à nouveau large à l'est, ainsi est-ce comme s'ils célébraient une femme. Il dit: 'Elle doit être prise par la taille, celle dont les hanches sont larges et les épaules caressantes en leur sein'. Ainsi la rend-il agréable aux dieux.»

§18. Ainsi était définie la *vēdi*. Le patron du sacrifice ne pouvait y faire son entrée qu'après s'être soumis à une cérémonie de consécration et de purification, la *dīkṣā*, par laquelle il manifestait ouvertement son désir d'offrir un sacrifice public. C'est de cette cérémonie, définissant l'acteur principal du culte, qu'il faut maintenant dire quelques mots pour pouvoir

enfin risquer une interprétation des fondements du sacrifice védique archaïque. Comment se déroule une *dīkṣā* pour celui qui organise un pressurage de *soma*? Une fois les trois feux installés, le sacrificiant et son épouse sortent du hangar par la porte orientale et se dirigent vers la rivière ou vers des cabines de bain en compagnie des prêtres chargés de la toilette rituelle du couple. On rase le sacrificiant, lui faisant tomber la barbe et les cheveux, et on lui coupe les ongles. Il est ensuite baigné, frotté, rincé et essuyé, après quoi on lui fait revêtir un vêtement neuf. On l'oint et on lui maquille les paupières de fard afin de lui donner un aspect luisant. On ramène alors le patron du sacrifice dans le hangar où on l'invite à prendre place au sud du foyer offertoire, le visage faisant face au nord. La toilette liturgique de l'épouse est plus simple. Elle se déroule en silence, alors que du côté de son mari chaque acte était accompagné de formules magiques. On ne lui coupe pas les cheveux, mais elle est lavée, vêtue et ointe comme son époux, avant de revenir au hangar où elle s'assoit juste au sud du foyer dominical. Selon certains textes, on procède alors à l'offrande d'un flan destiné à Agni et Viṣṇu, ainsi qu'à diverses oblations de beurre (Caland et Henry 1904, § 14 et 15).

§19. La consécration proprement dite commence au soir de cette longue journée, lorsque le prêtre *adhvaryú* remet au sacrificiant une peau d'antilope noire, une corne de cette antilope, un manteau, une ceinture, un bâton de figuier et un turban. Sur le siège du sacrificiant est étendue la peau d'antilope, nuque à l'est et poils vers le haut. Le sacrificiant y prend place, rampant précautionneusement pour monter dessus. Il s'y assoit, le visage toujours tourné vers le nord, et se ceint la taille de la ceinture qu'il noue légèrement. L'épouse aussi est revêtue de sa ceinture. L'*adhvaryú* enveloppe le sacrificiant du manteau. Il réunit au-dessus de la tête les pans du vêtement et les assujettit en nouant le turban par dessus. Il lui remet aussi la corne d'antilope, que le sacrificiant garde en main. Ce dernier reçoit enfin un bâton, après quoi il récite une ultime formule avant de s'enfermer dans le silence tout en gardant les poings fermés. L'obligation de silence dure jusqu'au lever des étoiles. On proclame alors que le sacrificiant est consacré. Les dieux sont informés à voix basse. Les humains sont informés grâce à l'un des prêtres, qui sort du hangar et annonce la nouvelle à voix haute (Caland et Henry 1904, §17 et 18).

§20. Le sacrifiant consacré devra se soumettre à une longue liste d'observances ou d'interdits. Ils consistent à lui garantir la pureté acquise afin de ne pas retomber dans le péché ou, plus généralement, dans la souillure morale ou physique. Il lui faut dire toujours la vérité, ne s'adresser qu'à certaines personnes inscrites dans le contexte cérémoniel, se passer de repas copieux ou de relations sexuelles et ainsi de suite. Il ne peut jamais sortir du hangar par la porte occidentale. D'une manière générale, il ne quitte pas le hangar et, surtout, ne passe pas la nuit dehors, sauf dans le cas de nécessités rituelles. Lorsqu'il se couche, c'est sur la peau d'antilope, au sud du foyer offertoire, la tête vers l'est. Comme il ne doit se coucher ni sur le dos ni sur le ventre et ne peut tourner le dos au feu, il ne peut donc reposer que sur le côté droit. À l'apparition des étoiles, le sacrifiant, enveloppé de la peau d'antilope, le bâton à la main, sort de la hutte par la porte du levant et libère sa voix en prononçant tout haut une formule magique. Il peut à nouveau parler, conformément aux observances et interdits qui le contraignent. C'est ainsi qu'il prononce une nouvelle formule au moment de se coucher. Il sera cependant réveillé à minuit et pourra prendre un repas léger de lait cuit et éventuellement caillé. Le sacrifiant et son épouse ne pourront en principe se nourrir que de ces repas maigres qu'ils prendront à minuit et midi. Éventuellement, ce régime sévère sera à peine atténué de bouillie de riz (Caland et Henry 1904, § 19-24).

§21. Cette consécration est celle qui ouvre le pressurage simple du *soma*, ou *agniṣtomá*, culte qui durera au total cinq jours. Il existe des variantes beaucoup plus complexes, ouvertes par des consécrationes plus rigoureuses et plus longues, qui peuvent durer plusieurs jours là où la *dīkṣā* de l' *agniṣtomá* n'en dure qu'un. Mais si la consécration du patron de cérémonies complexes peut prendre plusieurs jours, son principe est toujours le même. Elle n'est en aucune manière une simple formalité inaugurale. Elle fonde au contraire un état, celui de *dīkṣitá* «consacré», qui doit perdurer tout au long de la cérémonie. Aussi longtemps que se prolongent les opérations du culte, le sacrifiant reste revêtu des mêmes vêtements, se déplace avec la peau d'antilope et surtout dort dessus dans le hangar, au sud du feu offertoire, l' *āhavanīya*. En ce sens, les conclusions émises par Hubert et Mauss dans leur essai fondateur sur la fonction du sacrifice sont parfaitement fondées.

«L'état religieux du sacrifiant décrit donc, lui aussi, une courbe symétrique de celle que parcourt la victime. Il commence par s'élever progressivement dans la sphère du religieux, il atteint ainsi un point culminant d'où il redescend ensuite vers le profane. Ainsi, chacun des êtres et des objets qui jouent un rôle dans le sacrifice, est entraîné comme par un mouvement continu qui, de l'entrée à la sortie, se poursuit sur deux pentes opposées.» (Mauss 1968, 255)

À partir de la *dīkṣā*, le sacrifiant est coupé du réel et se trouve projeté dans un autre plan, que les auteurs de l'essai se contentaient de nommer «le sacré». Il s'agissait d'une sorte de niveau de réalité supérieur dont le sacrifiant cherchait à se rapprocher le plus possible en suivant le parcours d'une victime sacrificielle dont il ne se séparait qu'au dernier moment, celui de l'immolation. Le sacrifiant revenait alors au monde laïc, ce qui se marquait par l'abandon de la peau d'antilope et des vêtements sacrificiels, suivi d'un bain conclusif où les époux se retrouvaient, se frottant mutuellement le dos.

§22. Le sacrifice se déroule donc sur un espace soigneusement délimité, durant un temps clos. Si je ne peux ici en examiner tous les rouages, l'analyse du statut de *dīkṣitá* nous permettra peut-être de deviner le but fondamental de ce sacrifice en nous faisant comprendre l'identité de son acteur principal. Hubert et Mauss ne répondent pas à cette question: leur propos était de décrire la logique interne du sacrifice comme processus dynamique, ce qui ne les a pas amenés à s'interroger sur l'anthropologie védique sous-jacente. Ce n'est du reste pas chez les spécialistes antérieurs à Mauss que l'on peut espérer dénicher des éléments d'information qui auraient le mérite minimal de nous mettre sur une piste. Hillebrandt voyait surtout dans cette ascèse inaugurale une idéologie de l'auto-combustion sacrificielle qui l'amena à faire l'hypothèse de pratiques originelles culminant par le suicide du sacrifiant, d'où l'habitude ultérieure de brûler les cadavres.

«Die Selbstverbrennung ist das Eingehen zu einem neuen Leibe, die *Dīkṣā* beim Soma- und anderen großen Opfern symbolisiert es. Aus dem Kreise und den Anschauungen der Frommen, welche sich selbst im Feuer darbrachten, und zum Himmel und den Göttern einzugehen, ist sie in das Somaritual herübergenommen und, in ihrer ursprünglichen Bedeutung verläßt, zu einer Weihe für die zeitweilige Gemeinschaft mit den Göttern gemacht worden.» (Hillebrandt 1917, 17)

Cette idée devait rester sans lendemain, manifestement fondée sur une symbolique excessive de l'échauffement et de la combustion. Le fait que le mot védique pour «effort, ascèse», à savoir *tápas*, signifie étymologiquement «échauffement» ne suffit bien entendu pas à prouver que ce dernier allait jusqu'à la carbonisation. En outre, c'est par erreur que Hillebrandt cherchait l'étymologie du mot *dīkṣā́* du côté d'une forme désidérative de la racine *DAH* «brûler» (1917, 13). Il vaut mieux partir de *DAŚ* «honorer», effectivement construit au désidératif, avec pour sens «volonté d'honorer» (sous-entendu, les dieux par une offrande) (Minard 1956, 263 sq., voir aussi Mayrhofer, EWA I 10, 727).

Mais si Hillebrandt était allé trop loin, ses devanciers s'étaient eux arrêtés en chemin, se satisfaisant de considérations très générales marquées du sceau d'un évolutionnisme à la fois convenu et superficiel.

«Ein solcher ältestem Typus zugehöriger Zaubergebrauch aber ist die *Dīkṣā* offenbar. Sie ist zu den bei den verschiedensten Naturvölkern übereinstimmend auftretenden Riten zu stellen, welche die Herbeiführung des Verkehrs mit Göttern oder Geistern durch die Erregung ecstatischer Zustände bewecken. Die stehenden Mittel hierbei sind das beschauliche Verweilen an einem einsamen Ort, Sichabschliessen und Sichverstecken vor störenden Geistern, mancherlei Selbstpeinigung, sodann Schwitzbäder in heissen Dämpfen und vor Allem das Fasten – „der fortwährend gefüllte Magen kann keine geheimen Dinge sehen“, sagen die Zulus.» (Oldenberg 1894, 400 sq.)

Oldenberg a certes raison de remarquer que les austérités de la *dīkṣā́* ont pour but pratique d'influer sur l'état mental du sacrifiant: on pousse souvent trop loin les conséquences du formalisme sacrificiel védique, perdant de vue qu'une coutume religieuse a peu de chances de perdurer si elle ne se fonde pas sur l'impact spirituel qu'elle est susceptible de provoquer. Le constat d'Oldenberg reste néanmoins à la surface des choses, et c'est avec une légèreté aujourd'hui choquante pour le philologue que le commentaire doctrinal de la *dīkṣā́* est évacué.

