



# Bulletin of the Asia Institute

Iranian and Zoroastrian Studies  
in Honor of Prods Oktor Skjærvø

New Series/Volume 19

2005

Edited by

Carol Altman Bromberg, Nicholas Sims-Williams, and Ursula Sims-Williams

Published with the assistance of the Neil Kreitman Foundation (U.K.)



## Le sacrifice et la nature humaine

J E A N K E L L E N S E T P H I L I P P E S W E N N E N

COLLÈGE DE FRANCE, PARIS; UNIVERSITÉ DE LIÈGE

Quelle définition les auteurs du Rigveda et ceux de l'Avesta donnaient-ils de leur propre humanité? En quoi leurs opinions convergeaient-elles, en quoi différaient-elles? Dans la communauté scientifique qui se dédie à l'étude des lettres indo-iraniennes anciennes, le simple fait de poser une telle question est, depuis des décennies, perçu comme la manifestation d'une démarche prématurée. Bien entendu, des paramètres techniques objectifs expliquent la prudence des meilleurs savants sur pareil sujet. Du côté iranien, ces paramètres sont pour l'essentiel concentrés autour des difficultés éditoriales innombrables que présentent les fragments avestiques parvenus jusqu'à nous. Même si les spécialistes de l'iranien ancien se sont souvent compliqué la tâche à eux-mêmes, trop peu d'acquis paraissaient suffisamment sûrs et consensuels pour autoriser de risquer une synthèse anthropologique. Du côté des études indiennes, les problèmes philologiques inhérents au seul Rigveda valent bien ceux de l'Avesta, et la vision globale des dossiers est souvent rendue impossible par les dimensions océaniques du corpus védique. Aussi la présentation globale de la religion védique ne paraît-elle pas plus facile aujourd'hui que du temps d'Oldenberg, ainsi que l'ont rappelé récemment Thomas Oberlies<sup>1</sup> et Michael Witzel.<sup>2</sup>

Pourtant, les difficultés techniques n'expliquent pas tout. Pour le dire nettement, il est permis de se demander si une rencontre avec l'homme indo-iranien ancien a jamais intéressé l'érudition occidentale. Nous n'envisagerons même pas les effluves nauséabonds entourant le fantasme aryen. Loin de la vulgarisation et de la démagogie, c'est la sincérité même des érudits qui suscite le doute.

Du côté des études avestiques, les tentatives parodiques de contact avec les auteurs des textes

se sont focalisées de manière obsessionnelle sur la biographie d'un prophète hors histoire dont nous ignorons à peu près tout, si ce n'est la résurrection future pour mettre fin au temps.

Du côté des études védiques, l'homme a cessé d'exister depuis longtemps. Certes, la peur d'un réveil du fantasme précité n'est sans doute pas étrangère à la timidité des plus grands maîtres. Ce n'est toutefois pas l'origine de ce silence collégial: il est en fait antérieur. Un virage décisif est pris dès le début du vingtième siècle, lorsque l'intérêt croissant des études sociologiques pour le sacrifice attire l'attention de Mauss et Hubert sur le témoignage védique.<sup>3</sup> A partir de leur légendaire essai, c'est-à-dire à partir de 1904, la culture indienne archaïque ne sera plus consultée qu'en raison du soin maniaque que la caste brahmanique a pris de recenser dans leurs moindres détails les liturgies complexes et raffinées qui supportaient les hommages offerts aux dieux. C'est plus spécifiquement sur les finesses structurelles et syntaxiques de ces cérémonies que l'attention s'est portée, faisant progressivement perdre de vue que l'élaboration délicate de moyens de communication aussi sophistiqués devait bien avoir pour objet la diffusion d'un message.

Pour sortir de la spéculation et rendre un peu de vie aux croyances des Iraniens et des Indiens de l'Antiquité, commençons par rappeler quelques éléments sûrs. Les auteurs des hymnes du Rigveda et ceux des textes avestiques ont pris appui sur des comportements et des croyances très semblables, dont on ne saurait douter qu'ils reflètent un héritage commun encore proche. Que pouvons-nous en dire? Les ancêtres communs à ces deux peuples, que nous nommerons désormais Āryas par commodité, et sans perdre de vue que ce mot n'a pas exactement le même sens

dans le monde védique et dans le monde mazdéen, avaient sur le plan religieux des attitudes identifiables, reflétant des convictions dont nous allons tenter de caractériser un peu mieux le contenu.

