



HOMO RELIGIOSUS

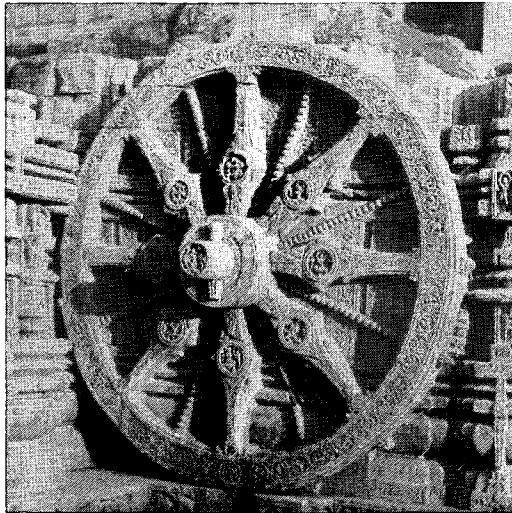
2

L'EXPRESSION DU SACRÉ DANS LES GRANDES RELIGIONS

II

*Peuples indo-européens et asianiques,
Hindouisme, Bouddhisme, Religion égyptienne, Gnosticisme, Islam*

**J. RIES, H. FUGIER, H. LIMET, R. LEBRUN,
J.-M. VERPOORTEN, C.-A. KELLER, J. MASSON, F. DAUMAS,
J.-M. SEVRIN, J. JOMIER**



LOUVAIN-LA-NEUVE
1983

LA TERMINOLOGIE DU SACRÉ DANS LA LITTÉRATURE RITUELLE VÉDIQUE

Jean-Marie VERPOORTEN

1. La littérature rituelle védique

La littérature rituelle védique renferme une masse très considérable de documents dont aucun n'est datable avec précision. Leur composition (orale) a débuté sans doute vers 1.000 avant J.-C., pour se poursuivre sans désespérer pendant plus d'un millénaire¹.

¹ Liste des abréviations: RV = R̥gveda, éd. Aufrecht², Wiesbaden, 1968; tr. Geldner, Harvard Or. Ser., vv. 33-34-35, 1951-57.

KS = Kāṭhaka-saṃhitā, éd. von Schroeder², Wiesbaden, 1971-72.

TS = Taittirīyā-saṃhitā, éd. Weber, Indische Studien 11-12, 1871-72; trad. Keith, Harvard Oriental Series, vv. 18-19, 1914.

MaitrS = Maitrāyaṇī-saṃhitā, éd. von Schroeder², Wiesbaden, 1971-72.

VS = Vājasaneyī-saṃhitā, éd. Weber², Bénarès, 1964.

AB = Aitareya-brāhmaṇa, éd. Aufrecht², Wiesbaden, 1973; trad. Keith, Rigveda-Brāhmaṇas, Harvard Or. Ser., v. 25, 1920.

KauṣB = Kauṣītāki-brāhmaṇa, éd. Sreekrishna Sarma, Wiesbaden 1968; trad. Keith avec l'AB.

JB = Jaiminiya-brāhmaṇa, éd.- trad. d'extraits par W. Caland, Das Jaiminīyā-brāhmaṇa in Auswahl², Wiesbaden, 1970.

TB = Taittirīyā-brāhmaṇa, éd.- trad. P.E. Dumont, Proceedings of the American Philosophical Society, vv. 92-116, Philadelphie, 1948-1971.

PB = Pañcaviṃśa-brāhmaṇa, éd. A. Vedāntavāgīśa, Calcutta 1870-74; trad. W. Caland, Calcutta, 1931.

ŚB = Śatapatha-brāhmaṇa, éd. Weber², Bénarès 1964; trad. Eggeling², Sacred Books of the East 12, 26, 41, 43, 44, Delhi, 1966.

AĀ = Aitareya-āraṇyaka, éd.- trad. Keith, Londres, 1909.

TĀ = Taittirīyā-āraṇyaka, éd. Apte, Poona, 1897; éd.- trad. du livre II, par Ch. Malamoud, *Le Svādhyāya*, Paris, Publ. Inst. Civ. Ind., 42, 1977.

KauśS = Kauśika-sūtra, éd. trad. d'extraits par W. Caland. *Altindische Zauberritual*, Amsterdam, 1900.

En fonction du style et du contenu, on y distingue quatre types d'écrits que l'on ordonne en succession chronologique. Il est toutefois vraisemblable que certains d'entre eux, rattachés à des catégories distinctes pour nous dans le temps, ont été en fait produits à la même époque, mais dans des écoles (*śākhā*) dont la spécialisation était différente.

Le type le plus ancien est le *brāhmaṇa* (13 œuvres). On peut donner cette étiquette à toute prose (y compris celle jointe aux hymnes versifiés, dans les recueils nommés *saṃhitā*) qui commente les versets liturgiques, qui discute les rites et les justifie à l'aide de mythes. On leur adjoindra des traités plus courts, appelés *āranyaka* (6 œuvres), ou «écrits de la forêt», en raison du lieu prescrit pour leur étude. Ils témoignent d'une réflexion qui se détourne des gestes concrets du culte pour s'arrêter à ses aspects verbaux et mentaux.

Brāhmaṇa et *āranyaka* forment les sources principales de cette étude, car ils comportent une part considérable de spéculations, et ne sont pas des vade-mecum ou de simples recueils d'instructions comme les *śrauta* et les *gṛhya-sūtra*.

Les *śrauta-sūtra* (17 œuvres) ou «préceptes (relatifs au culte) solennel» sont des aide-mémoire pour prêtres techniciens. Ces ouvrages, en général fort longs et fastidieux, décrivent le rituel jusqu'au détail le plus infime, en d'inlassables répétitions. Cette masse colossale de matériaux n'est exploitable que si on l'aborde avec un thème préalable que l'on désire étoffer², par exemple les conduites archétypiques et sacrées.

Restent les *gṛhyasūtra* (17 œuvres). Ce sont les ouvrages de rituel privé, celui du chef de famille aryen, qui sanctifie les principales étapes de la vie, à l'aide de sacrements (*saṃskāra*). Ce sont aussi de vastes encyclopédies de religion populaire, de folklore et de magie. Dans les pages ci-dessous on n'a fait appel aux *śrauta*- et *gṛhya-sūtra* que marginalement.

2. Le problème du sacré

A première vue, il n'y a pas grand chose dans la littérature rituelle védique qui s'impose comme relevant de la catégorie du sacré, de quelque façon qu'on le définisse. C'est en vain qu'on y cherchera un épisode similaire à la rencontre d'Ulysse et de Nausicaa, au 6^e chant de l'Odyssée,

² Ainsi fait GONDA dans un article sur le symbolisme du «reste» de l'oblation, Mélanges Renou, pp. 301 sv. (*Atharvaveda* 11.7). Dès 1899, HUBERT et MAUSS avaient exploité les *śr.-s.* pour construire un «schème abstrait du sacrifice», *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, L'Année Sociologique II, pp. 29-138, et STAAL fait de même, *Numen* XXVI 1979, pp. 8 sv., pour établir une «syntaxe rituelle».

quand le héros homérique ressent, à la vue de la jeune fille, des sentiments de crainte, d'admiration, de vénération³, en un mot fait l'expérience du *fascinans* et du *tremendum*, qui sont l'essence du sacré⁴. Rien non plus qui rappelle l'atmosphère des tragédies d'Eschyle et de Sophocle, celles du cycle d'Oedipe par exemple, où l'au-delà impose quasi physiquement sa présence obsédante.

La rationalisation opérée par les brâhmanes a délesté les mondes divin et sacrificiel d'une bonne part de leur substance sacrale. Nous allons le vérifier dans les paragraphes suivants. Nous essayerons, dans une deuxième partie, de dépister dans quels domaines le sacré a subsisté ou s'est réfugié.

3. Le monde divin en lui-même

On a peine à croire que le monde des divinités, *deva-ī/ devatā*⁵/*devikā*, tel qu'il se dessine dans nos écrits, puisse faire naître dans l'âme quelque chose qui s'apparente au sacré. Les *brâhmaṇa* contiennent des mythes, ou plus souvent, des résumés de mythes rédigés en un style télégraphique et étroitement assujétis au rituel à expliquer. Certains sont insolites⁶, d'autres saisissants⁷. Mais au total, le monde divin n'y figure pas à son avantage.

Indra, le dieu bienfaiteur du *RV*, dont le combat perpétuellement chanté libère les Eaux de l'obstacle (*vytra*) et permet à la vie de s'épanouir, est, dans les *brâhmaṇa*, présenté de façon presque risible. Après sa victoire, il a peur et s'enfuit (*SB* 1, 6, 4, 4), est atteint de jaunisse (*JB* II 324). En outre, il est le dieu pécheur⁸. Ses forfaits, le *JB* nous les fait con-

³ Odyssée VI, vv. 149 (gounoumai); 161 (sebas); 166 (étethèpea); 168 (tethèpa, ágamai, deidia).

⁴ Selon R. OTTO, *Das Heilige*, München 1936. Trad. franç. A. Jundt, *Le Sacré*, Paris, Payot 1949.