«Ich lasse in der Erörterung über die *Dīkṣā* ganz die traditionelle Auffassung der Brāhmaṇatexte bei Seite, welche in ihr ein Symbol der Embryoschaft sehen; das *Avabhṛthabad* ist dann die Geburt (Ait. Br. I, 3, 22). Man begreift nicht, welchen Sinn diese Verwandlung des Opfernden während der Dauer des Opfers in einen Embryo haben soll; die betreffenden Riten passen dazu auch so mangelhaft wie möglich. Uebrigens schient

es, dass den Theologen, welche die Dīkṣā mit Sprüchen ausgestattet haben, die betreffende Auffassung noch fremd war; ich kann in den Sprüchen nichts entdecken, was auf sie hindeutete.» (Oldenberg 1894, 400 n.3)

Il est démontrable que les textes permettent de répondre à la question qu'Oldenberg se posait pour aussitôt refuser d'y répondre, condamnant du même coup toute la tradition brahmanique. Cette brève note a eu de toute évidence une importance capitale: plus personne n'essaiera de donner sens à la métaphore embryonnaire de la *dīkṣā* védique, les commentateurs les plus généreux se contentant de généralités sur la renaissance symbolique paraît-il inhérente à toute initiation. La cohérence du matériel aurait pourtant dû inciter à une plus grande curiosité.

§23. Dans *La Doctrine du Sacrifice dans les Brāhmaṇas*, Sylvain Lévi synthétise des textes lus avec Hubert et Mauss pour les aider à préparer leur essai. En donnant la priorité aux brāhmaṇa, Lévi prend enfin la peine de jeter sur les cérémonies sacrificielles le regard que portaient les praticiens eux-mêmes. Ainsi peut-on revenir sur la remarque sans pitié d'Oldenberg pour se rendre à l'évidence: la *dīkṣā* mime la gestation, la vie embryonnaire. Presque toutes les pratiques sont des symboles de conception et de naissance, note justement Sylvain Lévi. «On se couvre la tête. C'est qu'en effet celui qui se fait consacrer devient un embryon. Or les embryons sont couverts par les deux membranes de l'amnion et du chorion; et c'est pourquoi on se couvre la tête». On passe une ceinture de chanvre par-dessous le manteau. «En effet, l'amnion est par-dessous le chorion; c'est pourquoi la ceinture est par-dessous le vêtement. Tout comme Prajâpati, devenu embryon, naquit de ce sacrifice, ainsi devenu embryon il naît de ce sacrifice». À propos du hangar et de la peau d'antilope noire. «Le hangar, c'est sa matrice; la peau d'antilope noire, c'est le chorion; le vêtement, c'est l'amnion; la ceinture, c'est le cordon ombilical: celui qui fait la *dīkṣā* est un embryon». Les déplacements dans le hangar sont justifiés. «Le feu est la matrice du sacrifice; celui qui fait la *dīkṣā* est l'embryon. Or l'embryon circule à l'intérieur de la matrice. Comme le sacrificiant tantôt se déplace et tantôt se retourne, pour cette raison les embryons tantôt se déplacent et tantôt se retournent». Le consacré tient les poings fermés. «Il devient en effet embryon,

celui qui se fait consacrer; c'est pourquoi on tient les poings fermés, car les embryons tiennent les poings fermés» (Lévi 1898, 103sq.).

L'Aitareya Brāhmaṇa résume nettement les équations.

Punar vā etam ṛtvijo garbhaṃ kurvanti yaṃ dīkṣayanty adbhir abhiṣiñcanti reto vā āpaḥ saretasam evainaṃ tat kṛtvā dīkṣayanti nava-nītenābhyañjanty ājyaṃ vai devānāṃ surabhi ghṛtam manuṣyāṇām āyutam pitṛṇām navañitaṃ garbhāṇām tad yan navañitenābhyañjanti sve-naivainaṃ tad bhāgadheyena samardhayanty āñjanty enaṃ tejo vā etad akṣyor yad añjanaṃ satejasam evainaṃ tat kṛtvā dīkṣayanty ekaviṃśatyā darbhapīñjūlaiḥ pāvayanti śuddham evainaṃ tat pūtaṃ dīkṣayanti dīkṣitavimitam prapādayanti yonir vā eṣā dīkṣitasya yad dīkṣitavimitaṃ yonim evainaṃ tat svām prapādayanti tasmād dhruvād yoner āste ca carati ca tasmād dhruvād yoner garbhā dhīyante ca pra ca jāyante tasmād dīkṣitaṃ nānyatra dīkṣitavimitād ādityo' bhyudiyād vābhyastamiyād vāpi vābhyāśrāvayeyur vāsasā prorṇuvanty ulbaṃ vā etad dīkṣitasya yad vāsa ulbenaivainaṃ tat prorṇuvanti kṛṣṇājinaṃ uttaram bhavaty uttaraṃ vā ulbāj jarāyu jarāyuñainaivainaṃ tat prorṇuvanti muṣṭī kṛtvā kumāro jāyate tad yan muṣṭī kurute yajñam caiva tat sarvās ca devatā muṣṭyoḥ kurute tad āhur na pūrvadīkṣiṇaḥ saṃsavo' sti parigrhīto vā etasya yajñāḥ parigrhītā devatā naitasyārtir asty aparadīkṣiṇa eva yathā tathety unmucya kṛṣṇājinaṃ avabhyatham abhyavaiti tasmān muktā garbhā jarāyor jāyante sahaiva vāsasābhyavaiti tasmāt sahaivobena kumāro jāyate ||1.3||

«Les prêtres refont de celui qu'ils consacrent un embryon. Ils l'aspergent d'eau: l'eau est en effet la semence virile. L'ayant ainsi pourvu de semence virile, ils le consacrent. Ils l'oignent de beurre frais. En effet, le beurre fondu est pour les dieux, le beurre fondu est parfumé par les hommes, le beurre ramolli pour les ancêtres, le beurre frais pour les embryons. Lorsqu'ils l'oignent de beurre frais, ils le font prospérer largement par le truchement de sa propre part sacrificielle. Ils fardent ses yeux. Le fard est en effet la vigueur des yeux. L'ayant ainsi pourvu de vigueur, ils le consacrent. Ils le purifient avec vingt et une poignées d'herbe *darbha*. Ainsi purifié et nettoyé, ils le consacrent alors. Ils se rendent jusqu'au hangar de consécration. En effet, le hangar de consécration est

la matrice de celui qui est consacré. Ce faisant, ils l'introduisent dans sa propre matrice. Voilà pourquoi il s'assied et se meut à partir d'une matrice solide. Voilà pourquoi les embryons se fixent dans et naissent hors d'une matrice solide. Voilà pourquoi le soleil doit se lever ou passer au-dessus du consacré ne (se trouvant) nulle part hors du hangar de consacré, et pourquoi on ne l'appelle pas hors de (ce hangar). Ils le couvrent d'un vêtement. Ce vêtement est l'amnios du consacré. Ils le couvrent ainsi de l'amnios. Il y a par-dessus une peau d'antilope noire. En effet, le chorion est par-dessus l'amnios. Ils le couvrent ainsi du chorion. Il tient les poings fermés. En effet, l'embryon tient les poings fermés tant qu'il est dans le sein. L'enfant naît tenant les poings fermés. En ce qu'il tient les poings fermés, il empoigne ce faisant le sacrifice et toutes les divinités. 'Il n'est pas de pressurage pour celui qui est consacré d'abord. Le sacrifice est circonscrit par lui, les divinités sont circonscrites. Pas plus qu'à celui-ci, aucun mal n'échoit à celui qui reçoit la consécration une deuxième fois', dit-on. Après avoir dépouillé la peau d'antilope noire, il descend dans le bain. C'est pourquoi les embryons viennent au monde dépouillés du chorion. Il descend dans le bain avec son vêtement. Voilà pourquoi l'enfant naît pourvu de l'amnios.»

§24. Toutes les interprétations culturelles relevées dans les brāhmaṇas ne peuvent se vanter de la même intelligibilité et de la même cohérence, tant s'en faut. C'est du reste l'apparente difficulté à transposer ces commentaires en raisonnements intelligibles pour nous qui explique pourquoi, d'Oldenberg à Staal, on se cherche tant de bonnes raisons méthodologiques de les mépriser. Cette attitude présomptueuse perd toutefois de vue que les brāhmaṇas sont peut-être difficiles à comprendre parce que notre connaissance des Védas reste lacunaire et perfectible. À systématiquement négliger le contenu des commentaires en prose, on prend aussi le risque de passer à côté de la solution des problèmes. Lorsqu'une interprétation a la qualité et la solidité de cette métaphore embryonnaire, elle mérite à coup sûr d'être prise en compte par l'érudition occidentale. Ceci est d'autant plus vrai que, contrairement à ce qu'Oldenberg croyait pouvoir affirmer, la justification de la consécration par une métaphore de la vie embryonnaire trouve ses fondements dans la plus ancienne tradition explicative qui nous soit accessible par les textes. En effet, le passage

précité de l'Aitareya Brāhmaṇa est loin d'être le seul à identifier le consacré à un embryon. Sylvain Lévi en relève d'autres, assez nombreux, qui présentent le grand intérêt de se répartir entre diverses grandes écoles sacerdotales. Il est ainsi remarquable que le Śatapatha Brāhmaṇa emploie la même métaphore :

Mādhyandina: *áthainam śálāṃ prá pādayati | sá jaghānenāhavanīyam ety ágreṇa gārhapatyam sò' syá saṃcaró bhavaty á sutyáyai tád yád asyaiśá saṃcaró bhávaty á sutyáyā' agnír vái yónir yajñásya gárbho dīkṣitó' ntareṇa vái yóniṃ gárbhaḥ sám carati sá yát sá tátraíjati tvát pári tvád á vartate tásmād imé gárbhā éjanti tvát pári tvád á vartante tásmād asyaiśá sacaró bhavaty á sutyáyai* ||3.1.3.28||

«(L'adhvaryu) le fait entrer dans la hutte. (Le sacrificiant) va derrière l'*āhavanīya* et devant le *gārhapatya*. Cela est son chemin jusqu'au pressurage de *soma*. Si cela est son chemin jusqu'au pressurage de *soma*, c'est que le feu est la matrice du sacrifice, le consacré en est l'embryon: or l'embryon se meut dans la matrice. De même que (le sacrificiant) tourne tantôt dans un sens et tantôt dans l'autre (du feu) lorsqu'il se meut, voici que ces embryons tournent tantôt dans un sens et tantôt dans l'autre de la matrice lorsqu'ils remuent. Voilà pourquoi ce chemin est le sien jusqu'au pressurage de *soma*.»

