

« Vous n'en mangerez point »

**L'alimentation comme
distinction religieuse**

Problèmes d'histoire des religions

Série dirigée par Guillaume Dye et Sylvie Peperstraete

COMITÉ DE RÉDACTION

Christian Brouwer, Michèle Broze, Aude Busine, Baudouin Decharneux, Guillaume Dye, Sylvie Peperstraete, Fabrice Preyat, Jean-Philippe Schreiber, Cécile Vanderpelen-Diagre, Monique Weis, Jean Leclercq (Université catholique de Louvain), Philippe Swennen (Université de Liège).

COMITÉ DE LECTURE INTERNATIONAL

Dominique Avon (École pratique des hautes études), Pierre-Yves Beaurepaire (Université de Nice), David Berliner (ULB), Patrick Cabanel (École pratique des hautes études), José Contel (Université Toulouse Jean Jaurès), Lambros Couloubaritsis (ULB et Académie royale de Belgique), Philippe Denis (UCL et Académie royale de Belgique), Jacques Ehrenfreund (Université de Lausanne), Frédéric Gugelot (Université de Reims et EHESS), John Tolan (Université de Nantes), Didier Viviers (ULB et Académie royale de Belgique).

Aux origines du vœu alimentaire dans le monde brahmanique

Une interprétation archaïque du *vratá-*, « védique »

□ Philippe SWENNEN

L'Inde est la contrée classique de l'ascétisme, qui y porte d'abord le nom de *tápas-*, « échauffement ». Celui-ci conduit au développement du *dhyāna-*, « méditation ». Les phénomènes sociaux actuels rendent impossible l'oubli du fait que les deux sont intimement liés au mot *yóga-*, « lien, joug », appelé à désigner la pratique ascétique qui donnera elle-même son nom à une école philosophique. Si ces notions émergent à une haute époque dans le monde indien, typiquement à partir du *maṇḍala* X du Rígvéda, elles ne remontent pas à la strate la plus ancienne et ne relèvent pas de la période indo-iranienne commune, du moins dans la mesure où elles n'ont pas d'équivalent direct dans les langues iraniennes anciennes.

De ce point de vue, le statut du mot *vratá-* est différent. Ce mot très archaïque, dont le sens étymologique reste obscur, est apparenté au vieil avestique *uruuata-*, de genre neutre comme lui. Dans la strate textuelle la plus ancienne, qui est abstraite de tout contexte cérémoniel contemporain de sa production, et ce, des deux côtés de l'isoglosse indo-iranienne, le mot est difficile à interpréter parce qu'il est difficile de comprendre à quelle mise en œuvre il correspond. Du côté indien, tout change une fois qu'il est clairement incarné dans une séquence liturgique, ce qui est le cas dès les *brāhmaṇa*, c'est-à-dire dès les plus anciens textes en prose dédiés au commentaire analytique de la signification des séquences cérémonielles successives constitutives d'un rite sacrificiel. Il apparaît alors de manière univoque que *vratá-* désigne un ensemble de privations auxquelles le sacrifiant, c'est-à-dire celui au bénéfice duquel la cérémonie est organisée et qui engage les frais nécessaires à cet effet, se soumet en compagnie de son épouse, sous la supervision des prêtres, et ce, pour la durée de cette cérémonie. C'est à partir de là que *vratá-* commence à être compris comme signifiant « vœu », sens sous lequel il reste perçu aujourd'hui encore lorsque, sous différentes formes modernes, il nomme diverses pratiques dévotionnelles toujours très vivantes dans le monde hindou. C'est aussi à partir de là qu'il est possible de le ressentir comme l'expression de privations

rituelles qui prendront plus tard l'ampleur qu'on leur connaît. Ces dernières sont, à époque védique, de différentes natures. Le *vrata-* consiste notamment, pour le couple sacrificiant, à se priver de toute vie sexuelle, mais aussi à coucher à terre sur l'espace sacrificiel, en restreignant le temps consacré au sommeil. Du point de vue de la thématique unifiant le présent volume, il consiste surtout à se soumettre à des privations alimentaires, consistant en particulier à se priver de viande, ce qui est d'ailleurs une façon d'admettre qu'il est permis d'en consommer en dehors de ce contexte précis.

La dimension alimentaire de cette austérité prend alors l'ascendant, si bien que *vrata-* désigne le « repas maigre » dont le sacrificiant et son épouse se contentent notamment durant la *dikṣā-*, c'est-à-dire la consécration introductive permettant leur entrée dans l'espace sacrificiel. Ce mets sommaire consiste en une préparation de lait caillé que le sacrificiant et son épouse consomment à midi et à minuit.