⁵ Selon SCHAYER, *Struktur*, p. 11, le mot *devatā*, plus abstrait que *deva*, apparaît quand la religion exubérante du *RV* cède la place à celle des *brâhmaṇa*, plus froide, plus technique, plus magique. Cf. CALAND, *JB-Auswahl*, p. 20, *devatā* sert à diviniser une notion aussi abstraite que *chandās*, «mètre» poétique. Cf. encore MALAMOUD, *Puruṣārtha* I, p.122. *SB* 11, 1, 6, 11 rapproche *deva* de *div* «ciel» en une étymologie linguistiquement correcte. (Passage cité par MINARD, *Trois énigmes* II, § 204 et O'FLAHERTY, *Hindu Myths*, p.271).

⁶ Ainsi l'épisode où le sage *Dadhyañc* est décapité par les *Aśvin*, pourvu d'une tête de cheval, puis rétabli dans son intégrité. Cf. *SB* 14, 1, 1, trad. VARENNE, *Mythes et légendes extraits des Brâhmaṇa*, pp. 53 sv.

⁷ Par ex. la description de l'enfer en *SB* 11, 6, 1, trad. S. LÉVI, *Doctrine*, pp. 100 sv.

⁸ DUMÉZIL, *Heur et Malheur du guerrier*, pp. 66 sv.

naître de façon allusive⁹; il a tué le fils tricéphale de *Tvaṣṭar* puis les *Arur-mukha*; il a donné les *Yatis* aux loups *śālāvṛka*; il a coupé la parole à *Bṛhaspati*; transgressant une convention, il a tué l'*Asura Namuci*.

Mais, plus généralement, la morale n'a rien à faire dans le monde des dieux. D'incessantes querelles, de peu glorieux marchandages les mettent aux prises à propos des sacrifices que leur offrent les humains¹⁰.

Chantage, concussion, mensonge, déloyauté sont monnaie courante chez des êtres qui restent prisonniers de leurs origines humaines. C'est qu'au commencement (*agre*), les dieux étaient mortels (*ŚB* 11, 2, 3, 6); ils n'ont accédé à leur position qu'à la suite de leur science liturgique¹¹ et non sans d'âpres combats contre leurs rivaux, les *Asura*. Ceux-ci sont les «géants», les «titans»¹² plus que les «démons». Nés, comme les *deva*, de *Prajāpati* (§ 5), ils sont leurs frères ennemis, mais peut-être secrètement complices¹³. En tout cas, s'ils ont le dessous, c'est à cause de leur orgueil ou de leur incapacité à se maîtriser, à différer l'obtention d'un avantage¹⁴. C'est aussi que les dieux sont plus habiles à découvrir l'élément rituel qui décidera de leur victoire.

De part et d'autre, on recourt à l'arme immatérielle de la puissance magique. S'il s'agit des dieux, elle a une coloration positive et on l'appelle *tapas* «ascèse, sacrifice, macération», § 13. S'il s'agit des *Asura*, elle reçoit le nom de *māyā* et prend une allure maléfique.

Notons enfin que les dieux ne bénéficient pas des attributs d'éternité, *aksiti*, *aja*, «non né», *svayambhu* «né de lui-même»¹⁵, ni non plus d'infinité, *ananta*, *aparimita*, lesquels sont octroyés à des entités qui, au regard de nos auteurs, comptent davantage. Ainsi le sacrifice (*KauṣB* 7,4 = LÉVI, p. 109n); la parole du Veda; *Prajāpati*-esprit (*KauṣB* 26,3); le temps (§ 17), le comput rituel (*JB* II 73 = CALAND §128).

⁹ CALAND, *JB- Auswahl*, § 140 (p. 168).

¹⁰ Voir les textes procurés par S. LÉVI, *Doctrine*, pp. 36 sv. surtout pp. 50-51, 56, 57, 68 sv. Pour rendre service, un dieu réclame une récompense (*varam vṛṇai*).

¹¹ MALAMOUD, *Svādhyāya*, p. 8.

¹² HOCART, *Les Castes*, p. 34.

¹³ ÉLIADÉ, *Eranos Jahrbuch*, 36 (1967), p. 96.

¹⁴ LÉVI, *Doctrine* p. 55; MALAMOUD, *Svādhyāya*, p. 134; *ŚB* 11, 1, 8, 1.

¹⁵ *Nitya* ne désigne encore que le rite «ordinaire», par opposition à *naimittika/kāmya* «(rites) occasionnel/votif», *Āpastamba-śrautasūtra*, 6, 4, 3 (trad. CALAND, livres 1-7, Göttingen, 1921, p. 181).

4. Le monde divin face au monde terrestre et humain

Çà et là, néanmoins, des efforts sont faits pour accentuer la spécificité et le prestige du monde divin, en creusant l'intervalle qui le sépare d'ici-bas. Le ciel (*svarga loka*), nous dit-on par ex., est à mille journées de voyage à cheval (*AB* 2, 17, 8); à la hauteur de 1000 bœufs superposés (*PB* 16, 8, 6); il est loin au-dessus ou au-delà (*para*) de ce monde-ci (*ayam loka*) (*AB*, 6, 20, 14).

Cette distance permet au sacrifiant, roi ou simple particulier, de monter au ciel (*RUH/āRUH*)¹⁶. Ce mouvement ascensionnel, signifiant par lui-même la transcendance, est empreint de sacralité¹⁷. On se plaît à différencier les mots de la langue des dieux et leurs équivalents terrestres. Ainsi *om* «oui» chez les dieux correspond à *na* «non» (*AB* 1, 16, 19) ou à *tathā* «oui» (*AB* 7, 18, 13) chez les hommes; *kala* des hommes à *akṣara* des dieux («syllabe» *ŚB* 10, 4, 1, 16-17).

De façon habituelle, les vocables dont on explique l'étymologie dérivent, dit-on, d'une forme «divine», c'est-à-dire déformée par un calembour¹⁸. Attribuer ces formes aux dieux se comprend si on admet qu'ils aiment ce qui est occulte, mystérieux (*parokṣapriya* *AB* 7,30, 4).

Enfin nourriture et façons d'agir différencient les dieux des hommes. Ainsi les premiers aiment les aliments cuits, *TS* 2, 6, 4, 4.

5. Par delà les dieux. Prajāpati, l'absolu et le père

En Prajāpati, le «Seigneur des créatures», les brāhmanes ont conçu une figure qui est le pivot du réseau de connexions qu'ils ont tissées autour de la réalité. Prajāpati est sujet d'innombrables prédicats. Il est ceci, cela et encore cela, mais par dessus tout, le sacrifice. Parmi ces prédicats, isolons encore ceux où le dieu est présenté comme défini et indéfini à la fois (*ŚB* 7, 2, 4, 30), comme limité et illimité (ibidem), comme un et composé (*MaitrS* 1, 8, 4 et *SB* 10, 2, 3, 18 par ex.), comme mortel et immortel (*ŚB* 10, 1, 3, 2, 7), comme père et fils (*ŚB*, 6, 1, 2, 26-27)¹⁹.

¹⁶ Mais aussi d'en redescendre, *praty-avaRUH*, car l'intéressé aspire, non à demeurer pour toujours dans l'au-delà, mais à revenir vivre ici-bas une pleine vie, *āyu*. Le sacrifice doit être agencé de manière à garantir le retour sur terre. Le ciel est aussi le «lieu de (l'acte) bien fait», *sukṛtasya loka*. Tout un secteur du vocabulaire rituel fait référence à la racine *KṚ* «faire»; ainsi des mots aussi essentiels que *karman* et (peut être) *kratu*, «rite», en découlent.

¹⁷ ÉLIADÉ, *Le sacré et le profane*, p. 101. Cf. FUGIER, *Recherches* p. 166.

¹⁸ LÉVI, *Doctrine*, p. 38, n. 6.

¹⁹ Références d'après LÉVI, *Doctrine*, pp. 16-17 sv.

Ces passages témoignent en effet d'une démarche pour surmonter les oppositions et les polarités et élaborer ainsi un absolu authentique par *coincidentia oppositorum*²⁰.

D'autre part, Prajāpati est, par excellence, le dieu qui crée (*SRJ* «émettre»; *nirMĀ* «agencer») et ce par désir de se multiplier, par peur de se sentir seul. Très souvent, la cosmogonie est une émanation des êtres et des choses hors des diverses parties de son organisme, à moins qu'elle ne se réalise en un accouplement (*mithuna*) de Prajāpati-ciel avec d'autres partenaires, en priorité la Terre²¹. Ultérieurement, c'est la mise en ordre des créatures ainsi engendrées, à l'aide du nom et de la forme (*nāmā-rūpa*, *TB* 2, 2, 7, 1). Dans ce travail, Prajāpati a souvent une assistante. C'est Vāc qui le seconde, qui est «la seconde» (*dvitīyā*, *PB* 20, 14, 2). Ainsi, dans le sacrifice, la parole collabore avec le geste ou l'acte.

Et ceci nous amène aux deux entités où les brâhmanes ont cristallisé les forces de la parole. Le «verbe», en effet, les séduisait tellement qu'en le manipulant, c'étaient les choses elles-mêmes qu'ils se targuaient de dominer.