Kāṇva: *áthainam prá pādayati | tasyántareṇāhavanīyam ca gārhapatyam ca saṃcaró bhavati sá yád asyaiśá saṃcaró bhávaty agnír vái yajñásya yónir eśá u vā átra yajñó bhavati yó dīkṣata eśá hy enaṃ tán uta eśá hy enaṃ janáyaté' ntareṇa vái yóniṃ gárbhaḥ sám carati sá yát sá tátraíjati tvát pári tvád á vartate tásmād imé gárbhā éjanti tvát pári tvád á vartante* ||4.1.3.19 ||

«(L'adhvaryu) le fait entrer (dans la hutte). Son chemin est entre l'*āhavanīya* et le *gārhapatya*. Si tel est son chemin, c'est que le feu est la matrice du sacrifice et que lui devient alors le sacrifice même. Tel en effet celui qui est consacré, car lorsqu'il est engendré, l'embryon se meut à l'intérieur de la matrice. De même que (le sacrificiant) tourne tantôt dans un sens et tantôt dans l'autre (du feu) lorsqu'il se meut, voici que ces embryons tournent tantôt dans un sens et tantôt dans l'autre de la matrice lorsqu'ils remuent.»

Mādhyandina: *té vām á rabha' íti | gárbho vā' eṣá bhavati yó dīkṣate sá chándāṃsi prá viśati tásmán nv àknāṅgulir iva bhavati nyàknāṅgulaya-iva hí gárbhāḥ* ||3.2.1.6||

«Il dit: 'Je vous touche'. Celui qui est consacré devient un embryon et pénètre les mères. Voilà pourquoi il est comme les mains fermées, car les embryons ont les mains fermées.»

Kāṇva: ... *gárbho vā' eṣá bhūtáschándāṃsi prá viśati yó dīkṣate tásmāt sámakṇāṅgulir iva bhavati sámakṇāṅgulir ivá hy ayam gárbhāḥ* ||4.2.1.3 ||

«... Devenu embryon, celui qui est consacré pénètre les mères. Voilà pourquoi il est comme les mains fermées, car un embryon a les mains fermées.»

Mādhyandina: *átha prórṇute | gárbho vā' eṣá bhavati yó dīkṣate právr̥tā vái gárbhā úlbeneva jaráyuṇeva tásmād vái prórṇute* ||3.2.1.16||

«Il se couvre alors (la tête). Celui qui se fait consacrer devient en effet un embryon. Or, les embryons sont enveloppés par l'amnios et l'enveloppe fœtale. Voilà pourquoi il se couvre (la tête).»

Kāṇva: *áthainaṃ práṛṇoti gárbho vā' eṣá bhavati yó dīkṣate právr̥ta iva vái gárbha úlbeneva tvajjaráyuṇeva tvadgarbharūpám evainaṃ tát karoti* ||4.2.1.12 ||

«(Le prêtre) lui couvre alors (la tête). Celui qui se fait consacrer devient en effet un embryon. Or, les embryons sont comme enveloppés par l'amnios et l'enveloppe fœtale. Ainsi lui donne-t-il une apparence d'embryon.»

Mādhyandina: *átha ná dīkṣitáḥ | kāṣṭhena vā nakhéna vā kaṇḍūyeta gárbho vā' eṣá bhavati yó dīkṣate yó vái gárbhasya kāṣṭhena vā nakhéna vā kaṇḍūyed ápāsyān mrityet...* ||3.2.1.31||

«En outre, que le consacré ne se gratte pas, que ce soit avec un bâton ou avec son ongle. Il est en effet un embryon celui qui se fait consacrer. Celui qui gratterait un embryon d'un bâton ou de son ongle, l'expulsant, le ferait mourir.»

Kāṇva: *sá dīkṣitó ná nasvéna ná kāṣṭhéna kaṇḍūyeta gárbho vā eṣá dīkṣate yátra vái gárbhasya nasvéna vā kāṣṭhena vā kaṇḍūyed ápa mṛtyet* ||4.2.1.22 ||

«En outre, que le consacré ne se gratte pas, que ce soit avec un bâton ou avec son ongle. Il est en effet un embryon celui qui se fait consacrer. Celui qui gratterait un embryon d'un bâton ou de son ongle, le ferait mourir accidentellement.»

Cette métaphore est également attestée par la Taittirīya Saṃhitā:

gárbho vā eṣá yád dīkṣitá úlbaṃ vásaḥ prórṇute tásmāt gárbhāḥ práṛtā jāyante || 6.1.3.2 ||

«C'est en effet un embryon que le consacré. Le vêtement (est) l'amnios. Il se couvre (la tête de ce vêtement). Voilà pourquoi les embryons naissent recouverts (de l'amnios).»

On trouve encore une variante proche dans la Maitrāyaṇi Saṃhitā:

yónir vái dīkṣitásya dīkṣitavimitám jaráyu kṛṣṇājinám úlbaṃ dīkṣitavāsó nābhir mékhalā gárbho dīkṣitáh || 3.6.7 ||

«Le hangar à consécration est la matrice du consacré. La peau d'antilope noire est la membrane fœtale. Le vêtement du consacré est l'amnios. La ceinture est la cordon ombilical. Le consacré est un embryon.»

§25. Dans ces divers passages, j'ai épaissi la typographie des formules qui expriment le point de doctrine fondamental commun à tous: le consacré est un embryon, il mime une vie fœtale intra-utérine. Si j'ai mis ces passages en exergue, c'est en raison de leur étroit parallélisme formulaire, qui nous ramène à la théorie de la formule en général, et surtout à la théorie des formules en prose étudiées par Stephanie Jamison. Nous sommes en effet fondés à appliquer à ces passages les conclusions que la sanscritiste américaine a appliquées aux deux petits mythes qu'elle avait explorés dans *The Ravenous Hyenas and the Wounded Sun*. C'est parce que ces formules énoncent un point de doctrine commun aux deux principales écoles sacerdotales investies de la description

et du commentaire de l'action cultuelle proprement dite, le Rig Veda d'une part, les Yajur Veda noir et blanc d'autre part, que nous sommes autorisés à affirmer que ce point de doctrine est extrêmement ancien, puisqu'il faut bien qu'il soit antérieur à la division de la tradition sacerdotale en trois grandes familles. Autrement dit, nous sommes en présence d'une justification de la symbolique cultuelle qui nous conduit aux frontières de la production des hymnes du Rig Veda. Il est même possible de proposer une description du parcours diachronique de l'énoncé formulaire du point doctrinal envisagé. D'une syntaxe plus riche et d'une complexité grammaticale plus grande, la formule attestée en Aitareya Brāhmaṇa 1.3 paraît la plus ancienne, pour plusieurs raisons. D'une part, c'est la plus développée. Or la dynamique d'une formule consiste à aller du plus complexe vers le plus simple, au fur et à mesure que son contenu est évoqué par le truchement d'allusions de plus en plus légères. Dans ce premier passage nous avons une principale énonçant le sujet, le verbe et le complément direct, qui consiste en une subordonnée relative assortie d'un attribut du complément direct. Le sujet, à savoir les prêtres, est exprimé par l'emploi d'un mot ancien, *ṛtvijo*. Le verbe *kurvanti*, certes de formation innovante, exprime une action, non un simple état. Enfin et peut-être surtout, la phrase est placée à l'initiale de l'exposé, se comportant en sorte de déclencheur de la mémoire, ce qui est bien l'usage typique des formules en prose décrit par Stephanie Jamison. La formule longue attestée à plusieurs reprises par le Śatapatha Brāhmaṇa, *gárbho vā' eṣá bhavati yó dīkṣate*, donne l'impression de représenter un état intermédiaire de l'évolution de la formule, en particulier à travers le maintien d'une relative contenant une forme verbale fléchie à la voie moyenne de la 3^{ème} personne du singulier. Nous en venons ensuite à la Taittirīya Saṃhitā, où *gárbho vā eṣá yád dīkṣitá* n'atteste plus aucune forme verbale conjuguée, stade ultime avant la simple nominale résumant le tout, donc *gárbho dīkṣitáḥ*, attestée dans différentes écoles du Yajur Veda.

Cet examen de la mutation d'une formule ne doit surtout pas être interprété comme un moyen de définir la chronologie relative des textes. Ainsi est-il bien connu qu'il est impensable que le Śatapatha Brāhmaṇa dans son ensemble puisse être considéré comme plus ancien que les brāhmaṇas de la Taittirīya Saṃhitā. En revanche, il mérite d'être relevé

dès à présent que, peut-être dans un souci de compiler des commentaires émanant d'écoles variées ou de rendre compte de conflits doctrinaux, le Śatapatha Brāhmaṇa recourt parfois à du matériel formulaire très ancien. J'y reviendrai sans tarder. En revanche, on ne sera pas surpris que l'état le plus complet de la formule examinée, ainsi que le développement de détail le plus solide du commentaire doctrinal se trouvent dans l'Aitareya Brāhmaṇa: s'il s'agit d'identifier les commentaires les plus archaïques, c'est-à-dire ceux qui s'approchent le plus de la période de production du *Rig Veda*, il est normal de se tourner en premier lieu vers les commentaires de cette collection et vers le savoir que se transmettaient les *hótr*, catégorie de prêtre rigvédique par excellence.

§26. Comment cette référence à la vie prénatale pourrait-elle s'expliquer? On pourrait trouver banale l'idée que le sacrifice consiste à créer un homme nouveau. De même que le sacrifice renouvelle les rapports entre monde terrestre et monde divin, la consécration renouvelle le patron qui en assume l'organisation et les frais. Cette forme de jeunesse éternelle procurée par l'exécution des sacrifices devrait ainsi préfigurer la vie post-mortem et garantir un accès au paradis des dieux. C'est, caricaturée, la conclusion à laquelle arrivent les meilleurs connaisseurs de la littérature brahmanique, comme par exemple Charles Malamoud. C'est en effet de cette manière que la consécration du sacrifiant est insérée dans l'économie générale du pressurage de soma par la doctrine brahmanique. Celle-ci est dominée par une figure divine omniprésente, Prajāpati, le maître des créatures. Prajāpati incarne le sacrifice: le sacrifice de la divinité est l'acte fondateur de l'ordre métaphysique, son renouvellement liturgique l'accès par excellence à l'eschatologie. Issu du chaos, Prajāpati a suscité la création en déployant une énergie telle qu'il s'en trouva épuisé et démembré. Le premier sacrifice qui lui fut offert lui permit de se régénérer. Son culte, initialement calqué sur le cycle de l'année solaire, consiste donc à susciter un nouveau cycle vital en récupérant l'énergie émise par le créateur pour la lui restituer. Pour les hommes, procéder au sacrifice a donc plusieurs implications: il s'agit de relancer le cycle naturel qui apportera l'abondance, de perpétuer symboliquement l'ordre cosmique existant, mais aussi, bien entendu, d'y prendre une participation dont la contrepartie espérée est la vie éternelle.