Pour les Āryas, la manifestation par excellence de la croyance religieuse est publique et collective. Elle consiste pour un individu, qui est toujours un homme marié, à procéder, devant la communauté dont il a préalablement obtenu l'accord, à une offrande aux dieux. Il ne procède pas lui-même à cette offrande, mais se fait assister par une équipe de prêtres, qui a pris une ampleur considérable dans le monde indien, où quatre équipes spécialisées sont requises. L'intervention des prêtres se produit dans un espace géographique délimité, nomade et non bâti dans le monde védique, sédentaire et bâti dans le monde mazdéen, la description donnée par Hérodote de la parade royale de Darius permettant de relativiser cette opposition: les temples au feu mazdéens apparaissent comme les fruits d'un développement historique achéménide. Les offrandes consistent en paroles magiques et en poésies religieuses, en brouets et gâteaux divers, en oblations de produits lactés préparés que l'on verse dans le feu, et surtout en une liqueur sacrée préparée sur place, le *soma/haoma*, ainsi qu'en têtes de bétail consacrées, puis sacrifiées et consommées. Pour le dire en d'autres mots, un sacrifice consiste, pour un sacrifiant, à engager une ou plusieurs équipes de prêtres chargés d'exécuter un culte consistant en récitations, en rites magiques et en immolations, le tout conclu par un banquet public.

C'est là le canevas, mais l'essentiel est ailleurs. Que se passe-t-il durant ce procès qui soit si important pour que l'ensemble du corps social se mobilise? Serait-ce simplement la perspective d'un festin qui attire le public? Si tel était le cas, le sacrifiant se contenterait d'offrir un banquet. Or, ce n'est pas ce qu'il fait. La culture védique enseigne en effet que celui qui commande et paie l'exécution du sacrifice fait beaucoup plus que cela. Il se soumet à de nombreux interdits et à de sévères privations afin de participer valablement à l'offrande qu'il organise. Pourquoi? Quel est l'enjeu? Les strophes védiques en langue versifiée ne répondent pas à de telles questions. En revanche, les commentaires en prose sont plus instructifs. Encore faut-il faire l'effort de les lire, car ces textes sont peu fréquentés par les spécialistes eux-mêmes, puis définir la méthode qui

permet d'en extraire un commentaire solide. Sur ce point, d'importants progrès ont été accomplis ces dernières années, principalement sous l'impulsion de Stephanie Jamison.<sup>4</sup>

C'est elle en effet qui a montré la fiabilité des commentaires en prose en prouvant l'existence au sein des *brāhmaṇa* de formules aussi fermes que celles sur lesquelles se fonde la création de poèmes versifiés. Les formules en prose consistent d'habitude en une proposition brève et frappante placée à l'initiale d'un développement doctrinal dont elles sont les déclencheurs mnémotechniques. Supports d'interprétations variables d'une école sacerdotale à l'autre, elles présentent le même avantage que les formules métriques: celui de permettre l'identification d'une sorte de grammaire élémentaire des doctrines anciennes. En effet, lorsqu'une même formule en prose apparaît dans plusieurs écoles sacerdotales, il est permis d'affirmer que c'est parce qu'elle est antérieure à l'apparition des dites écoles et repose sur un socle qui leur était commun. Nous pouvons ainsi identifier certains principes doctrinaux fondamentaux du monde védique. Nous pouvons par la même occasion tenter de remonter vers un point de doctrine sous-tendant les opinions vivantes auxquelles adhéraient les auteurs des hymnes du Rigveda. Lorsqu'il est ainsi possible de retrouver un élément mythologique archaïque et d'en situer l'interprétation originelle dans le contexte sacrificiel, c'est tout le contenu du sacrifice védique que nous pouvons tenter d'appréhender d'un point de vue interne, et non plus externe: c'est sur cette critique philologique que nous pouvons espérer construire une anthropologie de la culture ārya archaïque.