6. Vāc et Brahman

Que Vāc soit la fille de Prajāpati (*PB* 7, 6, 1, 3), son épouse (*KS* 12 5; 27 1), ou sa collaboratrice dans l'œuvre cosmogonique (cf. ci-avant), elle est toujours conçue comme femme (en raison du genre grammatical du mot) et comme partenaire du sacrifice qui est mâle. Elle coopère non seulement avec Prajāpati mais encore avec les dieux. Pour rendre possible leur sacrifice, elle use de ses charmes et arrache le *soma* aux Gandharva²² (*ŚB* 3, 2, 4, 3-6). Ce n'est pas qu'elle leur soit toujours fidèle. Il lui arrive de disparaître sous toutes sortes de déguisements (*PB* 6, 5, 10-13). Elle est ambivalente, à la fois vérité, *satya*, et erreur, *anṛta* (*ŚB* 9, 5, 1, 12-27)²³.

Elle comporte aussi 4 parties, nous affirme le même *ŚB* 4, 1, 3, 16: un quart qui est «distinct», *nirukta*, est la parole humaine; les 3 autres quarts qui sont «indistincts», *anirukta*, correspondent à la parole des bestiaux, des oiseaux et des insectes.

²⁰ ÉLIADE, *Eranos Jahrbuch* 36 (1967), p. 99; STUNTZ-CONVERSE. *Hist. Rel.* 14, p.90.

²¹ Cf. DEPERT, *Rudra*, p.17.

²² Êtres semi-divins, musiciens célestes. Pour *Vāc* chez les G., cf. DEPERT, *Rudra*, p.169.

²³ Même ambiguïté de la parole en Grèce archaïque, M. DETIENNE, *Les Maîtres de vérité*, chap. IV, pp. 66 sv, 77-78.

Si, malgré sa nature abstraite, Vāc reste encore anthropomorphe, le *brahman* (neutre) représente, lui, un stade ultérieur dans la conceptualisation de la parole. Certes, il lui arrive de désigner le «pouvoir sacré, ecclésiastique», par opposition au *ḥṣatra* ou «pouvoir profane, princier», ainsi en *AB* 8, 1, 5. Incidemment, en *ŚB* 11, 2, 3, 1-6, il se substitue à Prajāpati dans un récit cosmogonique de type courant. Mais surtout, et ceci est plus significatif pour l'avenir, *brahman* est la parole sacrée, celle du *Veda*. Parole totale, dépassant infiniment, *ananta*, ses formulations partielles (stance, verset, mélodie), *TS* 7, 3, 1, 4. Se distinguant aussi de la parole profane²⁴, il n'est autre que la «vérité» ou la «réalité», *satya*, de celle-ci, *ŚB* 2, 1, 4, 10. Il est aussi la science sacrée qui confère aux rites leur *satya*, leur «exactitude»²⁵, leur «efficacité»²⁶, §20.

7. L'ātman

Comme le *ṚV*, les *brāhmaṇa* et la littérature apparentée jouent sur les multiples nuances et la signification fuyante de ce mot²⁷. Lorsqu'il est question de construire l'autel du feu en lui donnant la forme d'un oiseau, *ātman* désigne le tronc, c'est-à-dire la partie centrale de l'édifice de briques, par opposition aux ailes et à la queue, *ŚB*, 6, 1, 1, 6.

Ailleurs, en contexte proprement anatomique, l'*ātman* est ce qui se compose et d'où prennent naissance les parties représentées par les organes, les membres, *aṅga*, *ŚB* 6, 6, 1, 10. A ce titre, il participe à la sacralité inhérente au centre²⁸. Lorsqu'on inventorie les parties du corps humain, *AA* I 1, 2, il clôt la série et, par là même, la porte à sa perfection²⁹.

Tantôt l'*ātman* est ce qui donne au *manas* («esprit»?) sa consistance, *ŚB* 10, 5, 3, 3; tantôt au contraire, il est immatériel comme lui et de la nature du vent (*vāyu/vāta*, *KS* 7, 14). Il est principe de vie, et celui-ci n'est autre pour les dieux que le sacrifice, *ŚB* 8, 6, 1, 10. En *AB* 6, 28, 8 et *PB* 3, 4, 3, *ātman* est le «soi», la «personne», face au bétail et aux enfants que l'on possède.

²⁴ *Āpastamba-dharmasūtra* 1, 13, 7: *laukikyā vācā vyāvartate brahman* (cité MALAMOU, *Svādhyāya* p. 86 n.). Le mot *laukika* «profane», est inconnu des *brāhmaṇa*.

²⁵ LÉVI, *Doctrine*, p. 39. Les *brāhmaṇa* glosent par *satya ṛta* du *ṚV*, qui a cessé d'être familier. Ainsi *ŚB* 7, 3, 1, 2, 3 etc.

²⁶ MALAMOU, *Svādhyāya*, p. 126 (= TĀ 2, 11, 7).

²⁷ RENO, *On the word ātman*, Vāk 2, pp. 151 sv.

²⁸ ÉLIADE, *Le sacré et le profane*, pp. 34 sv. et ici, infra § 16.

²⁹ GONDA, *Religions de l'Inde I*, pp. 242-43, l'*ātman*... résume les autres (qualités psychiques) et porte l'individu à sa perfection.

Par le sacrifice, on rachète sa personne à la mort, *ŚB* 3, 6, 2, 16³⁰, en d'autres mots, on se construit une personne supramatérielle, *ŚB* 10, 5, 1, 5, dont on dit, *ŚB* 10, 6, 3, 2 qu'elle est plus grande que le ciel et la terre³¹.

8. Le sacrifice (Yajña)

C'est la suprême valeur, le tout de l'existence. Rien qui échappe à son emprise, qui soit sans connexion avec lui, *ŚB* 3, 6, 2, 26. Grâce à lui, les dieux ont accédé à leur position. Le sacrifice est d'ailleurs leur char (*devaratha*³²) en même temps qu'il est la nef (*naus*, *ŚB* 4, 2, 5, 10) qui permet de les rejoindre. Grâce à lui, nous y reviendrons plus tard, §§16 sv, l'univers entier est maintenu en existence, *ŚB* 3, 6, 3, 1.

Quant à l'homme, il n'est rien d'autre qu'un animal sacrificiel, passivement d'abord puisqu'il peut y figurer comme victime, activement ensuite parce qu'il est le seul des animaux à pouvoir exécuter le sacrifice³³.

La vie de tout Aryen est une unique session sacrificielle, puisque, chaque soir et chaque matin, jusqu'à sa mort, il célèbre l'*agnihotra*, en versant dans le feu une certaine quantité de lait chaud³⁴.

Enfin, puisque pour l'homme védique, la naissance est le premier péché, le péché originel, et que la vie, c'est, par le truchement du rite, racheter cette dette, *ṛṇa*, contractée à l'égard de la mort, *yama*, le sacrifice est la parade par excellence à la mort et l'accès à une pleine vie, *āyu*³⁵.

9. Le sacrifice comme acte magique

Le sacrifice védique est-il assimilable à une opération magique? On mesure l'importance de la question. En effet, pour juger de l'impact respectif du magique et du religieux sur le comportement humain, il convient de savoir dans laquelle de ces deux provinces du sacré ranger le sacrifice.

Dans un article marquant³⁶, St. Schayer a, dès 1925, circonscrit le champ - et il est vaste - où le *yajña* est interprétable en termes de magie.

³⁰ MALAMOUD, *Svādhyāya*, p. 29.

³¹ Toutefois le *veda* rituel ignore encore la mise en équation du *brahman* et de l'*ātman* imposée par les *Upaniṣad*, et qui passe, de façon presque invétérée, pour la formulation la plus percutante que le génie indien ait donné de l'absolu.

³² CALAND, *JB- Auswahl*, §27. *ŚB* 7, 5, 2, 23.

³³ *Paśu yajñiya*. MALAMOUD, *Svādhyāya*, p. 68 n.

³⁴ MALAMOUD, *Svādhyāya*, p. 21 n. Ici, infra §18.

³⁵ *ibidem* p. 29; Ann. 1978-79, pp. 173 sv.

³⁶ *Die Struktur der magischen Weltanschauung nach den Brāhmaṇa und dem Atharva-veda*, *Zeitschrift für Buddhismus* 6 (1925), pp. 259 sv. (Ici références aux pages du tiré-à-part). Cf. aussi LÉVI, *Doctrine*, p. 129; AL-GEORGE et ROṢU, *Indriya*, p. 373; BHIDE, *Caturmāsya*. p.193.

D'emblée toutefois, il remarque que celle-ci est, dans les *brāhmaṇa* et les *śrautasūtra*, d'un type supérieur (p. 28) aux pratiques à la fois rudimentaires et banales qui fourmillent dans les *gṛhyasūtra*³⁷, héritiers sur ce point de l'*Atharvaveda*.