Apparemment, la consécration du sacrifiant s'insère parfaitement dans ce vaste ensemble cosmico-eschatologique. Cependant, certains détails trahissent un montage, ou plutôt la relecture de pratiques et de représentations antérieures. Pour le védisant, il va de soi que la doctrine articulée autour de Prajāpati est secondaire. Ce dieu est à peine présent dans le Rig Veda, où le dieu dominant est le belliqueux démiurge nommé Indra. Il est perceptible que Prajāpati a supplanté Indra dans l'histoire du sacrifice védique. Du reste, l'*agniṣṭoma* continue à être perçu comme une offrande à Indra dans les textes brahmaniques. Que faut-il alors penser de la *dīkṣā*? Les hymnes ésotériques du Rig Veda n'en parlent pas, mais elle est connue de tous les autres textes en vers. Elle apparaît donc comme une pratique ancienne. En outre, elle consiste, comme on l'a vu, à introduire le sacrifiant à l'une des cérémonies les plus archaïques du monde védique. Le comparatisme indo-iranien ne laisse planer aucun doute sur le caractère hérité du pressurage de *soma* (*haoma* en avestique): le préparer et le consommer fondait l'identité de l'homme *ārya* (Oberlies 1998, 141 sqq., comportant un rappel de l'essentiel de la littérature abondante dédiée à ces sujets; Kellens 2003, 815 sqq.; Pirart 2004, 44 sqq.). Si la *dīkṣā* existait déjà au début des pressurages de *soma* védiques les plus anciens, elle devait donc avoir un sens légèrement différent de celui revêtu dans le culte de Prajāpati. Pour le retrouver, il nous faudrait une base textuelle.

§27. Le Śatapatha Brāhmaṇa, habitué à mentionner les divergences de pratiques ou d'interprétations opposant les prêtres, nous instruit d'une variante au culte qu'il préconise impossible à négliger dans le cadre d'une enquête sur la métaphore de la vie embryonnaire du consacré. Une fois le bain rituel achevé et la tenue symbolisant l'état embryonnaire revêtue, le sacrifiant revient au hangar de l'aire sacrificielle. Tandis que l'*adhvaryú* étale une ligne d'herbe qui relie les foyers *gārhapatya* et *āhavanīya*, on prépare à Agni et Viṣṇu une offrande de type *puroḍāśa* sur onze tessons (Caland et Henry §15). Le texte de la version Mādhyandina (3.1.3.2-5) précise alors:

*apāḥ praṇīya | āgnāvaiṣṇavām ékādaśakapālaṃ puroḍāśaṃ nīr vapaty
agnīr vāi sārṅvā devātā agnau hí sārṅvābhyo devātābhyo júhvaty agnīr vāi*

*yajñasyāvarārdhyò viṣṇuḥ parārdhyās tāt sārvas caivaitād devatāḥ
parigḥya sārvaṃ ca yajñāṃ parigḥya dikṣā' iti tāsmād āgnāvaiṣṇavā
ékādaśakapālah puroḍāśo bhavati* ||3.1.3.1||

«Après avoir amené les eaux, il offre au Feu et à Viṣṇu un flan de farine (cuit sur) onze tessons. En effet, le Feu, ce sont toutes les divinités, car c'est dans le Feu que l'on sacrifie à toutes les divinités. D'autre part, le Feu est la moitié basse du sacrifice, Viṣṇu la moitié haute. (Il dit): 'Après avoir embrassé toutes les divinités, après avoir embrassé le sacrifice, je serai initié.' Voilà pourquoi le flan (cuit sur) onze tessons est pour le Feu et pour Viṣṇu.»

*tād haika | ādityébhyaś caruṃ nīr vapanti tād asti páryuditam ivāṣṭáu
putráso áditer yé jātās tanvās pári devāṃ úpa praít saptábhiḥ párā
mārtāṇḍám āsyat* (RS 10.72.8) ||3.1.3.2||

«Certains offrent un flan aux Ādityas. Cela se réfère (à la strophe disant): 'Il y a huit fils d'Aditi, qui sont nés de ses entrailles. Avec sept elle accéda aux dieux et poussa Mārtāṇḍa à l'écart.'»

*aṣṭáu ha vái putrá áditeḥ | yāṃs tv ètád devá ādityá íty ācákṣate saptá
haivá té' víkṛtaṃ hāṣṭamám janayāṃ cakāra mārtāṇḍám saṃdeghó
haivāsa yāvān evòrdhvās távāṃs tiryān púruṣasaṃmita íty u háika āhuḥ*
||3.1.3.3||

«En effet, Aditi eut huit fils. Ceux que l'on appelle 'les dieux fils d'Aditi' sont sept. Le huitième, Mārtāṇḍa, fut engendré mal formé. C'était un conglomérat de matière. Il était aussi large que haut. D'aucuns pourtant disent qu'il avait la taille d'un homme.»

*té' u haitá' ūcuḥ | devá ādityá yád asmán ánv ájani mā tād amuyèva
bhūd dhántemám vikarāvāméti táṃ ví cakrur yáthāyāṃ púruṣo víkṛtas
tásya yāni māṃsāni saṃkṛtya saṃnyāsús táto hastí sám abhavát tásmād
āhur ná hastínam práti grhṇīyāt púruṣāṃjāno hí hastíti yám u ha tād
vicakrúḥ sá vívasvān ādityás tásyemāḥ prajāḥ* ||3.1.3.4||

«Les dieux, fils d'Aditi, dirent alors: 'Que ne soit pas détruit celui qui est né après nous. Allons! Façonnons-le!' Ils le façonnèrent comme est façonné l'homme (actuel). Les chairs qui en furent retranchées et qui

furent jetées ensemble, cela devint ensuite l'éléphant. Voilà pourquoi on dit: 'il ne faut pas prendre en cadeau, capturer un éléphant. En effet, l'éléphant est né de l'homme'. Celui qu'ils façonnèrent ainsi, ce fut Vivasvant, fils d'Aditi. Ces créatures sont siennes.»

sá hovāca | rādhnavān me sá prajāyāṇi yá etám ādityébhyaś carúṃ nirvápād íti rādhnoti haivá yá etám ādityébhyaś carúṃ nirvápaty ayám tv evāgnāvaiṣṇavaḥ prájñātaḥ ||3.1.3.5||

«Il dit: 'Dans ma descendance, celui qui m'offrira le flan dû aux fils d'Aditi connaîtra le succès.' Ainsi connaît le succès celui qui offre le flan aux fils d'Aditi. Mais c'est celui (qui est offert) au Feu et à Viṣṇu (qui est) reconnu.»

Ce texte est relayé par la version Kāṇva, qui connaît elle aussi ce débat et le développe avec quelques variantes mineures (4.1.3.1-4):

Sá vā etám āgnāvaiṣṇavám ékādaśakapālaṃ purolāśaṃ nír vapati dīkṣaṇīyaṃ tād yád etád āgnāvaiṣṇavám dīkṣaṇīyaṃ havír bhávaty agnír vái sárva devátā agnáu hí sárvābhyo devátābhyo júhvaty agnír ú vā avarārdhó yajñásya víṣṇuḥ parārdhás tát sárvas ca devátā íti sárva ca yajñám parigṛhya dīkṣá íti tásmād āgnāvaiṣṇavó bhavati ||4.1.3.1||

«Il offre alors au Feu et à Viṣṇu un flan (cuit sur) onze tessons. C'est celui qui doit se faire consacrer que (le flan cuit sur) onze tessons. C'est que celui qui doit se faire initier devient l'offrande. Le Feu équivaut en effet à toutes les divinités, car c'est bien dans le Feu que l'on sacrifie à toutes les divinités. D'autre part, le Feu est la moitié basse du sacrifice, Viṣṇu la moitié haute. (Il dit): 'Après avoir embrassé toutes les divinités, après avoir embrassé le sacrifice, je serai initié.' Voilà pourquoi il devient (le flan cuit sur) onze tessons.»

Tád āhur ādityébhyó' pi carúṃ nír vaped íti tād ápy etád aṣṭáu putrásó áditer yé jātás tanvās pári devāñ úpa práit saptábhiḥ párā mārtaṇḍám āsyad íty aṣṭá ha putrásó' dites tátas té saptá yé devá yé devatrātha hāṣṭamám jānayaṃ cakāra mārtaṇḍám íty ávikṛtam ivaivá saṃdég-ham ivaivá sá ha puruṣamātrá evòrdhvá ása puruṣamātrás tiryáñ ||4.1.3.2||

«Certains disent: 'Il faut offrir le flan aux Ādityas', car (on chante) alors: 'Il y a huit fils d'Aditi, qui sont nés de ses entrailles. Avec sept elle accéda aux dieux et poussa Mārtāṇḍa à l'écart'. Il y a bien huit fils d'Aditi. Il y en a sept qui sont des dieux, des divinités. Le huitième quant à lui fut engendré à l'état d'œuf mort, comme mal formé. C'était comme un conglomérat de matière, et on dit qu'il était large à la mesure d'un homme et haut à la mesure d'un homme.»

Té hemá ādityā ūcur māyám amuyā bhūd íti hántemāṃ saṃkṛntāma yáthāyāṃ púruṣa evám vikarāvāmainam íti tám ha sám cakṛtus tám ha ví cakrur yáthāyāṃ púruṣa evám tásyā yát saṃkartanam āsa tát sār dhāṃ sám nyāsuḥ sá hásty abhavat tásmād dhastí duṣpratigrahá íty āhuḥ púruṣaḥ pratigḥyam ivá tát yó hastínaṃ pratigḥṇād íti tát yāṃ tám samákṛntanyaṃ tám vyákurvant sá vívasvān ādityás tásyemāḥ prajā vaivasvatyó yád idāṃ kíṃ ca ||4.1.3.3||

«Les fils d'Aditi dirent alors: 'Que celui-là ne soit pas perdu'. 'Allons! Découpons-le! Façonnons-le de telle manière qu'il devienne un homme!' Ils le découpèrent. Ils le façonnèrent de telle manière qu'il devienne un homme. Ce qui en avait été retranché, ils en malaxèrent la moitié. Cela devint l'éléphant. Voilà pourquoi on dit qu'il est mauvais de capturer un éléphant. L'homme qui (trouverait cela) acceptable, ce serait comme s'il capturait un éléphant. Ce qui ne devait pas en être retranché, ils le façonnèrent, ce fut Vivasvant, le fils d'Aditi. Tout ceci en général, ce sont ces créatures, celles de Vivasvant.»