Revenons au sacrifiant védique, le *yajamāna*, c'est-à-dire celui qui organise le sacrifice à son propre bénéfice. Quel est ce bénéfice? Un indice essentiel de sa définition doctrinale archaïque nous est accessible sur base de la méthodologie qui vient d'être décrite. Tout sacrifiant doit commencer par recevoir une consécration, la *dīkṣā*. Ce mot, dont l'ancienneté est difficile à évaluer, et qui semble être né vers la fin de la période de composition des hymnes rigvédiques, renvoie à l'expression par le sacrifiant de son désir d'offrir un sacrifice. Divers textes brahmaniques exposent la nécessité de passer par une phase d'austérités pour entrer dans la sphère sacrificielle et s'insérer dans la société des prêtres, qui se trouvent eux dans leur élément naturel. Cet aspect des cho-

ses a vivement impressionné Mauss et Hubert, qui ont vu dans la *dīkṣā* la matérialisation d'une nécessaire préparation au passage du monde profane au monde sacré.<sup>5</sup> Ce n'est certes pas faux, mais ce n'est pas totalement vrai non plus. La *dīkṣā* présente aussi une dimension plus narrative, presque dramatique, dont les sociologues français n'ont pas vu le contenu. Les passages qui commentent cette consécration rituelle débute par une formule qui exprime que par la *dīkṣā*, le sacrifiant devient un embryon (*gārbha*-). La présentation la plus synthétique de cette doctrine est présentée par Aitareya Brāhmaṇa, un commentaire qui reflète précisément les opinions de spécialistes du Rigveda.

*Punar vā etam ṛtvijo garbhaṃ kurvanti yaṃ dīkṣayanty adbhīr abhiṣīncanti reto vā āpaḥ saretasam evainam tat kṛtvā dīkṣayanti navanītenābhyañjanty āyaṃ vai devānām surabhi ghṛtam manuṣyānām āyutam pitṛṇām navanītam garbhānām tad yan navanītenābhyañjanti svenaivainam tad bhāgadheyena samardhayanty añjanty enaṃ tejo vā etad akṣyor yad añjanam satejasam evainam tat kṛtvā dīkṣayanti ekavimśatyā darbhapīñjūlaiḥ pāvayanti sūddham evainam tat pūtam dīkṣayanti dīkṣitavimitam prapādayanti yonir vā eṣā dīkṣitasya yad dīkṣitavimitam yonim evainam tat svām prapādayanti tasmād dhruvād yoner āste ca carati ca tasmād dhruvād yoner garbhā dhīyante ca pra ca jāyante tasmād dīkṣitam nānyatra dīkṣitavimitād ādityo 'bhyudiyād vābhyastamiyād vāpi vābhyāśrāvayeyur vāsasā prorṇuvanty ulbam vā etad dīkṣitasya yad vāsa ulbenaivainam tat prorṇuvanti kṣṇājinam uttaram bhavaty uttaram vā ulbāḥ jarāyu jarāyuṇaivainam tat prorṇuvanti muṣṭī kurute muṣṭī vai kṛtvā garbho 'ntaḥ śete muṣṭī kṛtvā kumāro jāyate tad yan muṣṭī kurute yajñam caiva tat sarvāś ca devatā muṣṭyoḥ kurute tad āhur na pūrvadīkṣiṇaḥ saṃsavō 'sti parigṛhīto vā etasya yajñāḥ parigṛhītā devatā naitasyārtir asty aparadīkṣiṇa eva yathā tathety unmucya kṣṇājinam avabhṛtham abhyavaiti tasmān muktā garbhā jarāyor jāyante sahaiva vāsasābhyavaiti tasmāt sahaivoblena 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 pour 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. »

Mauss et Hubert se sont contentés d'insérer cette affirmation dans leur schéma structurel: pour entrer dans la sphère du sacré, on redevient un embryon car ce passage sera comme une nouvelle naissance.

Pourtant, à bien lire les passages parallèles, il semble que cette symbolique avait originellement un autre contenu. En effet, Śatapatha Brāhmaṇa nous instruit en 3.1.3.2-5 d'une divergence doctrinale portant sur l'offrande d'un flan que l'on

fait juste à la fin de la consécration. Pour les auteurs du texte, l'offrande est destinée à Agni et à Viṣṇu. Toutefois, une autre doctrine veut que d'autres offrent ce flan à Aditi. Elle est alors accompagnée d'une strophe du Rigveda, 10.72.8, et non d'un *mantra* tardif. Par ailleurs, Śatapatha Brāhmaṇa étant un texte relativement récent dans l'ensemble des commentaires en prose, il y a de bonnes chances que cette interprétation divergente, qui invoque en Aditi une figure mythologique archaïque, soit aussi une interprétation conservatrice. Elle serait donc susceptible de nous rapprocher des croyances rigvédiques relatives au pressurage du *soma*, la pratique culturelle ārya par excellence.