Sept traits apparaissent pertinents pour raccrocher au monde de la magie les rites védiques et la théorie qui en est proposée dans les *brāhmaṇa*:

1. Ceux-ci homologuent les dieux à des éléments, concrets ou abstraits, du monde de la nature ou du rite, cf. n.5; font par exemple d'Indra le corps et des *Viśvedeva* les membres; les réduisent à n'être que les régents de ces diverses entités, et les manœuvrent à leur discrétion (p. 12) .
2. Ils concrétisent des données immatérielles, comme la gloire, la voix etc., et les manipulent dès lors aussi commodément que les êtres surnaturels précités (pp. 15 et surtout 19).
3. Ils se préoccupent incessamment d'établir que deux ou plusieurs entités sont «reflets», «répliques» (*pratimā, pramā, rūpa*) l'une de l'autre, de manière que l'action effectuée sur l'une se répercute sur l'autre (p. 21).
4. Ils recherchent le lien mystérieux qui les unit³⁸ et lui donnent les noms de *nidāna, bandhu, bandhutā*, voire de *brāhmaṇa*. Sans lui, en effet, le geste sacré cesse d'engendrer à coup sûr son résultat (pp. 21-24).
5. Ils veulent faire reposer chaque être, homme ou chose, en son lieu, (*ayatana*), sur une assise, un fondement solide³⁹ (*pratiṣṭha*), de façon à le doter de permanence et à manifester son hégémonie sur lui (pp. 25-26).
6. Ils voient toute entité matérielle ou verbale chargée d'une puissance qui déborde ses limites tangibles. Puissance perceptible surtout dans ses emplois liturgiques et si redoutable qu'on lui donne le nom de *vajra*, de «foudre». Ainsi sont *vajra* le poteau du sacrifice en *TS* 6, 3, 3, ou telles mélodies comme les *vālakhilya* en *AB* 6, 24, 1. En *ŚB* 7, 1, 1, 40, si l'on regarde tel bassin à feu quand il est vide, il vous dévore. La propitiation de ces forces quand elles sont malfaisantes, leur apaisement, *śānti*⁴⁰, est l'une des besognes des prêtres védiques (p. 27).

³⁷ Pour gagner l'amour d'une femme, on plante une flèche dans le cœur d'une figurine la représentant, *KauśS* XXXV, 28, cité Schayer, p. 21. Cette altération de la magie en sorcellerie n'est pas inconnue des *brāhmaṇa*. Sous le nom d'*abhicara* «malédiction», on entend le fait qu'un des prêtres sabote le rite qu'il exécute, au détriment du *yajamāna*, son mandataire. Ex. *AB* 3, 3, 3, s'il veut priver le sacrificant de sa vie, il récite tel hymne en désordre.

³⁸ Que l'investigation sur ces liens soit inspirée et orientée par la magie n'exclut pas qu'elle forme un apprentissage à la science. Sur *bandhu*, cf. GONDA, *Adyar Libr. Bull.* 29.

³⁹ Le pire souhait qu'on puisse exprimer contre quelqu'un est qu'il soit sans appui, *apra-tiṣṭhita*, *TS* 6, 3, 3, 4.

⁴⁰ Cf. HOENS, *Śānti, A contribution to Ancient Religious Terminology*, La Haye, 1951.

7. Leur autre tâche est la «mise en ordre», *kṛpti*, des multiples composantes du sacrifice, car, du même coup, c'est l'univers entier qui s'en trouve ordonné (p. 27). Ceci introduit le second thème majeur de nos œuvres.

10. Le sacrifice comme acte total

Autant sinon plus qu'une technique complexe mise en œuvre pour un simple particulier, le sacrifice est le moyen de faire fonctionner harmonieusement le cosmos, la société, l'organisme humain.

Ce triple champ d'action entraîne et autorise les interférences innombrables que les *brāhmaṇa* développent entre les divers niveaux. Le *yajña* est la source de l'ordre total de l'univers, du *ṛta*, pour le dire d'un mot déjà quelque peu sorti de l'usage. Or, puisque le sacrifice est l'œuvre de l'homme, c'est en dernière analyse lui qui promulgue le *ṛta*. C'est lui qui est tout puissant. Donc, si l'on entreprend quelque chose au plan liturgique (*adhīyajñam*), on est convaincu que l'on opère par là tant au plan «divin» (*adhīdevatam*), c'est-à-dire cosmique, qu'au plan biologique humain (*adhyātmanam*), parce que ces trois secteurs sont ajustés l'un à l'autre (Schayer, pp. 32-34)⁴¹. Ainsi, à un moment donné du sacrifice, on recouvre le gâteau de cendre avec un bouquet d'herbes, de façon à ce que le crâne soit pourvu de chair et de cheveux, *TB* 3, 2, 8, 7. On avouera que tout ceci autorise à parler de magie.

Les connexions que les clercs s'évertuent à poser entre les trois domaines précités sont souvent fondées sur une arithmétique mystique par laquelle on assimile les uns aux autres les éléments les plus divers, pourvu qu'ils soient en nombre égal (p. 35). Ainsi en *ŚB* 6, 3, 1, 2-5, une concordance tabulaire est établie entre 5 composantes du sacrifice, 5 offrandes, les 5 vers de la strophe pañkti, 5 animaux, 5 parties du corps, 5 souffles. En *PB* 3 46 10, une congruence numérique (*saṃpad*) est indiquée entre les 3 syllabes du mot *puruṣa* («homme») et les 3 mondes qui ont noms: *amṛtaloka*, *svargaloka*, *yajamānaloka* (pp. 35-37).

Dès lors se dessine, selon Schayer, le profil du sacrifice, charme magique conçu et exécuté par des hommes qui souhaitent assurer leur main mise sur la création, plutôt qu'ils ne recherchent dans celle-ci l'épiphanie du «Tout Autre», du sacré. Convaincus de détenir le savoir total,

⁴¹ Cf. *ŚB* 1, 3, 2 où ensemble sacrificiel et ensemble corporel sont homologues: *tasmāt puruṣo yajñah*. Cf. aussi *KS* XX, 3: *puruṣeṇa vai yajñah saṃmitah* «Le sacrifice est à la mesure de l'homme». En *TĀ* 2, 14, 1, des éléments du sacrifice sont mis en correspondance avec ceux du cosmos.

ces prêtres, *ṛtvij*, n'attendent plus aucune révélation. Quant à leurs modèles, ces prêtres-magiciens des anciens âges, inventeurs de rites et de formules (puisque le *ṚV* leur doit l'existence), ils reçoivent le nom générique de *ṛṣi*⁴². *Ṛṣi* tout comme *ṛtvij* ne le cèdent en rien aux dieux. Au contraire, ceux-ci s'inclinent devant eux. Bien mieux, n'étant ni sources uniques ni destinataires privilégiés du rite, les dieux sont superflus et manœuvrables ad libitum (pp. 28-29).

Toutefois la présentation si cohérente de Schayer n'oublie-t-elle rien du discours que *brāhmaṇa* et *sūtra* tiennent sur le sacrifice? Il semble qu'il faille répondre oui.

11. Au delà de la magie

Schayer fait bon marché du symbolisme intense qui imprègne, semble-t-il, beaucoup de notions maniées par nos traités et qui les arrache à la pure magie.

Ainsi les notions de nourriture, *anna/annādyā*, de suc nutritif, *rasa*, semblent exercer une fascination sur nos auteurs. Sans cesse ils ont ces mots à la bouche, dans les contextes les plus divers, moins peut-être parce que, victimes de la famine, ils tentent de susciter magiquement l'abondance, que parce que la nourriture renferme et manifeste cette plénitude de vie et de force, qui est précisément, au dire de Benveniste⁴³, la note fondamentale du sacré pour les peuples indo-européens.

Quant au mot *medha(s)*, «substance nourrissante, force vitale», il désigne ce qui possède et communique la vie, à quoi se superposent les notions d'apaisement (*ŚB* 3, 8, 2, 10 et 17), de complétude, de perfection. De son côté, le dérivé *medhya* y adjoint le sens de «pur», de la pureté des Eaux fécondantes (*ŚB* 3, 7, 4, 3-4). Ce sont toutes ces qualités que les participants au sacrifice veulent partager par la manducation commune de la «part consacrée» ou *idā*⁴⁴.

Symbolique aussi la notion de continuité, (*saṃ-*)*tati*, de non-interruption, *aviccheda*, *avyavacchinna*, *acchinna*, qui s'applique en premier lieu à la succession des générations. La descendance, le «fil sans coupure», *tantu acchinna*⁴⁵ est l'accès normal vers l'immortalité, *amṛta*.

⁴² Cf. LÉVI, *Doctrine*, pp. 143 sv.

⁴³ *Vocabulaire des Institutions Indo-européennes*, II, p. 184.

⁴⁴ Sur *medha(s)*, RENOÛ, *Journal Asiatique* 231 (1939), p.378; sur la sacralité de l'*idā*, HEESTERMAN, *Studia Orientalia*, Helsinki, 1980, p.55.

⁴⁵ MALAMOUD, *Svādhyāya*, pp. 103, 121, 165. VERPOORTEN, *Unité*, pp. 61 sv.

Étroitement apparentée est la notion de reste, *ucchiṣṭa*, *śeṣa*, *sams-rāva*, *vāstuha*⁴⁶, car ce qui perdure d'une substance disparue est gage de continuité, de fécondité aussi. C'est en consommant le reste de l'oblation qu'Aditi conçoit sa progéniture, y compris son dernier enfant, l'avorton *Mārtāṇḍa*, «l'œuf mort», (*MaitrS* 1, 6, 12).

Relevons encore les thèmes du plein, *pūrṇa*, et du vide, *rikta*, *śūnya*; de l'excès, *atirikta*, et du manque, (*ny*)-*ūna*, dont les valeurs sexuelles évidentes⁴⁷ sont transposées à une multitude d'autres plans.

Sont aussi entourés d'une aura numineuse des mots comme *paśu* «victime (animale) sacrificielle», *tejas* «éclat», *indriya* «vigueur», *vīrya* «force virile», *prāṇa* «souffle de vie», *śrī* «prospérité»; tous ceux qui évoquent la perfection, *samskr̥ta*, *prasiddha*, découlant de l'achèvement, (*samSTHĀ ŚB* 9, 5, 1, 27), d'une ferme connexion des parties⁴⁸. Quant à *mithuna* «accouplement», il ne peut être isolé du trio *retas* «semence»-*yoni* «matrice»-*garbha* «embryon», qui intervient au § 12.