Sá hovāca yán me prajāyāṃ yajñá upanámād íti rādhnavad evá sá yá ādityébhyaś carúṃ nirvápād íti rādhnoti haivá sá yá evám vidván ādityébhyaś carúṃ nirvapatítaram tvēva prájñātaṃ yád etád āgnāvaiṣṇavam dīkṣaṇīyaṃ havír bhāvati ||4.1.3.4||

«Il dit: 'Lorsque dans ma descendance, un sacrifice obtiendra faveur, connaîtra le succès celui qui offrira le flan dû aux fils d'Aditi'. Ainsi connaît le succès celui qui, sachant ainsi, offre le flan aux fils d'Aditi. Mais au contraire, il est notoire que devient offrande celui qui (offre le flan) de celui qui doit être consacré au Feu et à Viṣṇu.»

§28. Le témoignage des deux versions du Śatapatha Brāhmaṇa illustre un souci d'exhaustivité spécifique à ce texte. Dans l'ensemble du corpus védique, le Śatapatha Brāhmaṇa est un commentaire relativement récent (Witzel 1989, 239 sqq.). Outre ses qualités linguistiques et stylistiques, sans parler d'un bon état de conservation se distinguant notamment par la transmission précise du système d'accentuation, il a toujours été prisé des spécialistes en raison de la grande masse d'informations religieuses qu'il contient. Celles-ci se distinguent par leur clarté didactique, mais aussi par l'habitude, exceptionnelle dans la littérature védique, de discuter des points de vue variés. Les raisons d'être de cette particularité ne nous sont pas connues. Elles peuvent résulter pour partie du fait que la spéculation rituelle était plus vive chez les *adhvaryú* que chez d'autres prêtres. Ceci pourrait par exemple expliquer que les auteurs de l'Aitareya Brāhmaṇa, si précis dans le développement de la symbolique embryonnaire, ne disent pas un mot de l'affectation contestée de l'offrande à Viṣṇu et au Feu. Désormais, le *hóṭṛ* se contente d'exécuter ses récitations, sans avoir à s'interroger sur l'interprétation d'une action dont il est en grande partie le spectateur. Cette explication reste cependant partielle: elle n'explique pas l'évidente différence de ton entre le Śatapatha Brāhmaṇa et, par exemple, les commentaires de l'école Taittirīya, émanant d'une autre école d' *adhvaryú*. Quoi qu'il en soit, l'âge relativement jeune du Śatapatha Brāhmaṇa rend raisonnable l'hypothèse que les discussions doctrinales qui s'y trouvent mentionnées peuvent opposer des doctrines novatrices à d'autres plus conservatrices.

§29. Est-ce le cas dans les deux passages traduits? Plusieurs indices laissent penser, quoique les textes pris ici à témoin recèlent plus d'une surprise, et que l'interprétation pertinente de l'épisode envisagé reste incertaine. On est en premier lieu surpris par le contenu même de la polémique. Le Śatapatha Brāhmaṇa commence par évoquer la coutume correcte, qui consiste à offrir le *puroḍāśa* au Feu et à Viṣṇu. On croit comprendre que l'objectif de cette offrande est d'assurer l'universalité de la cérémonie de consécration, en recourant au Feu, qui depuis l'aire sacrificielle véhiculera toutes les offrandes chez tous les dieux, et à Viṣṇu, par excellence le dieu représentant la conquête du ciel divin par le truchement de la mythologie de ses trois pas. Le texte se fait ensuite

le relais d'une querelle liturgique dont on ne trouve pas trace ailleurs. Apparemment, si l'on en juge notamment par les premiers chapitres de l'Aitareya Brāhmaṇa, il est permis de faire une offrande aux deux divinités mentionnées (1.1) sans devoir pour la cause renoncer à la métaphore embryonnaire (1.3). Cependant, on ne peut manquer d'être frappé par la solidité de l'argumentaire hétérodoxe: alors même que le sacrifiant vient de revêtir son apparence embryonnaire, la première offrande qu'il pose s'adresse à Aditi, la mère de l'embryon Mārtāṇḍa. L'évidence de la connexion symbolique ne peut laisser insensible: le sacrifiant ne se déguise pas en embryon parce qu'il va renaître à une vie spirituelle généralement quelconque, mais parce qu'il va reprendre le rôle d'un embryon dont le destin s'est joué dès la mise en place de l'univers, dans un contexte à la fois cosmogonique et anthropogonique. Plus étonnant encore, la discussion tourne autour de l'usage d'une strophe attestée dans le Rig Véda, mais inusitée dans tout l'ensemble de la littérature rituelle, à savoir la strophe 10.72.8.

*aṣṭáu putrāso āditer
yé jātās tanvās pári |
devān úpa práit saptábhiḥ
pārā mārtaṇḍám āsyat ||*

«Il y a huit fils d'Aditi qui sont nés de son corps. Avec sept d'entre eux, elle s'éleva jusqu'aux dieux. L'œuf mort fut laissé de côté.»

Cette bizarrerie nous place devant la nécessité de trancher entre deux hypothèses: soit la pratique erronée condamnée par le Śatapatha Brāhmaṇa est si marginale qu'elle n'a laissé aucune autre trace dans l'ensemble de la littérature rituelle parvenue jusqu'à nous, soit le texte est en fait le tout dernier écho d'une pratique ancienne bientôt supplantée pour de bon par la réaffectation de l'offrande au Feu et à Viṣṇu. Cette hypothèse paraît la plus plausible pour deux raisons: d'une part, les strophes accompagnant l'offrande au feu et à Viṣṇu, attestées en Āśvalāyana Śrautasūtra 4.2.3 (Caland et Henry, *op. cit.*), est inconnue des saṃhitās, en particulier du Rig Véda: le matériel utilisé par la version hétérodoxe est donc antérieur à celui de la version orthodoxe. D'autre part, le contenu mythologique de RS 10.72.8 est d'un haut archaïsme,

renvoyant à une anthropogonie indo-iranienne, ainsi que Karl Hoffmann l'avait remarqué. De quoi s'agit-il? D'autres textes envisagent l'épisode auquel le Śatapatha Brāhmaṇa fait allusion. Les voici:

Taittirīya Saṃhitā 6.5.6: *áditih putrákāmā sādhyébhyo devébhyo brahmaudanám apacat tásyā ucchéṣaṇam adadus tát práśnāt sá réto' dhatta tásyai catvára ādityá ajāyanta sá dvitīyam apacat sāmanyakocchéṣaṇān ma imè' jñata yád ágre práśiṣyámītó me vásīyāṃso janiṣyanta íti ságre práśnāt sá réto' dhatta tásyai vyíddham āṇḍám ajāyata sādityébhya evá tṛtīyam apacad bhógāya ma idám śrāntám astv íti tè' bruvan váraṃ vṛṇāmahai yó' to jáyātā asmákam sá éko' sad yò' sya prajáyām ídhyātā asmákam bhógāya bhavād íti táto vívasvān ādityò' jāyata tásya vā iyám prajā yán manusyās tāsiv éka evá'rddhó yó yájate sá devānām bhógāya bhavati ||*

«Parce qu'elle désirait une progéniture, Aditi cuisit un gruau pour les dieux Sādhyā. Ils lui donnèrent les restes. Elle les mangea et tomba enceinte. Quatre fils d'Aditi lui naquirent. Elle en cuisit un deuxième et pensa: 'Ils me sont nés des restes. Si je mangeais avant, de meilleurs me naîtraient'. Elle mangea avant. Elle tomba enceinte. Il lui naquit un œuf mal formé. Elle en cuisit un troisième pour les fils d'Aditi (et dit): 'Que ma peine soit pour une joie'. Ils répondirent: 'Puissions-nous choisir un vœu; que celui qui naîtra ensuite soit l'un d'entre nous; que celui qui prospérerait en sa descendance soit pour notre joie'. Ensuite Vivasvant, le fils d'Aditi, naquit. C'est sa descendance que l'ensemble des humains. Parmi eux, celui-là seul est prospère qui sacrifie, car il existe pour la joie des dieux.»

Maitrāyaṇi Saṃhitā 1.6.12: *áditir vái prajākāmaudanám apacat sóṅśiṣṭam āśnāt tásyā dhātá cāryamá cājāyetāṃ sáparam apacat sóṅśiṣṭam āśnāt tásyā mītrás ca váruṇás cājāyetāṃ sáparam apacat sóṅśiṣṭam āśnāt tásyā áṃśás ca bhágas cājāyetāṃ sáparam apacat saíkṣatónśiṣṭam me' śnatyá dváu-dvau jáyete itó nūnám me śréyaḥ syād yát purástād aśnīyám íti sá purástād aśitvópāharat tá antár evá gárbhaḥ sántā avadatām āvám idám bhaviṣyāvo yád ādityá íti táyor ādityá nirhantāram aichaṃs tá áṃśás ca bhágas ca nírahatām tásmād etáu yajñé ná yajante' ṃsaprāsó' ṃsasya bhāgadhéyaṃ jánaṃ bhágo'*

*gachat tásmād āhur jáno gantavyàs tátra bhágena sámgachatā íti sá vā
 índra ūrdhvá evá prāṇám anūdásrayata mṛtám ítaram āṇḍám ávāpa-
 dyata sá vāvá mārtaṇḍó yásyemé manuṣyàḥ prajā sá vā áditir ādityán
 úpādhvāvad ástv evá ma idám má ma idám moghé párāpaptad íti tè'
 bruvann áthaiṣò' smákam evá bravātai ná nó' timanyātā íti sá vāvá
 vívasvān ādityó yásya mánuś ca vaivasvató yamáś ca mánur evásmiṃ
 loké yamò' múṣmin ||*

«Parce qu'elle désirait une progéniture, Aditi cuisit un gruau. Elle mangea le reste. Dhātṛ et Aryamaṇ lui naquirent. Elle en cuisit un de plus. Elle mangea le reste. Mitra et Varuṇa lui naquirent. Elle en cuisit un de plus. Elle mangea le reste. Amśa et Bhaga lui naquirent. Elle en cuisit un de plus. Elle remarqua: 'Après que j'ai mangé le reste, il me naît (des enfants) deux par deux. Dès lors, il me serait plus profitable de manger la première.' Elle fit l'offrande après avoir mangé la première. En son sein, les deux qui étaient à l'état d'embryon dirent: 'Nous allons devenir tous deux les enfants d'Aditi (Nous allons devenir deux soleils?).' Les (autres) enfants d'Aditi désirèrent alors provoquer leur avortement. Amśa et Bhaga provoquèrent l'avortement. Voilà pourquoi on ne leur fait pas d'offrande au cours du sacrifice. Le pari est la propriété d'Amśa. Bhaga partit à l'étranger. Voilà pourquoi on dit: 'Untel doit partir à l'étranger. Il y va de concert avec Bhaga.' Indra se dressa de toute sa force vitale. L'autre œuf tomba mort. Ce fut Mārtaṇḍa, dont les hommes sont la descendance. Aditi eut alors recours à ses enfants: 'Qu'il soit, celui qui vient de moi. Que celui-là ne soit pas tombé de moi en vain.' Ils dirent: 'Celui-là devra donc être déclaré des nôtres. Qu'il ne soit pas méprisé de nous'. Ce fut donc Vivasvant, le fils d'Aditi, dont Manu et Yama descendent, Manu dans ce monde-ci, Yama dans l'autre.»