Si la pratique est bien connue, sa signification véritable reste incertaine. Que signifie cette austérité, que représente-t-elle ? Pour répondre à cette question, la lecture d'un texte pourtant important semble avoir été sous-estimée. Il s'agit d'un bref chapitre de la *Taittiriyasaṃhitā* (TS) commentant le *vrata-* accompli lors d'une cérémonie de type *agniṣṭomā-*, c'est-à-dire un rite complexe incluant l'immolation de bétail sacrificiel et la préparation d'un breuvage sacré, le *sóma-*. Le *vrata-* est préparé et consommé durant quatre jours, à savoir le jour de la *dikṣā-*, qui correspond au premier jour de la cérémonie, puis lors des trois jours préparatoires suivants, qui portent le nom d'*upasād-*. Voici le texte de TS VI, 2, 5 :

yád vā ániśāno bhārám ādatté ví vái sá líśate | yád dvādaśa sāhnásyopasádaḥ syús tistrò 'hīnasya yajñásya víloma kriyeta | tistrá evá sāhnásyopasádo dvādaśāhīnasya yajñásya savīryatvāyātho sáloma kriyate | vatsásyáika stāno bhāgí hí só 'tháikam stānam vratām úpaity átha dvāv átha trīn átha catúrah | etád vái kṣurápavi nāma vratām yéna prá jātān bhrātr̥vyān nudáte práti janīśyámāñān átho kániyasáivá bhūya úpaiti | catúro 'gre stānān vratām úpaity átha trīn átha dvāv átháikam | etád vái sujaghanám nāma vratām tapasyām' suvargyām átho práivá jāyate prajáyā paśúbhiḥ | yavāgū rājanyāsya vratām | krūrēva vái yavāgūḥ krūrá iva rājanyò vájrasya rūpām' sámrd̥dhyaí | āmikṣā váiśyasya | pākayajñásya rūpām púṣtyai | páyo brāhmaṇásya | téjo vái brāhmaṇás téjaḥ páyaḥ | téjasáivá téjaḥ páya ātmán dhatte | átho páyasā vái gárbhā vardhante | gárbha iva khálu vā eṣá yád dikṣitáḥ | yád asya páyo vratām bhávaty ātmánam evá tát vardhayati | trívrato vái mánur āsīd dvívratā ásurá ékavratāḥ devāḥ | prátár madhyāmdine sáyām tán mánor vratām āsīt | pākayajñásya rūpām púṣtyai | prátás ca sáyām cásurāñām nirmadhyām | kṣudhó rūpām | tátas te párābhavan | madhyāmdine madhyarātré devānām | tátas tè 'bhavan | suvargām lokám āyan | yád asya madhyāmdine madhyarātré vratām bhávati madhyatò vā ánnena bhun̄jate | madhyatá evá tát ūrjam dhatte bhrātr̥vyābhīb̄hūtyai | bhávaty ātmánā párāsya bhrātr̥vyo bhavati | gárbho vā eṣá yád dikṣitáḥ | yónir dikṣitavimitám | yád dikṣitò dikṣitavimitāt pravásed yáthā yóner gárbha skándati tādrg evá tán ná pravastavyām ātmáno gopīthāya

| eṣā vāi vyāghrāḥ kulagopó yád agníḥ | tásmād yád dikṣitāḥ praváset sá enam
 īśvarò 'nūthāya hāntor ná pravastavyām ātmāno gúptyai | dakṣiṇatāḥ śaye |
 etád vāi yájamānasyāyátanam' svá evāyátane śaye | agnīm abhyāvṛtya śaye |
 devātā evá yajñám abhyāvṛtya śaye ||