Pourquoi est-ce intéressant? Parce que la mythologie d'Aditi dans le Rigveda met en scène un embryon. Les auteurs de Śatapatha Brāhmaṇa s'en souviennent d'ailleurs parfaitement. Parce qu'elle voulait avoir des enfants, Aditi cuisait des gruaux pour les dieux: c'est à nouveau une formule en prose qui l'affirme (TS 6.5.6, MS 1.6.12, KS 11.6). Lorsque les dieux avaient achevé leur repas, elle mangeait les restes du grua. Elle tombait alors enceinte et engendrait des jumeaux. Quand elle voulut faire encore mieux, elle se servit la première de ce grua, en dépit de l'interdit qui veut qu'une femme mange après les hommes. La transgression fut pourtant récompensée d'une nouvelle grossesse si prometteuse que les aînés prirent peur pour leur suprématie et provoquèrent l'avortement d'Aditi. Comme d'habitude, elle était enceinte de jumeaux. L'un d'eux se dressa immédiatement dans toute sa vigueur et entama son œuvre démiurgique: c'était Indra, le nouveau roi des dieux. L'autre tomba au sol, informe: ce n'était qu'un œuf mort, Mārtāṇḍa. Aditi exigea qu'une destinée lui soit donnée. Les dieux le façonnèrent alors, et certains textes précisent qu'ils lui donnèrent des proportions humaines. Ce fut Vivasvant, qui inventa le sacrifice et reconquit ainsi un statut divin, tout en s'assurant une descendance qui, par le truchement de Yama et de Manu, engendra le genre humain.

Divers enseignements résultent de cet ensemble doctrinal. A une époque qui se situe entre la fin de la production des hymnes rigvédiques et la répartition de la doctrine védique entre quatre grandes classes sacerdotales, le sacrifiant qui reprend l'apparence d'un embryon ne le fait pas pour exprimer sa nouvelle naissance dans l'es-

pace sacré. Il le fait plutôt pour se remettre dans la peau de l'avorton qui sut reconquérir sa divinité en offrant le premier pressurage de *soma*. La manœuvre a pour objectif de reconquérir un statut justifié de plein droit par un rapport de parenté étroit avec Indra: les hommes ne sont pas les créatures des dieux, ils en sont les semblables, injustement spoliés de leur part d'héritage par la jalousie des aînés d'Aditi.

Si telle est aussi la doctrine du Rigveda, ce que permet de penser le contenu des hymnes parlant d'Aditi, se pourrait-il que ses éléments constitutifs soient plus anciens encore? La question mérite d'être posée parce qu'une partie du personnel mythique invoqué est à coup sûr d'époque indo-iranienne, comme l'avait remarqué Hoffmann.<sup>6</sup> On est dès lors amené à se demander quelle vision de leur propre humanité véhiculent les sacrificateurs qui, dans le Yasna avestique, procèdent à l'offrande du *haoma*.

La cérémonie du Yasna est à l'Iran mazdéen ce que le sacrifice brahmanique est à l'Inde. On mena pareillement, de part et d'autre de l'Indus, une entreprise de réaménagement des pratiques et des textes ayant pour but de fixer les phases et la philosophie d'un long sacrifice solennel (quelques variantes qu'il ait pu avoir). Le sacrifice iranien et le sacrifice indien sont donc le fruit de développements secondaires et indépendants où survivent ici, en grand nombre, d'anciennes représentations communes,<sup>7</sup> émergent là de grands motifs divergents. Ainsi, les textes avestiques du Yasna ne décrivent pas les préparatifs de la cérémonie et ne révèlent donc rien de comparable à la *dīkṣā*. Du commanditaire, il nous est seulement donné à connaître que son « installation » est le premier acte du collège sacerdotal qui vient d'être investi (Vr3.2-4 et Y13.1-3).<sup>8</sup> C'est justement sur cette investiture que nous sommes informés avec le plus de précision et de détail. Les textes qui entourent la deuxième ingestion de *haoma* (Y11.10) expliquent comment les prêtres officiants façonnent progressivement leur personnalité sacrificielle.<sup>9</sup>

L'opération peut sembler tardive. Dans le principe, nous ne savons pas qui, et en fonction de quelle légitimité, est le *je* qui prononce les litanies des chapitres 1 à 7. S'il est exact, comme le suggère l'énumération des temps rituels, que le sacrifice dure vingt-quatre heures, et si nous y adjoignons l'hypothèse qu'il est permanent, il

s'agit du zaotar du sacrifice précédent et l'apparition des prêtres sur l'aire sacrificielle, au Y8.2, correspond à la relève de l'équipe sacerdotale.