*Kaṭha Saṃhitā: áditir vái prajākāmaudanám apacat tásyócchiṣṭam
 āśnāt sá gárbham adhatta táta ādityá ajāyanta sāmānyateto me
 śréyāṃso' janiṣyanta yát purástād áśiṣyam íti sáparam apacat tásyob-
 hayáta āśnāt purástāc copáriṣṭāc ca sá gárbham adhatta sò' ntár evá
 gárbho' vadat tá ādityá amānyantāyám ca vái janiṣyāte sá evédám
 bhaviṣyātíti tám níraghnan sá níraśto' śayat sá tṛtíyam apacad ādityéb-
 hya evástv evá sá yás tásmād yóner ábhūd yásmād yūyám áśyjadhvam
 íti tám sámaskurvaṃs tásyā yán mṛtám áśīt tād ápākṛntan sá hasty*

ābhavad yáj jīváṃ sá vivásvāṃ ādityás sá ná táthāsīd yáthā téna bhavitavyám sá etám ādityébhyo bhúvadvadbhyaś carúṃ níravapat svó vái sváya nāthitáya suhṛdayátamas sván evópādhāvat táto vái sò' bhavad ādityá imáh prajāḥ ॥

«Parce qu'elle désirait une progéniture, Aditi cuisit un gruau. Elle mangea le reste. Elle conçut un embryon. Ensuite les Ādityas naquirent. Elle pensa: 'Ceux qui me naîtraient seraient meilleurs si je mangeais la première.' Elle en cuisit un de plus. Elle en mangea de part et d'autre, avant et après. Elle conçut un embryon. L'embryon parla dans le sein. Les fils d'Aditi pensèrent: 'Lorsqu'il sera né, il sera ce monde-ci.' Ils le firent avorter. Il gisait, rejeté. Elle cuisit un troisième gruau pour les fils d'Aditi. Elle dit: 'Qu'il existe, celui qui advint de la matrice de laquelle vous l'avez fait tomber'. Ils le façonnèrent correctement. Ils retranchèrent ce qui de lui était mort. Cela devint l'éléphant. Ce qui était vif devint Vivasvant, le fils d'Aditi. Il n'était pas tel qu'il devait être. Il offrit aux fils d'Aditi accomplis un gruau. Ainsi le parent se rend-il très agréable au parent qu'il sollicite. Il recourut à ses parents. Ainsi existait-il. Tels sont les descendants d'Aditi.»

§30. Karl Hoffmann a identifié et mis en parallèle des passages dont les variantes et même les divergences ne gommant pas l'impressionnante unité de pensée. Pourtant, la communauté du contenu mythologique et conceptuel ne va pas de pair avec une unité doctrinale du commentaire sacrificiel. En effet, les passages cités ne commentent pas les mêmes actions dans les différentes écoles. J'ai déjà dit que le Śatapatha Brāhmaṇa envisage la naissance de Mārtāṇḍa au moment de commenter la *dīkṣaṇīyeṣṭi* qui intervient dès que le sacrifiant revient au hangar sacrificiel après le bain purificateur et la toilette rituelle à l'issue de laquelle il a revêtu les vêtements symbolisant son état embryonnaire. Mais dans Taittirīya Saṃhitā, le même épisode est envisagé pour commenter et justifier une libation de *soma* à Aditi qui intervient bien plus tard dans le culte (Keith 1914, 58), et qui ne correspond ni à KS 11.6, ni à MS 1.6.12. Karl Hoffmann ne commente pas cette situation, car elle ne relève pas de sa démonstration, visant essentiellement à décrire la cohérence d'un épisode mythologique, celui de la naissance de Mārtāṇḍa,

afin d'élucider les strophes du Rig Veda qui y font allusion, en particulier 10.72.9. Cette dispersion du matériel me paraît toutefois devoir être commentée. En effet, je pense qu'elle doit être interprétée comme un indice supplémentaire d'ancienneté. En dépit des variantes, il est impensable que les différents passages cités résultent d'autant d'inventions indépendantes. Ils ont donc une origine commune. Les variantes illustreraient éventuellement une certaine dégradation de la tradition, en particulier lorsqu'elles paraissent mal à l'aise devant la responsabilité des premiers Ādityas dans l'avortement de leurs jeunes frères, épisode qu'elles tentent de détourner (MS) ou même de nier (TS). Mais elles témoignent peut-être par ailleurs d'une réaffectation secondaire d'un matériel dont le ressort original est en partie perdu ou, plus exactement, brouillé.

§31. Les textes en effet ne parlent pas seulement de la naissance de Mārtāṇḍa, mais semblent avoir pour autre objet un rapport dialectique entre l'offrande initiale d'Aditi et celle de Vivasvant. D'après les deux versions du Śatapatha Brāhmaṇa, les hétérodoxes contestent le *puroḍāśa* en affirmant qu'il faut offrir un *carú* en l'honneur des Ādityas, car Aditi eut huit fils, sans que l'on détaille les modalités de l'engendrement. Les autres textes expliquent tous qu'Aditi fit offrande d'un *brahmaudaná*. Quant à Vivasvant, les textes qui nomment techniquement son offrande, à savoir le Śatapatha Brāhmaṇa et la Kāṭhaka Saṃhitā, sont d'accord pour parler d'un *carú*. Concernant le *puroḍāśa*, la spécificité du Śatapatha Brāhmaṇa s'explique aisément: le *puroḍāśa* est effectivement l'offrande qui est préparée lors de la *dikṣaṇīyeṣṭi* commentée dans les passages cités des deux versions du Śatapatha Brāhmaṇa. C'est cette étape précise du culte global que l'on discute et critique par le truchement du mythe d'Aditi et Vivasvant. En réalité, ce qui fait débat est l'ordre des opérations. La lecture de l'Aitareya Brāhmaṇa permet de déceler que le *puroḍāśa* y est offert avant le commencement de la préparation du sacrificiant. L'ambition universelle de l'organisation d'un *agniṣtomá* est ainsi annoncée d'emblée. Dans les textes du Yajur Veda, le sacrificiant a déjà revêtu son apparence d'embryon au moment où il fait l'offrande du *puroḍāśa* au Feu et à Viṣṇu. Manifestement, les contradicteurs des *adhvaryú* auteurs du Śatapatha Brāhmaṇa considéraient que la première

offrande du nouveau sacrificiant devait aller à Aditi et ses enfants. Nous allons y revenir.

Cette préparation d'un *puroḍāśa* à ce stade du culte constitue-t-elle une pratique ancienne ou récente? Il est presque impossible de dégager une réponse certaine à pareille question, mais on note que les gestes rituels ne sont soutenus par aucun mantra archaïque, ce qui est peut-être un indice, et que la préparation précoce de ce flan délicat à base de farine fine étonne un peu, lorsqu'on a à l'esprit la rusticité des autres recettes exécutées à ce stade du culte: l'*odaná* comme le *carú* consistent simplement à préparer du gruau avec des grains entiers arrosés de beurre. En outre, la dédicace à Viṣṇu attire l'attention. Il s'agit d'un dieu certes ancien, mais dont l'importance dans les cultes classiques va croissant (Proferes 2003, notamment 335-340). Se mettre sous son patronage peut être une innovation liturgique dont les modalités pratiques restent un sujet de discussion, d'où le débat interne développé dans le Śatapatha Brāhmaṇa.

§32. Quoi qu'il en soit, s'il faut imaginer qu'un mythe bref en prose justifiait la consécration du sacrificiant et le début de son offrande, l'éventuelle dialectique culinaire le sous-tendant devait opposer l'*odaná* au *carú*, la problématique de l'emplacement correct du *puroḍāśa* à Agni et Viṣṇu constituant probablement un débat ultérieur dans lequel l'argument des engendrements d'Aditi reflète une réaffectation de ce matériel. Si tel était bien le cas, cette opposition entre *odaná* et *carú* était d'une justification aisée. Je viens de le rappeler, l'*odaná* comme le *carú* sont fondamentalement deux gruaux de céréales, généralement du riz dans les śrautasūtras, qui ne sont opposés que par leur statut cultuel: l'*odaná* est une pratique domestique (*gr̥hya*) alors que le *carú* est une pratique publique (*śrauta*, Heesterman 1993, 107 sq.). Quoi de moins étonnant? Sans même entrer dans la spéculation relative à la nature de l'univers pré-cosmogonique, le simple fait qu'Aditi soit de sexe féminin lui interdit d'organiser un sacrifice public. Le mets qu'elle prépare ne peut forcément être cuisiné que dans un contexte domestique. Que Vivasvant prépare quant à lui un *carú* signifie qu'il reproduit la recette utilisée par sa mère, mais qu'il le fait cette fois en tant que sacrificiant officiel et reconnu d'un culte public de type *śrauta*,

c'est-à-dire précisément que l'offrande est faite dans un foyer autre que domestique.

§33. C'est précisément ce qui importe au présent exposé, et permet maintenant de commencer à ramener les fils de la démonstration vers une synthèse finale. Le sacrifice védique est une mécanique qui consiste à jalonner le temps de cérémonies complexes reproduisant l'épisode cosmogonique et anthropogonique pour reprendre inlassablement un nouveau départ. L'exécution du sacrifice parfait consiste donc, d'un point de vue doctrinal, à reproduire le premier sacrifice. Pourquoi le premier sacrifice est-il parfait? Parce qu'il permet à Vivasvant, l'avorton, de récupérer le statut divin dont il avait été injustement privé, du moins si l'on veut croire les variantes qui dénoncent l'avortement provoqué, celles qui paraissent les plus cohérentes et les plus complètes. Or les hommes sont les descendants de Vivasvant. Remettant leurs pas dans ceux de leur ancêtre, ils recourent au sacrifice pour conquérir l'accès à la vie divine. Pour y arriver, ils doivent reproduire les gestes accomplis par Vivasvant et se remettre dans la situation qui était la sienne. C'est pour cette raison précise que le sacrificiant redevient un embryon: ce n'est pas parce qu'il veut faire comprendre qu'il va renaître spirituellement ou symboliquement, mais parce qu'il veut montrer qu'il est redevenu l'œuf mort, le Mārtāṇḍa du premier jour, afin de devenir un autre Vivasvant à la fin du sacrifice.