Tous ces termes voient leur force suggestive mobilisée aux divers étages du monde brâhmanique: sacrificiel, cosmique, biologique, social.

12. La *dīkṣā*

Bien des sacrifices védiques sont précédés d'une «initiation», d'une «consécration», *dīkṣā*⁴⁹. Un texte classique à ce propos est *AB* 1,3. Il envisage la *dīkṣā* qui ouvre l'*agniṣṭoma*, cérémonie essentielle qui sert de modèle à toutes les espèces de sacrifice d'un jour⁵⁰. L'*agniṣṭoma* consiste en un triple pressurage du *soma*, une plante de nature mal définie dont le jus est partiellement offert, partiellement bu par les prêtres.

Au cours de la *dīkṣā*, les prêtres ramènent à l'état foetal le sacrifiant pour qui ils officient. Puis ils le font renaître pour une vie non profane, sacrée ou divine. Voici comment s'exprime le texte⁵¹. «Les prêtres transforment en embryon (*garbha*) celui à qui ils donnent la *dīkṣā*. Ils l'aspergent d'eau; l'eau c'est la semence virile (*retas*)... Ils lui frottent les yeux d'onguent; l'onguent c'est la vigueur pour les yeux... Ils le font entrer

⁴⁶ + *r̥jiṣa* «marc de soma», *MaitrS* 4, 8, 5; *udreka*, *Āpastamba-śs.* 7, 25, 11. MALAMOUD, *Observations*, pp. 5 sv.; GONDA, article cité ci-avant note 2.

⁴⁷ CALAND, *JB - Auswahl*, § 131.

⁴⁸ L. SILBURN, *Instant et Cause*, pp. 60-61.

⁴⁹ Cf. J. GONDA, *Change and continuity*, pp. 314 sv.; MALAMOUD, *Ann.* 1978-79, pp. 175 sv.

⁵⁰ CALAND-HENRY, *L'Agniṣṭoma*, Paris, 1906-7.

⁵¹ Cité ÉLIADE, *Le Sacré et le Profane*, p. 168.

dans le hangar spécial; le hangar spécial, c'est la matrice (*yoni*) pour celui qui fait la *dīkṣā*... Ils le recouvrent d'un vêtement; le vêtement, c'est l'arnion de qui fait la *dīkṣā*... On met par-dessus une peau d'antilope noire; on le recouvre ainsi du chorion. Il a les poings fermés; en effet l'embryon a les poings fermés tant qu'il est dans le sein. L'enfant a les poings fermés quand il naît...».

Les mêmes gestes et le même symbolisme se répètent lors de la consécration d'un roi⁵².

L'initié, celui que le rite a ressuscité, devient, ajoute Éliade⁵³, celui qui sait. Au cours de l'épreuve initiatique, il a reçu une révélation; sa nouvelle vie rend possible la connaissance. Toutefois, dans nos écrits, celui qui sait, *ya evam veda*, n'est pas seulement le *yajamāna* consacré, mais également le prêtre consécrateur⁵⁴.

Quel qu'en soit le possesseur, en tout cas, la connaissance liturgique, la science sacrée, *vidyā*, *brahman/brāhmaṇa* (*PB* 15, 5, 24), est une valeur qui n'est jamais remise en question, une assurance d'immortalité (*VS XV* 14).

13. Śraddhā et tapas

Hormis la pureté rituelle dont il est question § 14, le sacrifice requiert de celui qui l'entame 2 comportements associés à de nombreuses reprises, ainsi en *TĀ* 2, 7, 1: la *śraddhā* et le *tapas*. Le premier relève davantage de la religion, le second de la magie.

La *śraddhā*, c'est la «foi», la «confiance», non pas envers un être personnel, mais dans le sacrifice et ses résultats. Il est toutefois malaisé de raccrocher la *śraddhā* à la magie, qui exclut pareil sentiment et se fie à l'efficacité automatique de la procédure. La *śraddhā*, elle, n'est possible que là où demeure un mystère, une part d'invisible⁵⁵ dans l'action rituelle,

⁵² GONDA, op. cit. pp. 331-32.

⁵³ *Le Sacré et le Profane*, pp. 159-60.

⁵⁴ CALAND, *JB - Auswahl* § 6; *etān eva kāmān avarunddhe ya evaṃ vedātho yasyai-vaṃ vidvān agnihotraṃ juhōti*: «Il réalise ces désirs, celui qui sait ainsi, et aussi celui pour qui il exécute l'agnihotra en sachant ainsi». Comparer *AB* 3, 13, 5 *evaṃ vidvān yajamānaḥ* et 1, 9, 1 *evaṃ vidvān hotar*.

⁵⁵ Car, dit l'*AB* 1, 6, 11, «Si l'on voit de ses propres yeux, plus (besoin) de croire à d'autres (témoignages), si nombreux soient-ils» *yadi u vai svayam paśyati/na bahūnāṃ canānyeṣāṃ śraddadhāti*. Cf. encore *JB* § 185 et H.W. KÖHLER, *Śraddhā in der vedischen und altbuddhistischen Literatur*, p. 6; LÉVI, *Doctrine*, p. 109.

cette part que la *mīmāṃsā*⁵⁶ circonscritra sous le nom d'*apūrva*, «d'inédit.»

L'autre attitude, qui nous ramène à la sphère magique, est la *tapas*, «l'ascétisme», l'effort personnel par lequel on concentre en soi-même une chaleur⁵⁷, une énergie, qui, sitôt libérée pour l'œuvre sainte, aura sur elle une influence positive.

Quand les dieux ou les *ṛṣi* veulent agir sur ou par le sacrifice, ils se livrent à des austérités brûlantes, *tapas TAP*. A l'homme de les imiter. Le renoncement, en effet, qu'il ait la forme d'un jeûne *vrata*, ou de la continence, *brahmacarya*⁵⁸, revaut à l'homme un résultat plus précieux que ce dont il s'est interdit la possession. Ce qu'on soustrait du monde profane, on est convaincu de le retrouver au plan du sacré⁵⁹.

14. Le sacrifice comme ce qui est autre

Le sacré, nous assure Eliade⁶⁰, se définit d'abord et avant tout comme ce qui n'est pas profane. C'est l'*alaukika* du sanskrit, «ce qui n'est pas du monde» par contraste avec *laukika* «ce qui est du monde». Et de fait, on constate chez nos clercs, une volonté constante de séparer la sphère du sacrifice de ce qui lui est étranger. D'où l'emploi du verbe *vy-ā-VṚT* «distinguer»⁶¹ ou du substantif abstrait *vyāvṛtti* «distinction»⁶² à propos de certaines pratiques dont on veut faire ressortir la spécificité par rapport aux équivalents profanes. Du reste, celui qui entreprend la pratique rituelle du jeûne devient comme étranger à l'humanité *ŚB* 1, 1, 1, 3-6.

Nécessité aussi, pour aborder le culte, d'être dans un état de pureté, *puṇya*, *śuci*⁶³. Celui qui, par exemple, profère un mensonge, *anṛta*, est

⁵⁶ L'une des six «philosophies» orthodoxes. Sorte de droit canonique fondé sur la littérature rituelle, la *mīmāṃsā* se développe à partir de Śabara (2^e s. ap. J.-C.?), qui commente les aphorismes (*sūtra*) plus anciens (3^e s. av. J.C.?) de Jaimini.

⁵⁷ JB § 185 et cf. ÉLIADÉ, *Eranos Jahrbuch* 21 (1952), p. 35; *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. p. 369 sv. C.J. BLAIR, *Heat in the Rig Veda and Atharvaveda*.

⁵⁸ Ou, en cours de cérémonie, la forme d'un contrôle sur sa voix (= silence), *vāgyamana*, ou ses souffles, *prāṇāyāma*, MALAMOUD, *Svādhyāya*, p. 145.

⁵⁹ Cf. H. FUGIER, *Recherches*, p. 28, citant CAILLOIS, *L'homme et le sacré*, Paris 1950, chap. I.

⁶⁰ *Le Sacré et le Profane*, p.14.

⁶¹ *SB* 3, 2, 2, 16 cité LÉVI, *Doctrine*, p. 86; *TB*, 1, 3, 3, 6.

⁶² *MaitrS* 3, 8, 9; CALAND, *JB Auswahl*, § 127.

⁶³ MALAMOUD, *Svādhyāya*, pp. 127 (= *TĀ* 2, 15, 1); 185 (= *TĀ* 2, 12, 3). *TB* 1, 3, 3, 7 (*pūta-medhya-dakṣiṇya*); 3, 3, 3, 2 et 10,2; *Śaṅkhalikhita-dharmasūtra* 7 parle d'une région qui est *sanātana pūnya* «éternellement pure». Selon GONDA, *Vedic Ritual*, p.477 *pūnya* est l'antonyme de *pāpa*.

impur, *apūta*, *amedhya*. On lui enjoint de se laver les mains (même si elles sont propres)⁶⁴. Ainsi élimine-t-on de la sphère sacrée, le mal, *pāpman*, *enas*⁶⁵; la mort, *mṛtyu*; l'ennemi *bhrātrvya*; l'impureté, *śamala* (*TS* 6, 4, 3, 47), *kilbiṣa* (*AB* 1, 13, 11). On barre la route (*antar-DHĀ*, *TS* 6, 5, 6, 4) à ce qui est démoniaque (*asurya*, *TS* 5, 1, 7, 4; *ŚB* 13, 8, 1, 5); on l'écarte en lui allouant sa part (*ava-DĀ/YAJ*, *TS* 6, 6, 3, 1).