Lu dans cette optique, le Y8.2 est l'injonction que le prêtre qui a mené à bien le sacrifice précédent et pris la responsabilité de commencer le nouveau adresse à ses successeurs: *x<sup>v</sup>arata narō aētəm miiazdəm yōi dim haṛhāna ašāca frā-ratica* « mangez, hommes, cette offrande-solide que vous avez conquise par votre Agencement (-rituel) et votre propagation (-aurorale) ». <sup>10</sup>

Le premier acte du nouveau collège sacerdotal, avant même son investiture officielle, doit donc être de consommer une partie de l'offrande qui a été introduite dans Y3.1. Cette participation des prêtres au repas divin s'explique probablement comme le rappel de l'antique alliance conclue entre les dieux et les hommes. Le *Bagān Yašt* (Y19-21) raconte qu'à l'aube des temps, Zaratuštra a répondu par le *Yeṭhē Hātəm* à la récitation de l'*Ahuna Vairiia* et de l'*Ašəm Vohū* par Ahura Mazda. En complétant les premiers développements de la cosmogonie par la fondation du sacrifice, il permet aux dieux et aux hommes (du moins sous la forme mentale de *frauuāši*) de communier dans la même nature *vahišta* et *ašauuan* et de s'installer dans un lien indissoluble d'appartenance réciproque. Ahura Mazda le proclame finalement avec le Y21.4 *vahištəm ašauuanəm vahištāi ašaone* « le meilleur partisan de l'Agencement appartient au meilleur partisan de l'Agencement ». Prendre part à l'offrande consiste à évoquer, d'entrée de jeu, l'affinité initiale que le sacrifice a établi entre la nature divine et la nature humaine sous forme mentale.

Avec le début du Y9, le récitant va rappeler l'origine des hommes sous leur forme actuelle, faite d'os et de pensée. Les quatre pressureurs archétypiques sont de nature divine, en tant que rejets des dieux, mais une imperfection les a faits terrestres (*gaēθā-*), matériels (*astuuant-*) et mortels (*mašīia-*). La naissance haomique de leurs fils rompt le lien de consanguinité avec les dieux. Ces premiers hommes véritablement hommes tiennent leurs caractéristiques définitives de leur père sacrificiel, Haoma, qui est bel et bien un homme, tant dans le monde matériel que dans le monde des dieux: le Y9.1 le définit comme *nar*, mot qui sert aussi, significativement, à interpeller les sacrificiants du Y8.2 (*narō*).

Comme l'homme, le dieu plante qui pousse sur la terre (Y10.4) est terrestre et matériel, mais aussi mortel, puisque le pressurer, c'est le tuer (Y10.2: *jan*) et n'accède à l'éternité que par la reproduction (Y10.11) et la permanence de sa pensée transcendante. Cette phase de l'anthropogonie montre, si on veut bien les y chercher, tous les ingrédients du mythe indien, depuis l'avortement d'Aditi jusqu'à la relégation définitive dans la condition mortelle. <sup>11</sup>

L'acquisition du corps semble avoir modifié le pacte conclu après la récitation des trois strophes cosmogoniques. Si l'obligation de sacrifier s'impose plus que jamais, l'affinité entre la nature divine et la nature humaine n'est plus établie entre Ahura Mazda et le sacrificiant, mais entre Haoma et le sacrificiant.

En buvant à deux reprises le haoma (Y10.14 et 11.10), <sup>12</sup> le zaotar rompt l'équilibre entre les deux caractéristiques qu'il tient de Haoma. D'une part, il abandonne son corps au dieu afin de le ressusciter, d'autre part, il assimile sa pensée transcendante pour la mettre au service du sacrifice. Après avoir ainsi procédé à l'immolation symbolique de sa part mortelle (son corps donné à Haoma, mais aussi son âme *uštana* lors du Y11.18), le zaotar n'est plus un homme fait de matière et d'esprit; il est un cadavre dont la pensée, libérée du corps, a acquis la puissance de la pensée du dieu. C'est la condition requise pour réciter le *frauarānē* (Y12.1-8). La déclaration du choix sacrificiel rend le zaotar à l'état de *frauuāši*, qui est la forme d'existence en laquelle l'humanité a conclu le troc des origines: le sacrifice contre l'immortalité. L'opération a été tortueuse parce que l'entrée dans le monde de la matière, du mélange et de la mort a imposé deux nouvelles obligations: le pressurage de Haoma, auquel est consacré le vaste *Hōm Stōm* (Y9-11.10), et la constitution d'une *daēnā*, acquise au Y12.9.