§34. La structure sacrificielle de l'*agniṣtomá* et les divers mythes traduits ci-dessus convergent cette fois pour confirmer cette analyse. Peu importe l'offrande au Feu et à Viṣṇu: elle parachève la consécration en annonçant l'ambition du sacrificiant de s'ouvrir l'accès au monde des dieux. Après cette offrande, le sacrificiant consacré passera une première nuit. Le sacrifice proprement dit commence le lendemain matin. En bonne logique, ce premier jour de l'embryon est celui de sa naissance, donc de son avortement provoqué, si mon analyse est correcte. Le sacrificiant est dans la situation expérimentée par Mārtāṇḍa. Or quel est le premier acte qu'il pose? L'offrande d'une oblation introductive qui se présente sous la forme d'un *carú* à Aditi, immédiatement suivi d'une libation de beurre que l'on fait fondre au foyer *gārhapatya*, le feu dominical

représentant le foyer privé, pour le verser dans le feu *āhavanīya*, le feu public des offrandes *śrauta* (Caland et Henry, §26). Il commence déjà à devenir un nouveau Vivasvant. Je me demande personnellement si ce n'est pas cet épisode que les mythes traduits ci-dessus et pour partie étudiés par Hoffmann commentaient jadis, mais je suis conscient qu'il est de toute façon impossible de le démontrer. Cette réflexion philologiquement gratuite résulte du sentiment que c'est ce passage qui correspond le mieux au problème traité par ces brèves narrations mythologiques en prose, parce que les deux thèmes qui sont l'argument desdits mythes s'y rencontrent. D'une part, le sacrificiant pose pour premier acte de son premier jour l'offrande d'un *carú*. D'autre part, le passage du foyer *gārhapatya* au foyer *āhavanīya* évoque le changement de registre qui fonde l'opposition entre *odaná* et *carú*, non sans donner son plein sens au nom de Vivasvant: le brillant, c'est-à-dire cet embryon dont le salut résulte du premier sacrifice public, donc du premier allumage d'un feu *āhavanīya*.

§35. Il n'est de toute manière pas nécessaire d'aller si loin pour donner de la consécration du sacrificiant, et de l'*agniṣtomá* en général, une interprétation totalement renouvelée, capable de rendre compte des idées que les inventeurs de ces cultes se faisaient d'eux-mêmes et de leur propre parcours religieux. Au début des temps, Aditi engendra la classe de dieux que l'on appelle *ādityá* en procédant à des offrandes très efficaces qui lui valaient d'accoucher systématiquement de jumeaux. Consciente qu'elle pouvait accroître encore l'efficacité desdites offrandes, elle décida de transgresser tous les interdits culturels et sociaux et de se servir la première, passant outre la préséance revenant de droit aux dieux. Elle s'en trouva enceinte de jumeaux si prometteurs qu'il parut intolérable de les laisser naître et de bouleverser l'ordre établi. La version la plus cohérente, celle de la *Maitrāyaṇi Saṃhitā*, énonce explicitement que ce sont les fils d'Aditi déjà nés qui, craignant pour leur propre souveraineté, provoquèrent l'avortement des deux jumeaux. L'opération réussit à moitié: l'un des jumeaux tomba sous la forme d'un œuf mort informe, *Mārtāṇḍa*. Aditi n'accepta pas de se résigner à cette issue, et ordonna qu'un statut soit restitué à l'avorton. Chacune des variantes recourt alors à ses propres mots pour exprimer que *Mārtāṇḍa*

fut retaillé pour prendre une sorte de forme humaine, et exécuta aussitôt un sacrifice qui lui permit de reconquérir un statut divin. Il engendra par ailleurs une descendance à son image, l'humanité, qui perpétua la pratique sacrificielle, dans le but évident de continuer à reconquérir ce statut divin. La *Maitrāyaṇi Saṃhitā* comporte par ailleurs une information d'une importance capitale en identifiant le second fruit de la transgression d'Aditi, celui dont l'avortement échoue: il s'agit d'Indra en personne, ce qui revient à dire que l'avortement mal intentionné des aînés d'Aditi est l'acte cosmogonique qui provoqua l'émergence du démiurge et la mise en place de l'ordre cosmique, le *ṛtá*. Il convient de tirer de cette information toutes les conclusions qui en résultent mécaniquement. Sans l'avortement dont il fut la victime, *Mārtāṇḍa* aurait été un autre Indra. La reconquête de son état divin par Vivasvant ne doit donc pas faire perdre de vue que l'histoire du genre humain est celle d'une spoliation: les mortels sont par nature autant que par héritage les égaux du roi des dieux, privés de leur pleine divinité.

§36. Il est temps de tirer les enseignements de ces quelques lectures pour tenter de rendre au sacrifice védique son sens original, c'est-à-dire un sens plus nourrissant que celui auquel le condamnent les interprétations qui en sont faites par ceux qui ont l'habitude de le prendre en otage de leurs analyses globalisantes et, paraît-il, universelles. Le sacrificiant qui mettait en œuvre l'organisation puis l'exécution d'un pressurage de *sóma* tel que l'*agniṣtomá* avait un plan précis. Il exécutait, avec le secours d'une équipe de prêtres spécialisés, un culte qui devait le projeter au cœur du plan divin, du destin mythologique de l'humanité, en l'inscrivant magiquement dans un temps cosmogonique dont il voulait rejouer l'intrigue pour tenter d'en corriger l'issue fatale. Il s'agissait de retourner dans la matrice du temps, celle de la divinité nommée Aditi, pour en renaître sous la forme de l'avorton originel, *Mārtāṇḍa*, puis accomplir un nouveau sacrifice salvateur capable de soustraire ce sacrificiant à sa condition simplement humaine pour lui permettre de récupérer une dimension divine, ainsi que le fit jadis Vivasvant. Ce faisant, le sacrificiant devait réussir à faire venir sur l'aire sacrificielle son jumeau en droit, le roi des dieux Indra, pour partager avec lui le *sóma* grâce auquel ce dernier avait pu mettre en ordre un univers harmonieux. L'opération

accomplie, le sacrificiant laissait pour seul témoignage de son succès un poteau qui, tel l'étai cosmique de la cosmogonie, séparait ciel et terre tout en marquant l'emplacement où un avorton avait réussi à devenir un autre Vivasvant, presque un autre Indra. Cette opération n'était accessible qu'à un homme marié, c'est-à-dire à un individu qui s'engageait à engendrer une descendance chargée de perpétuer inlassablement le même cycle.

§37. Si les textes ne nous délivrent plus cette doctrine que par lambeaux apparemment épars, c'est parce que leurs auteurs ne se reconnaissent plus totalement dans cette approche de la doctrine sacrificielle. Une nouvelle théologie est en train de se mettre en place, qui commence déjà à faire oublier la précédente et s'apprête à la rendre obsolète en produisant une nouvelle approche de l'homme, des dieux, du temps et, nécessairement, du sacrifice lui-même. Au fait, à quelle antiquité remonte la doctrine ancienne qui donnait sens au pressurage de *sóma*? Sans aucun doute, à l'époque du *Rig Veda*, puisque ses hymnes regorgent d'allusions aux gestes sacrificiels et aux acteurs mythologiques accomplis ou convoqués lors de ces cérémonies rituelles. Plus haut encore? Ce n'est nullement exclu. Karl Hoffmann mettait déjà en exergue tout ce qui dans le mythe d'Aditi et Vivasvant trouvait un écho dans le monde mazdéen, laissant supposer un mythème hérité: Vivahvant lui-même bien entendu, mais aussi Yima et l'avorton Gayōmart (Aufs. II, 431 sqq.). D'autres éléments semblent remonter à un fonds indo-iranien. Il est pertinent de mettre en exergue les liens entre ce vieux mythème et le contexte rituel: dans l'Avesta, ce sont les textes chantant la louange du *haoma*, ceux que l'Avesta nomme *Hōm Stōm*, soit Yasna 9, 10 et 11, qui mentionnent les destins de Vivahvant et de Yima. Vivahvant est décrit comme le premier mortel à avoir pressuré le *haoma*, ce qui lui permit d'obtenir une descendance, à savoir Yima. Si Yasna 9.4 ne parle pas d'une reconquête de vie divine par Vivahvant, nous retrouvons cependant le thème du premier sacrificateur, celui de l'engendrement de l'humanité, et, peut-être plus important que tout, la convention qui consiste à rappeler d'emblée que le sacrifice trouve son ancrage dans un archétype originel, ce qui ne suffit bien entendu pas à fonder l'hypothèse qu'il y avait une consécration avestique transformant un sacrificiant en

embryon, mais autorise par contre tout à fait celle d'une convention liturgique imposant que le pressurage de *somalhoma* dans le monde indo-iranien unitaire commençait déjà par introduire une référence à la légende de Vivasvant/ Vivahvant. L'Avesta ne nous en dit guère plus sur Vivahvant. Il ne nous dit notamment pas qui il est, d'où il vient, comment il fut engendré. A-t-il failli être le jumeau d'un dieu? Et si oui, duquel? On n'a pas besoin de connaître tous les détails de la théologie avestique pour savoir que Mazdā ne saurait avoir de jumeau, même inabouti. J'ai dit ailleurs sur quoi repose ma conviction qu'Indra était un dieu indo-iranien, et qu'il ne pouvait être comme tel que le dieu qu'il est dans le Rig Veda: le plus important d'entre eux, leur roi (Swennen 2001). Que Vivahvant soit connu du Yasna ne peut que renforcer ma conviction, car la mythologie et l'anthropologie des textes cités, notamment telle qu'elles s'expriment dans la variante proposée par la *Maitrāyaṇi Saṃhitā*, ne sauraient constituer une innovation. Tant le monde védique classique que le monde avestique s'efforcent de théoriser le rapport de l'humanité à une divinité supérieure et créatrice, Prajāpati là, Ahura Mazdā ici. L'idée de la gémellité manquée avec le roi des dieux ne peut être ni une idée novatrice inscrite dans cette dynamique ni une simple variante marginale bâtie tardivement en recourant à des références antiques. Dès lors, le simple fait que l'Avesta se souvienne au début du pressurage du *haoma* d'un Vivahvant premier sacrificiant revient à avouer l'effort délibéré pour effacer Indra, et conséquemment l'authenticité héritée d'une anthropologie indo-iranienne fondée sur la conviction d'un lien familial unissant tout sacrificiant à Indra.