Plus positivement, on prescrit inlassablement de toucher, *SPṚŚ*, *apa/upa-SPṚŚ* (*ŚB*, 3, 8, 2, 4), *MṚŚ*, hommes et choses impliqués dans le rite, tant pour en recevoir que pour leur conférer un influx sacré, une qualification religieuse⁶⁶.

15. Le sacrifice comme reproduction d'un modèle divin

Tout sacrifice humain remonte à un modèle divin; et les passages mythiques des *brāhmaṇa* sont destinés à montrer comment celui-ci s'est constitué, les dieux ou les *ṛṣi* ayant la révélation (*PAŚ*) des éléments du rite, ou ayant réussi à se les approprier. Ça et là, se trouve affirmée en général la nécessité d'imiter les dieux ainsi *ŚB* 7, 2, 1, 4 et *TB* 1, 5, 9, 4⁶⁷: «Nous devons faire ce que les dieux firent au commencement», «Ainsi ont fait les dieux, ainsi font les hommes». Ou encore *MaitrS* 2, 1, 3 «Celui qui triomphe dans une bataille, il tue vraiment Vṛtra», car il s'identifie, en cette occasion, à Indra vainqueur du dragon des eaux, § 3.

Notons que le schéma imitatif est articulé sur les adverbes *apy etarhi* «encore maintenant»; *tathaiva* «exactement ainsi».

En *AB* 6, 32, 4, dieux et *ṛṣi* sont montés au ciel en chantant des psalmodies. Ainsi, *tathaiva*, font les acteurs de la liturgie pour s'y rendre. La peur qu'on ressent encore maintenant, *apy etarhi*, à se trouver au loin dans la nuit est le reflet de celle qui étreignit les dieux devant les Asura qui avaient pris possession de la nuit, *AB* 4, 5, 1.

Pour discrète qu'elle soit, cette mentalité «d'accueil» ne peut être contestée, et elle s'accommode mal avec l'attitude magique qui impose la volonté du célébrant aux puissances mises en cause.

⁶⁴ MALAMOUD, *Svādhyāya*, p. 182.

⁶⁵ Sur le problème du mal et le vocabulaire afférent, cf. S. ROHDE, *Deliver us from evil*, Lund, 1946.

⁶⁶ H. FUGIER, *Recherches*, p. 50 n.

⁶⁷ Mentionnés ÉLIADE, *Eranos Jahrbuch* 25, p. 60; LÉVI, *Doctrine* p. 95.

16. Le sacrifice comme moyen d'organiser l'espace

Dans les sociétés traditionnelles, non sécularisées, l'homme est soucieux de gagner un espace solide, ordonné; de faire reculer l'informe, le désordonné; en un mot, de transformer le chaos en cosmos⁶⁸. C'est à cette préoccupation que répondent aussi la théorie et la pratique du sacrifice dans nos textes.

Sans doute ignorent-ils le temple comme prototype du monde ordonné, puisque n'importe quel terrain présentant un minimum de traits spécifiques peut jouer le rôle d'aire sacrée, *devayajana*. Par ailleurs, on sacralise un endroit en y établissant un autel du feu, un foyer, celui du «maître de maison», *gārhapatya*, et cet acte est à la fois prise de possession légale, création et organisation de l'espace⁶⁹. Ce n'est pas à dire que les mesures exactes soient absentes. Au contraire, la zone cérémonielle est délimitée avec minutie, et tout ce qui s'y trouve, humains, animaux et accessoires matériels, reçoit une place définie. Ils manipulent ou sont manipulés selon une «posologie» très précise⁷⁰.

Pour organiser l'univers, l'homme du sacré tend à manipuler les centres, les axes qui permettent de passer d'un point à l'autre, d'un étage du monde, *loka*, à l'autre, les points d'appui où il peut se ressourcer à la vie authentique, à l'être plénier⁷¹.

Ici encore des données védiques viennent étayer ces constatations plus générales. Combien d'actes rituels ne sont-ils pas entrepris pour trouver un «ferme appui», *pratiṣṭhā*, *pratiṣṭhiti*.

Quant à l'idée d'axe du monde, de pilier cosmique, elle est monnayée par le *yūpa*, le poteau sacrificiel octogonal auquel on attache la victime animale⁷².

Enfin le centre, *madhya*, se signale comme le lieu où prolifère la vie sous la forme féconde d'une dualité, d'un accouplement, d'une multiplicité. Ainsi en *AB* 6, 9, 5, c'est en atteignant le centre de la femme que la semence grossit. Quand on nous apprend (*MaitrS* 1, 8, 4) que Prajāpati crée *itaś cāmutaś ca*, «à partir de ce côté-ci et de ce côté-là», ne peut-on

⁶⁸ ÉLIADÉ, *Le Sacré et le Profane*, pp. 28 sv.

⁶⁹ ÉLIADÉ, *Le Sacré et le Profane*, p. 29 citant *SB* 7, 1, 1, 1-4 et 9, 2, 29 sv. Cf. encore *Le mythe de l'Éternel Retour*, p. 28.

⁷⁰ Cette arithmétique des actes relève aussi de la magie.

⁷¹ ÉLIADÉ, *Le Sacré et le Profane*, pp. 34 sv.

⁷² ÉLIADÉ, *Eranos Jahrbuch* 19 (1950), p. 269 citant *SB* 3, 7, 1, 4 et 5, 2, 1, 9; *TS* 1, 7, 9 et 6, 6, 4, 2.

entendre cette locution adverbiale comme une périphrase pour dire «au centre»⁷³?

Innombrables enfin sont les passages qui inventorient les zones du cosmos, *loka*, les «lieux», *diś*, mis en ordre par le sacrifice⁷⁴, créés parallèlement à d'autres séries d'éléments. Systématiquement aussi, ces derniers sont distribués entre un début, *mukha*, un centre, *madhya*, une fin, *anta*; entre un en-bas, un milieu, un en-haut; entre les 4 ou 5 points cardinaux. Pour cette idéologie, l'échec réside à coup sûr dans le «désagencement», déifié sous le nom de *Nirṛti*, dans l'absence d'ordre, *anṛta*⁷⁵.

Ces vicissitudes, on les élimine grâce aux expiations, *prāyaścitti*, qui forment d'amples sections des traités de rituel.

17. Le sacrifice comme moyen d'organiser le temps

Le temps profane est cette durée homogène qui s'écoule indéfiniment dans le même sens et qui échappe invinciblement pour se perdre à jamais. Le temps sacré, en revanche, est non seulement une alternance de moments forts ou faibles, selon qu'ils sont religieux ou non; il est aussi cyclique, réversible et, ipso facto, récupérable. Grâce au sacrifice, on peut reproduire les actes qui ont fait surgir la création, § 15, et du même coup, le temps. On peut grâce à lui réactualiser les origines, et retrouver là un état de choses d'où toute usure, toute dégradation sont absentes⁷⁶.

Le cycle au terme duquel le temps et le monde épuisés ont besoin d'être renouvelés est, aux yeux de l'homme archaïque, d'un an. Certes, le mot *saṃvatsara* «année» ne désigne pas en sanskrit le monde⁷⁷, mais il en vient à s'appliquer au temps infini et est tenu pour la mesure du sacrifice⁷⁸.

⁷³ En *TS* 6, 1, 3, 4-5 la fécondité est organiquement liée au centre.

⁷⁴ CALAND, *JB-Auswahl* § 92; *sarvā u ha vai diśaḥ... yajñāḥ tato bhavati* «Le sacrifice est déployé sur tous les lieux»; *ŚB* 11, 1 6, 21 sv.

⁷⁵ Pour les parallèles linguistiques grecs et latins, cf. FUGIER, *Recherches*, p. 149, qui rapproche la passion de l'agencement qui anime Indiens et Romains.

⁷⁶ ÉLIADE, *Le Sacré et le Profane*, ch. II, pp. 60 sv. Il est quelque peu déroutant de voir les spéculations des *brāhmaṇa* sur le renouvellement du temps cosmique et les immenses sacrifices qui leur servent de cadre, développés sur l'initiative et au bénéfice d'un seul individu -qui peut toutefois être le roi- et non pour le bien d'une collectivité. Tentative pour réconcilier les 2 éléments chez BIARDEAU, *Sacrifice*, p.19, mais doute chez HEESTERMAN, *Indo-iranian Journal* 21, 1979, p.48.

⁷⁷ Alors que les Indiens Yokut disent «Le monde est passé» pour exprimer qu'un an s'est écoulé, ÉLIADE, op. cit., p. 64.

⁷⁸ Cf. *JB*, 3, 331 (passage ne figurant pas dans l'*Auswahl* de Caland mais seulement dans l'édition complète par RAGHU VIRA - LOKESH CHANDRA, Nagpur, 1954, p. 489, ll. 32sv); CALAND, *JB-Auswahl*, § 185.