La partie du Yasna qui précède l'Avesta ancien, et qui constitue le préambule du sacrifice, ne cesse de commémorer la cosmogonie. Le cours de celle-ci est inscrit dans la manière dont l'officiant modèle sa personnalité sacrificielle en manipulant les formes d'existence que le temps a successivement imposées à l'homme: la manifestation pure et simple du choix rituel, l'alliage de corps et de pensée, la connexion de cet alliage avec la *daēnā* pérégrine. C'est l'évidence que

chacune de ces étapes correspond à l'entrée dans un nouveau trimillénaire: la *frauuaši* de Zaraθuštra assiste à l'étincelle de la création, le cycle de la vie humaine démarre avec tous les autres cycles et l'homme Zaraθuštra inaugure les temps que nous vivons en apportant la *daēnā* dans le monde. Le pressurage de Haoma court-circuite l'étape centrale. En brisant l'union du corps et de la pensée, il permet à l'officiant de revenir à l'état de *frauuaši* et de projeter sa *daēnā* sur les chemins du futur. Ainsi, le sacrifice met en contact direct le début et la fin en niant l'état d'aujourd'hui. Telle est la chimère centrale du mazdéisme.

Le sacrifice mazdéen, comme le sacrifice brahmanique, retrace l'histoire de la nature humaine. Mais cette histoire se lit dans les métamorphoses de l'officiant, non du commanditaire, et reçoit sa structure de deux spécificités fondamentales et complémentaires: la doctrine des millénaires et la dialectique des âmes.

### Notes

1. Oberlies 1998, 141 sq.
2. Witzel et Gotō 2007, 477 sqq.
3. Mauss et Hubert 1968.
4. Jamison 1997, 217.
5. Mauss et Hubert, 265.
6. Hoffman 1957, 85 sqq.
7. Haug en avait dressé la liste dès 1862 (Haug 1962, 279-85).
8. Kellens 2007, 101.
9. "Liturgie et dialectique des âmes," in *Rites et croyances dans les religions du monde romain*, Entretiens sur l'Antiquité classique 53 (Vandoeuvres-Genève, 2006), pp. 289-308.
10. Kellens 2007, 12.
11. Kellens 2007, 23-30.
12. Si notre point de vue est exact, la première ingestion est effectuée par le zaotar provisoire, la seconde par le zaotar nouvellement investi.

### References

- Haug 1962 M. Haug. *Essays on the Sacred Language, Writings and Religion of the Parsis*. Bombay, 1962 [London, 1878].
- Hoffmann 1957 K. Hoffmann. "Mārtāṇḍa und Gayōmart." *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 11:85-103 (= *Aufsätze zur Indoiranistik*, vol. 2, Wiesbaden, 1976:422-38).
- Jamison 1997 S. 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*, ed. M. Witzel. Harvard Oriental Series, Opera Minora, 2. Cambridge.
- Kellens 2007 J. Kellens. *Etudes avestiques et mazdéennes*. Vol. 2. Persika 10. Paris.
- Mauss et Hubert 1968 M. Mauss et H. Hubert. "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice." Extrait de *l'Année Sociologique* 2. In M. Mauss, *Œuvres*, vol. 1, *Les fonctions sociales du sacré*, présentation de V. Karady. Paris.
- Oberlies 1998 T. Oberlies. *Die Religion des Ṛgveda*. Erster Teil, *Das Religiöse System des Ṛgveda*. Vienna.
- Witzel et Gotō 2007 M. Witzel et T. Gotō. *Rig-Veda: Das Heilige Wissen. Erster und Zweiter Liederkreis. Aus dem vedischen Sanskrit übersetzt und herausgegeben von Michael Witzel und Toshifumi Gotō unter Mitarbeit von Eijirō Dōyama und Mislav Ježić*. Frankfurt am Main.