§38. Mais si Indra n'a pu être totalement effacé dans l'effort de refonte que constitue la mythologie mazdéenne, la vraie absente de la mythologie iranienne est Aditi. Certes, elle ne pouvait que tomber avec Indra, mais le renouvellement théologique a-t-il été si total qu'il n'ait laissé aucune trace de la mère des dieux et des hommes? Pour ma part, je n'en vois qu'une possible, qui s'inscrit dans la perspective des recherches étymologiques récentes par lesquelles Gotō (2000, 147-161) et Oettinger (2001, 163-167) ont proposé de voir une parenté entre Aditi et Anahitā. Il n'est ni dans mon propos ni dans mon intention d'essayer de trancher cette discussion. Je me contenterai de mentionner que cette

parenté pourrait expliquer pourquoi, en Y65.2, Anahitā est présentée comme une protectrice des matrices des femelles: *yā vīspanqm hāiriṣinqm zaθāi garəβq yaoždadāiti* : «(Je révère Anāhitā) qui prépare les matrices de toutes les femelles à engendrer». En dépit de la divergence sémantique intervenue entre l'avestique et le védique, il n'est pas impossible que le pouvoir auspiceux d'Anahitā sur les naissances soit le dernier fossile accessible d'un mytheme plus ancien que les commentaires en prose védiques sont les derniers à mentionner.

§39. Les vrais enseignements de cette étude sont cependant ailleurs. Ils concernent la définition et la signification du sacrifice védique en lui-même. Ce dernier n'était pas, et n'est d'ailleurs jamais devenu, ni une spéculation structurale et syntaxique de nature pré-linguistique ni la mise en œuvre, au mieux laborieuse, au pire ridicule, d'une symbolique générale d'inspiration spiritualiste. Le sacrifice védique était une action dense et complexe, née d'antiques cérémonies d'hospitalité profondément réinterprétées pour pouvoir être affectées à la représentation dramatique de la cosmogonie, épisode mythologique auquel il était capital que les hommes puissent rendre une nouvelle actualité afin d'y rejouer le rôle de cet avorton qui jadis sut se servir de ce même sacrifice pour échapper à son destin et s'inventer un salut. Contrairement à ce qu'ont pensé Mauss et ses successeurs, l'embryon ne représente pas l'état spirituel larvaire de celui que la consécration va faire entrer dans le sacré pour lui faire découvrir la vie de l'esprit. Il s'agit de l'homme primordial, qui a le droit de vouloir être un dieu car telle devait être sa part, et qui sait quels moyens utiliser pour réaliser son ambition. L'idée que la symbolique embryonnaire prépare le sacrificiant à se présenter lui-même comme offrande est une idée secondaire, novatrice, exprimée nettement par la version Kāṇva du Śatapatha Brāhmaṇa.

§40. De cette dynamique sacrificielle se dégage la définition spécifique et authentique de ce qui fut à coup sûr l'anthropologie védique archaïque, peut-être même l'anthropologie indo-iraniennne commune. Son originalité est de fonder la métaphore décrivant la relation entre les dieux et les hommes non sur un rapport de créateur à créature, mais bien sur un rapport de frère cadet lésé à frère aîné spoliateur. Le premier homme est

avant tout l'avorton résultant de l'avortement criminel provoqué par des dieux aînés, jaloux de leur statut et rendus lâches par le souci de sauvegarder leurs privilèges. Les variantes sont il est vrai nombreuses et ne jettent pas toutes sur les dieux le même éclairage pessimiste. Certaines tentent d'ailleurs de disculper les premiers fils d'Aditi. Mais le message est constant sur un point: si la grossesse d'Aditi était allée à son terme, deux nouveau jumeaux magnifiques auraient vu le jour. Que l'un d'entre eux ait vu le jour à l'état d'avorton informe résulte d'un échec, d'une injustice, d'un crime. L'intervention des aînés d'Aditi n'est que secondairement créatrice, à titre de moindre mal nullement réparateur, le plus souvent présentée par les textes comme le fruit d'une injonction autoritaire émanant de la mère elle-même. Elle se limite à retailer l'avorton pour lui donner forme et faire émerger de la masse de chair un être d'apparence humaine. De ce dernier, rien ne dit jamais qu'il doit aux dieux l'inspiration immédiate lui dictant de procéder à un sacrifice pour récupérer une partie de la vie divine dont il a été spolié. Cette conclusion n'est pas dénuée d'intérêt pour l'histoire des idées. Dans la pensée indo-iranienne ancienne, le mythe de la création de l'homme par un dieu suprême n'existait pas. Il s'agit d'une invention secondaire, peut-être justifiée par les soucis concomitants d'éloigner la cause première de l'homme tout en accroissant sa dignité afin de la rendre plus vénérable. Discours mythique simpliste et primitif? Ce n'est pas si sûr. À travers l'image navrante et apparemment irrévérencieuse de l'avorton innocent fondé à revendiquer sa part de divinité du fond de sa misère, les auteurs védiques traduisent à leur manière, en l'occurrence de façon particulièrement frappante, la perception qu'ils avaient de leur propre humanité, fondée sur la paradoxale et désespérante distance entre la finitude physique et la sensation d'infinitude mentale dont nous éprouvons tous un jour ou l'autre la distorsion.

BIBLIOGRAPHIE

Gotō 2000 = Toshifumi Gotō, *Vasiṣṭha und Varuṇa in RV VII 88. Priesteramt des Vasiṣṭha und Suche nach seinem indoiranischen Hintergrund*, in *Indoarisch, Iranisch und die Indogermanistik. Arbeitstagung der Indogermanischen Gesellschaft vom 2. bis 5. Oktober in Erlangen*, hrsg. von B. Forssman und R. Plath, 147-161, Wiesbaden.

Journal Asiatique 296.1 (2008): 93-139

- Heesterman 1967 = J.C. Heesterman, *The Case of the Severed Head*, in *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 11, 22-43.
- Heesterman 1983 = J.C. Heesterman, *Other Folk's Fire*, in Frits Staal ed., *Agni*, vol. II, Berkeley, 76-94.
- Heesterman 1984 = J.C. Heesterman, *The Ritualist's Problem*, in *Amṛtadhārā, Professor R.N. Dandekar Felicitation Volume*, Poona, 167-179.
- Heesterman 1993 = J.C. Heesterman, *The Broken World of Sacrifice*, Chicago.
- Hillebrandt 1917 = Alfred Hillebrandt, *Der freiwillige Feuertod in Indien und die Somaweihe*, in *Sitzungsberichte der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse* 8, 3-19.
- Hoffmann Aufs. II = Karl Hoffmann, *Mārtāṇḍa und Gayōmart*, in *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 11, 1957, 85-103 = *Aufsätze zur Indoiranistik* vol. II, 422-438, Wiesbaden 1976.
- Jamison 1991 = Stephanie Jamison, *The Ravenous Hyenas and the Wounded Sun: Myth and Ritual in Ancient India*, Cornell University Press, Ithaca New York.
- Jamison 1997 = Stephanie Jamison, *Formulaic Elements in Vedic Myth, in Inside the Texts, Beyond the Texts, New Approaches to the Study of the Vedas: Proceedings of the International Vedic Workshop, Harvard University, June 1989*, edited by Michael Witzel (= *Harvard Oriental Series, Opera Minora* vol. 2), Cambridge.
- Kellens 1994 = Jean Kellens, *Le panthéon de l'Avesta ancien*, Wiesbaden.
- Kellens 2003 = Jean Kellens, *L'éloge mazdéen de l'ivresse*, in *Annuaire du Collège de France 2002-2003*, 815-844, Paris.
- Lévi 1898 = Sylvain Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, Paris.
- Lorenz 1977 = Konrad Lorenz, *L'agression*, Paris, Flammarion, collection Champs.
- Mauss 1968 = Henri Hubert et Marcel Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, extrait de *l'Année Sociologique* 2, in Marcel Mauss, «*Œuvres 1. Les fonctions sociales du sacré*, présentation de Victor Karady», Paris, Les Éditions de Minuit.
- Mayrhofer, EWA = Manfred Mayrhofer, *Etymologisches Wörterbuch des Altindiarischen*, Heidelberg.
- Minard 1956 = Armand Minard, *Trois Énigmes sur les Cent Chemins, Recherches sur le Śatapatha-Brāhmaṇa*, tome 2, Paris, De Boccard.
- Oberlies 1998 = Thomas Oberlies, *Die Religion des Ṛgveda: Erster Teil, Das Religiöse System des Ṛgveda*, Wien.
- Oettinger 2001 = Norbert Oettinger, *Das Benennungsmotiv der iranischen Göttin Anāhitā (mit einer Bemerkung zu vedisch Aditi)*, in *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 61, 163-167.
- Oldenberg 1894 = Hermann Oldenberg, *Die Religion des Veda*, Berlin.
- Penner 1985 = Hans H. Penner, *Language, Ritual and Meaning*, in *Numen. International Journal of the History of Religions* 32, 1-16.

- Proferes 2003 = Theodore N. Proferes, *Poetics and Pragmatics in the Vedic Liturgy for the Installation of the Sacrificial Post*, in *Journal of the American Oriental Society* 123/2, April-June 2003, 317-350.
- Staal 1979 = Frits Staal, *The Meaninglessness of Ritual*, in *Numen. International Journal of the History of Religions* 26, 2-22.
- Staal 1984 = Frits Staal, *Ritual, Mantras and the Origin of Language*, in *Amytadhārā. Professor R. N. Dandekar Felicitation Volume*, Poona, 403-425.
- Staal 1985 = Frits Staal, *Mantras and Bird Songs*, in *Journal of the American Oriental Society* 105, 549-558.
- Staal 1989 = Frits Staal, *Rules without Meaning: Ritual, Mantras and the Human Sciences*, Peter Lang, New York.
- Staal 1990 = Frits Staal, *Jouer avec le feu. Pratique et théorie du rituel védique*, Paris, Collège de France.
- Swennen 2001 = Philippe Swennen, *Notes sur la présence d'Indra dans le panthéon Ārya*, in *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico* 18, Roma 2001, 105-114.

RÉSUMÉ

Les études récentes consacrées aux formules védiques en prose ont montré comment identifier les éléments les plus anciens des doctrines brahmaniques. Fort de cet acquis, le présent article recherche l'interprétation archaïque de la cérémonie de consécration du sacrifiant dans l'offrande de soma. On montre que cette interprétation reposait sur le mythe d'Aditi, qui engendra à la fois Indra et un avorton dont provient l'humanité. Le genre humain n'est pas créé par les dieux, mais a été spolié de sa nature divine. Tout porte à penser que cette représentation anthropogonique est héritée de la période indo-iranienne commune.

Mots-clés: Védas, brāhmaṇas, Indra, Aditi, Mārtāṇḍa, Vivasvant

SUMMARY

Recent studies dedicated to Vedic prose formulas showed how it is possible to recognize the most ancient brahmanic doctrines. Using these results, the present article tries to identify the most ancient interpretation of the consecration ceremony in the soma sacrifice. It is shown that this interpretation was built up on Aditi's mythology: she generated several twin gods, especially Indra and a still-born child, root of mankind. Gods did not create humanity but just deprived it of its divine nature. It seems this representation comes from the Indo-Iranian common period.

Keywords: Vedas, brāhmaṇas, Indra, Aditi, Mārtāṇḍa, Vivasvant