D'autre part, il signifie «rite d'un an». Disons quelques mots de ces sacrifices d'une durée d'un an qui, effectivement célébrés ou non, ont donné le branle à une activité théologique intense, notamment dans le *ŚB*. Trois d'entre eux se signalent à l'attention: le *gavāmayana*, l'*agnicayana*, l'*aśvamedha*.

Le *gavāmayana*⁷⁹, «la marche des vaches», dure 360 jours, divisés en 2 moitiés de part et d'autre du jour central, le *viśuvat*. Celui-ci est le faite, une clef de voûte pour tout le reste. Il est aussi ce par quoi l'on peut traverser l'année, cet océan aux eaux toujours mobiles (*PB* 4, 7, 6). Chaque jour rituel permet d'avoir prise sur son homologue profane, de le fonder en l'enchaînant à ceux qui le cernent. C'est ainsi régulariser la marche du temps.

L'*agnicayana* ou «empilement (de l'autel) du feu», est une procédure encore plus sophistiquée au cours de laquelle on entasse 10.800 briques, dont beaucoup ont un nom et un emplacement précis, requièrent un traitement spécifique. Ce faisant, on ambitionne de reconstituer, *saṃ-DHĀ*, de rendre à sa forme première et complète, *kṛtsna*, Prajāpati assimilé à l'année. En effet, précise le mythe, au terme de la création, Prajāpati épuisé se disloqua, *vi-SRAMS*, *ŚB* 10, 4, 3, 1 sv. On le reconstruira brique par brique, lesquelles ne sont autres que les jours et les nuits, tandis que les 5 couches de maçonnerie sont les saisons, et l'autel, l'année entière⁸⁰. La signification de tout cela est obvie: on régénère le temps, on le recrée, en le rassemblant, en le concentrant à nouveau après une dispersion⁸¹.

L'*aśvamedha* est célébré par un roi désireux d'affirmer sa souveraineté sans conteste. Le noyau de la férie est le groupe de 3 jours au cours desquels on pressure le soma. Il est toutefois précédé de 24 jours de préparation, et surtout d'une période d'un an (350 jours) pendant laquelle la future victime sacrificielle, un cheval, erre à sa guise, le territoire qu'il arpenté devenant, ipso facto, domaine royal. Selon Dumont⁸², le cheval

⁷⁹ Cf. SILBURN, *Instant et Cause*, pp. 65sv.

⁸⁰ ÉLIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, pp. 21 sv. Sur les vestiges de l'autel du feu de Kauśāmbi, cf. SHARMA, *Excavations*; sur une célébration moderne du rite, cf. MYLIUS, *Durchführung* et le film de STAAL-GARDNER, *Altar of fire*.

⁸¹ L'alternance désintégration-réintégration se retrouve ailleurs. Ainsi on fait de la syllabe sacrée *om*, des exclamations *bhur-bhuvah-svar* la quintessence du *veda*. Celui-ci, en proliférant sous forme de mots multiples, perd, dirait-on, son efficacité. D'où la nécessité d'un mouvement inverse pour préserver celle-ci. MALAMOUD, *Svādhyāya*, pp. 85-87; HEESTERMAN, *Consecration*, index, s.v. disintegration-reintegration. Ici, § 18 fin.

⁸² DUMONT, *L'Aśvamedha*, Paris-Louvain, 1927, introduction, pp. XII-XIII.

n'est autre que le soleil, et ses pérégrinations, rien que la course annuelle de celui-ci⁸³.

L'accouplement sur l'aire sacrale, qui clôt la cérémonie selon *TS* 7, 5, 9, 4, est-il destiné à mettre en route les forces de fécondité cosmique, dès lors que le temps réorganisé leur fournit un cadre stable où se manifester⁸⁴?

18. Le sacrifice et la réorganisation de la réalité

La structuration du monde passe également par des sacrifices plus courts. Puisqu'aussi bien l'année se décompose en saisons, en mois, en quinzaines, en jours et nuits, chacune de ces portions comporte un sacrifice.

Ainsi l'unité minimale, celle formée du jour et de la nuit, ne peut être délimitée sur la chaîne du temps que par les levers et les couchers du soleil. Or ceux-ci sont provoqués par la célébration de l'*agnihotra*, § 8. Cette offrande de lait dans le feu, soir et matin, perpétue le mouvement de l'astre; sans elle, il ne se lèverait pas (*TS* 1, 5, 9, 1)⁸⁵.

A un moment donné du sacrifice d'*agniṣṭoma*, on évite de laisser sans prêtre le hangar sacrificiel, car ce vide signifierait interruption dans la ronde des saisons (*ŚB* 4, 3, 1, 8-9)⁸⁶.

Signalons enfin que le roi est l'artisan principal d'un renouvellement cosmique lors d'un festival de 10 jours comme le *rājasūya*. Tout y est combiné pour évoquer rituellement l'extension de sa personne à l'univers entier et, en retour, la concentration de celui-ci en son être⁸⁷.

⁸³ Au cours de ces immenses fêtes, maints détails émanant de la sphère sacrale archaïque n'ont pu être «réorientés» par les docteurs brâhmaniques. Ainsi l'échange de propos obscènes inclus dans l'*aśvamedha* (Dumont, §§ 507-522) a pour but d'activer la fécondité cosmique (ÉLIADE, *Naissances mystiques*, p. 166). Nombreux éléments de ce genre dans le *rājasūya*, HEERSTERMAN, *Consecration*, passim.

⁸⁴ ÉLIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, pp. 50 sv.

⁸⁵ CALAND, *JB-Auswahl*, § 212. Selon le *Ṣaḍvimsā-brāhmaṇa* 4, 1, 1, cité BODEWITZ, *Agnihotra*, p. 23, l'*agnihotra* quotidien est la quintessence d'un rite identique long de 100 ans.

⁸⁶ Il est inutile de rechercher dans nos textes une corrélation entre la succession des saisons et le cycle vie-mort-résurrection de la végétation. Ce qui constitue la pierre angulaire du culte de Dionysos par ex. dans la religion grecque et la cause de sa séduction, est ignoré de nos textes, lesquels sont insensibles tant au charme de la nature qu'aux aspirations mystiques du cœur humain.

⁸⁷ HEERSTERMAN, *Consecration*, pp. 199 etc...

19. La part du mystère

Au cœur de leur univers codé, soumis à un déterminisme rigoureux, les brâhmanes ont réussi à ménager une place à l'incertain, à l'illimité, au mystère. Un mythe ne raconte-t-il pas que leur principale divinité, Prajāpati, a mérité le nom de *Ka* «Qui?»⁸⁸.

D'autres données - rarement explicites mais trop régulières pour être fortuites - sont là, suggérant qu'à côté du connu il y a l'inconnu, du certain il y a l'incertain⁸⁹, de l'exprimé il y a l'inexprimé, et que ce que l'on voit n'est qu'une infime partie d'autre chose qui ne se voit pas⁹⁰.

Tel paraît bien être le rôle des rites qui se font en silence, *tūṣṇīm*, à voix basse, *upāṃśu*, et qui sont souvent référés à Prajāpati. Par ailleurs, le silence est exalté comme supérieur à la parole; l'indistinct, l'indifférencié, *anirukta*, au lieu d'être en-deçà du distinct comme au § 6, en représente l'au-delà et nous offre une issue vers l'infini. Itinéraire similaire à celui qui mène de la parole à la pensée⁹¹.

Par ailleurs, tandis que l'achèvement du rite conditionne sa perfection, certaines procédures maintiennent volontairement l'inachèvement comme une sorte d'ouverture vers l'infini⁹².

20. Conclusion

Les textes sur lesquels a porté notre enquête exposent des doctrines «religieuses» qui ne sont certainement pas celles de la foule des Indiens védiques⁹³. Elles sont bien davantage celles d'une élite de gnostiques qui entreprend un gigantesque travail: celui de refondre, vraisemblablement à son profit, les éléments de la religion qu'ils avaient sous les yeux.

Leur œuvre part des éléments du sacré tel qu'il est vécu par l'homme archaïque. Ceux-ci subsistent à l'état de vestiges, essentiels parfois. Ainsi en va-t-il de ce sacrifice animal qui perdure dans le rituel, malgré la répugnance du génie hindou à verser le sang.

⁸⁸ LÉVI, *Doctrines*, p. 17, citant entre autres *TB* 2, 2, 10, 1-2.

⁸⁹ Ainsi en *SB* 1, 2, 1, 12, l'existence d'un quatrième monde est incertaine (*anaddha*).

⁹⁰ Ainsi dès *RV* 1, 164, 45 la parole compte 4 quarts, 3 secrets et un 4^e explicite: la langue des hommes. Cf. supra, § 6.

⁹¹ L. SILBURN, *Instant et Cause*, pp. 81, 84-85, 96 n. «Par son silence, le prêtre brahman ne rend pas vide le sacrifice (*KB* 6, 13) mais il assure par sa concentration la plénitude désirée».

⁹² SILBURN, op. cit. p. 78; DE SMET, *Fleeting time*, pp. 158-60.

⁹³ Même si la langue utilisée est un sanskrit plutôt courant et populaire.

Par ailleurs, la rationalisation aboutit parfois à faire saillir certains traits de la notion de sacré qui se sont obscurcis ailleurs. Ainsi l'équation sacré = réel, qu'Éliade a brillamment dégagée de ses recherches, et que H. Fugier cherche à dépister en latin⁹⁴, nous est donnée d'entrée de jeu par les *brāhmaṇa*, si tant est que le *satya* des rites, de Vāc etc... § 6, renvoie étymologiquement à *sat*, participe présent du verbe «être» et connoterait quelque chose comme «l'existence authentique», «la force existentielle»⁹⁵.

D'autre part, l'œuvre des théologiens brāhmaniques reste marquée par une incertitude quant à savoir où faire passer la ligne de démarcation entre ce qui est magique et ce qui ne l'est pas. Ainsi le sacrifice est-il une opération magique? N'est-il que cela? Il semble que non et qu'il contient d'autres composantes auxquelles, au demeurant, la magie confère son efficience propre⁹⁶. En tout cas, l'oscillation est perceptible entre une réceptivité à ce qui vient d'en haut, au modèle promulgué par les dieux, § 15, et le propos de mettre ceux-ci à son service et de tirer de soi-même la norme rituelle, § 9.

A présent, faut-il réserver aux composantes extra-magiques la qualité de religieuses au sens usuel? Ce serait peut-être aller trop loin. En effet l'idéologie du ritualisme védique reste trop désincarnée, tantôt mystique du nombre, tantôt scolastique impersonnelle. Elle se présente certes comme une construction brillante (bien que vaine pour des yeux de scientifiques), mais, tout en se mouvant dans une sphère traditionnellement proche de la religion, à savoir la liturgie, elle ignore toute espèce de relation avec une personne sacrée comme le Christ, et toute effusion de prière à son égard⁹⁷. On comprend mieux dès lors que ces manques aient dû être comblés par cette religion éminemment personnelle qu'est le bouddhisme primitif, et cette autre, éminemment affective, qu'est la *bhakti*.

⁹⁴ *Recherches*, pp. 107 sv.

⁹⁵ VARENNE, *Mahā Nārāyaṇa-upaniṣad* II, p. 31: Le monde n'est réel que dans la mesure où il se conforme au rite.

⁹⁶ En effet, comme dit R. RUYER, *La gnose de Princeton*, p. 302: «Baptême, huile sainte, communion, s'ils ne sont plus réputés agents magiques, deviennent des cérémonies vides... Une fois la magie fixative éventée, le symbole devient creux». Pour STAAL, *Numen* XXVI, p. 10, l'utilité de beaucoup de pratiques rituelles est de n'en pas avoir, c'est-à-dire de créer l'apaisement en supprimant chez l'homme tout désir de poursuivre un but pratique.

⁹⁷ Cf. à ce sujet B. HÄRING, *Le Sacré et le Bien*, Paris 1963, p. 50 (conclusion du ch. I) et aussi p. 38. À propos de la *bhakti*, de la «dévotion», dans les *brāhmaṇa*, GONDA, *Vedic Ritual*, p. 457 remarque qu'on n'y trouve pas trace de la prière de reconnaissance.

BIBLIOGRAPHIE

- AL-GEORGE S.-ROȘU A., *Indriya et le sacrifice des prāna (Contribution à la préhistoire d'un terme philosophique indien)*, Mitteilungen d. Inst. f. Orientforschung 5 (1957), pp. 346-97.
- BENVENISTE E., *Le Vocabulaire des Institutions Indo-européennes*, 2 voll., Paris, 1969.
- BHIDE V.V., *The Cāturmāsya Sacrifices*, Publ. of the Centre of Adv. Study in Sanskrit, Class B, n°5, Poona, 1979.
- BIARDEAU M.-MALAMOUD C., *Le Sacrifice dans l'Inde ancienne*, Bibl. de l'Éc. des Hautes Ét., Sciences religieuses, vol.79, Paris, 1976.
- BLAIR C.J., *Heat in the Rig Veda and Atharvaveda*, Amer. Or. Ser. 45, New Haven (Conn.), 1961.
- BODEWITZ H.W. *Agnihotra = The daily evening and morning offering (Agnihotra) according to the Brahmanas*, Orientalia Rheno-Traiectina 21, Leiden, 1976.
- CALAND W.-HENRY V., *L'Agnistoma*, Paris 1906-7.
- DEPERT J., *Rudras Geburt. Systematische Untersuchungen zum Inzest in der Mythologie des Brahmanas*, Beitr. z. Südasien-Forschung, Südasien-Inst. Univ. Heidelberg 28, Wiesbaden, 1977.
- De SMET R., *Fleeting time and sacrificially produced continuity in Vedic Brahmanism and in early Christianity*, Boletín de la Asociación Española de Orientalistas XVII, Madrid 1981, pp. 147 sv.
- DETIENNE M., *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1967.
- DUMÉZIL G., *Heur et Malheur du Guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris, 1969.
- DUMONT P.E., *L'Áśvamedha*, Paris-Louvain, 1927.
- , *L'Agnihotra... d'après les Śrautasūtras*, Baltimore, 1939.
- ÉLIADE M., *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, 1949.
- , *Le sacré et le profane*², Paris, 1949.
- FUGIER H., *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris, 1963.

- GONDA J., *Les Religions de l'Inde I: Védisme et Hindouisme ancien*, Paris, 1962.
- , *Bandhu in the Brāhmaṇas*, Adyar Library Bulletin 29, 1965, pp. 1-29.
- , *Change and Continuity in Indian Religion*, Disputationes Rheno-Traiectinae 9, La Haye, 1965.
- , *Atharvaveda 11, 7*, Mélanges Renou, Publ. Inst. Civ. Ind. 28, Paris, 1968.
- , *Vedic Ritual. The non-solemn Rites*, Handbuch der Orientalistik II, IV 1, Leiden, 1980.
- HEESTERMAN J.C., *Ancient Indian Royal Consecration*, Disputationes Rheno-Traiectinae 2, La Haye, 1957.
- HOCART A.M., *Les Castes*, Paris, 1938.
- HOENS J., *Śānti. A Contribution to Ancient Religious Terminology. I Śānti in the Saṃhitās, the Brāhmaṇas and the Śrautasūtras*, La Haye, 1951.
- KANE P.V., *History of Dharmasāstra*, vol.II², Poona, 1974, pp. 976-1255.
- KEITH A.B., *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, 2 vol., Harvard Or. Ser. 31 et 32, Cambridge (Mass.), 1925.
- LÉVI S., *La Doctrine du Sacrifice dans les Brāhmaṇas²*, Bibl. Éc. Hautes Études, Section des Sc. rel., v. LXXIII, Paris, 1966.
- KÖHLER H.W., *Śrad-dhā- in der Vedischen und altbuddhistischen Literatur*, Glasesapp-Stiftung Bd9, Wiesbaden, 1973.
- MALAMOUD C., *Observations sur la notion de «reste» dans le brāhmanisme*, Wiener Zeitschrift z. Kunde des Süd-Asiens XVI, 1972, pp. 5-26.
- , «*Cuire le monde*», *Puruṣārtha. Recherches de sciences sociales sur l'Asie du sud*, I, Paris, 1975, pp. 91sv.
- , cf. BIARDEAU-MALAMOUD.
- , Ann. 1978-79 = *Les dieux créanciers: Varuṇa et Yama*, *Annuaire de l'Éc. prat. des Hautes Études*, Ve sect. Sc. Relig., t.LXXXVII, Paris, 1978-79, pp. 173sv.
- MINARD A., *Trois Énigmes sur les Cent Chemins, Recherches sur le Śatapatha-Brāhmaṇa II*, Paris, 1956.
- MYLIUS Kl., *Durchführung eines grossen vedischen Somaopfers, Kerala 1975*, *Ethnographische Archäologische Zeitung* XVII, Berlin 1976, pp. 111-26.
- O'FLAHERTY W., *Hindu Myths⁴*, Penguin Classics, 1980.
- RENOU L., *On the word atman*, *Vak* 2, Poona 1952, pp. 151-157.
- ROHDE S., *Deliver us from Evil. Studies on the Vedic ideas of Salvation*, Lund-Copenhagen, 1946.

- SCHAYER S., *Die Struktur der magischen Weltanschauung nach den Brāhmaṇa und dem Atharvaveda*, Zeitschrift f. Buddhismus 6, 1925, pp. 259 sv.
- SEN C., *Dictionary of Vedic Rituals based on the Śrauta and Grhyasūtras*, Delhi, 1978.
- SHARMA G.R., *The Excavations at Kauśāmbī 1957-59*, Allahabad, 1960.
- SILBURN L., *Instant et cause. Le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*, Paris, 1955.
- STAAL Fr., *The Meaninglessness of Ritual*, Numen XXVI, 1979, pp. 2-22.
- STAAL Fr.-GARDNER R., *Altar of Fire*, film 16 mm, 45 minutes, University of California.
- STUNTZ CONVERSE H., *The Agnicayana rite: Indigenous origin?*, History of Religion 14, 1974, pp. 81-95.
- THITE G.V., *Sacrifice in the Brāhmaṇa-texts*, Poona, 1975.
- VARENNE J., *La Mahā Nārāyaṇa Upaniṣad, éd. crit., tr. franç., étude et notes*, 2 voll., Publ. Inst. Civ. Ind. 13, Paris, 1960.
- , *Mythes et légendes extraits des Brāhmaṇa*, Paris, Coll. Unesco, 1967.
- VERPOORTEN J.M., *Unité et distinction dans les spéculations rituelles védiques*, Archiv. f. Begriffsgeschichte XXI, 1977, pp. 59-85.