“ Si un incapable endosse un fardeau, il se brise [sous lui]. Si les upasad du [sacrifice] d'un jour unique étaient [au nombre de] douze, [mais] trois celles [d'un sacrifice] de plusieurs jours, on agirait à rebrousse-poil du sacrifice. Les upasad du [sacrifice] d'un jour unique sont [au nombre de] trois, douze celles du [sacrifice] de plusieurs jours, [ceci] à l'avantage de la vigueur du sacrifice. C'est alors qu'on agit dans le sens du poil [du sacrifice]. Unique [est] la mamelle du veau, car c'est elle [qui est] détentrice de la portion, [et] c'est pourquoi le repas maigre va vers cette mamelle unique, puis vers deux, puis vers trois, puis vers quatre. Tel est ainsi le repas maigre nommé “rasoir affûté”, par lequel il repousse les concurrents déjà nés en faveur de ceux à naître. Et maintenant, le plus grand s'approche ainsi au profit du plus petit. D'abord, le repas maigre s'approche des quatre mamelles, puis de trois, puis de deux, puis d'une. Tel est ainsi le repas maigre nommé “joli cul”, l'ascétique, le céleste. C'est alors qu'il naît ainsi avec une descendance et du bétail. Le gruau de riz [est] le repas maigre du [sacrifiant] de condition royale. En effet, [c'est] comme si le gruau de riz [était] cruel, comme si [le sacrifiant] de condition royale était cruel. [C'est] la forme extérieure du foudre, pour la réussite [du sacrifiant]. Le caillé [est le repas maigre] du villageois. [C'est] la forme extérieure de l'offrande sacrificielle cuite, pour la prospérité [du sacrifiant]. Le lait [est le repas maigre] du brahmane. En effet, le brahmane [est] éclat, [et] le lait [est] éclat. Ainsi, grâce à l'éclat revêt-il sa propre personne d'éclat, [c'est-à-dire] de lait. En outre, c'est grâce au lait que grandissent les embryons. Or, c'est justement comme un embryon que le consacré [se trouve]. Quand son repas maigre est lait, alors fait-il croître sa propre personne. Manu prit trois repas maigres, les ásuras deux, les dieux un. C'est le matin, à midi et le soir que Manu prit le repas maigre. [C'est] la forme extérieure de l'offrande sacrificielle cuite, pour la prospérité [du sacrifiant]. [Le repas maigre] des ásuras [fut pris] matin et soir, mais pas à midi. [C'est] la forme extérieure de la faim. Ils furent ensuite vaincus. [Le repas maigre] des dieux [fut pris] à midi et au milieu de la nuit. Ensuite, ils advinrent. Ils allèrent jusqu'au monde céleste. Quant au fait que le repas maigre est pris à midi [et] au milieu de la nuit, on prend en effet son repas au milieu. Ainsi est-ce au milieu que [le sacrifiant] se dote de force pour l'emporter sur ses adversaires. Il advient par sa propre personne, si bien qu'il tient son adversaire à distance. [C'est] un embryon que le consacré. La hutte du consacré est une matrice. Si le consacré quittait sa hutte, ce serait comme si l'embryon jaillissait de la matrice, aussi ne doit-il pas quitter cette [hutte], pour la protection de sa propre personne. C'est un tigre protecteur de la maisonnée que le feu. Voilà pourquoi, si le consacré quittait [la hutte], ce [feu] serait capable de se dresser pour le tuer, aussi [le consacré] ne doit-il pas quitter [la hutte], pour la protection de sa propre personne. [Le consacré] se couche du côté droit [de la hutte]. Tel est en effet l'emplacement du

sacrifiant, aussi se couche-t-il sur son propre emplacement. Il se couche en s'étant tourné vers le feu. Ainsi se couche-t-il en s'étant tourné vers les dieux et vers le sacrifice."

La mise en contexte de ce passage présente quelques difficultés. D'une part, il figure au sein d'une strate textuelle qui peut être tenue pour représentative des formes de prose védique les plus anciennes à être parvenues jusqu'à nous, puisqu'il s'agit d'un extrait de *brāhmaṇa* inclus dans l'une des collections du *Yajurveda noir*. Les idées qu'il énonce font *a priori* partie du premier corpus doctrinal expliquant le sens des opérations cultuelles, ce qui justifie largement que ces informations soient prises au sérieux. D'autre part, ce passage est isolé. Il ne connaît apparemment pas de passage parallèle dans les autres collections du même *Yajurveda noir*, à savoir la *Maitrāyaṇīsamhitā*, la *Kaṭhasamhitā* et sa variante, la *Kaṭhāpīṭhalakaṭhasamhitā*. C'est donc aussi un passage un peu marginal, dont il sera difficile de situer exactement les enseignements par rapport à l'ensemble du discours doctrinal védique. Ce chapitre développe successivement plusieurs idées brièvement résumées, ce qui est conforme au genre littéraire dont il relève.

La première idée est simple. Elle consiste à expliquer qu'il doit y avoir une relation proportionnelle entre l'ampleur de la cérémonie principale et celle de la période introductive d'*upasād*-. Si la cérémonie principale ne dure qu'un seul jour (*sāhná*-), sa période d'*upasád*- ne doit évidemment pas être plus longue que celle d'un sacrifice dont la cérémonie principale dure plusieurs jours (*āhīna*-).

Ceci posé, le texte apporte plusieurs précisions relatives à la préparation et à la signification du *vratá*-, sur lequel il s'attarde donc.

Le premier exposé n'est pas parfaitement clair, parce qu'il envisage une pratique qui diffère de celle décrite par les *sūtra* plus tardifs. Pour préparer le *vratá*-, il faut traire une vache. Même ces opérations triviales sont régies par des règles procédurales strictes, encore que variables d'une école sacerdotale à l'autre. Comment procéder ? Le texte n'est pas parfaitement explicite. Je comprends qu'il donne le choix entre deux façons de faire. La première consiste à traire d'abord un seul trayon du pis, puis deux, puis trois, puis quatre. La deuxième consiste à commencer par tirer le lait aux quatre trayons, pour descendre progressivement jusqu'à un. Les usages varient entre écoles sacerdotales, le producteur du texte peut avoir voulu laisser le choix entre les deux, ce qui explique que chaque technique ait son nom, d'ailleurs difficilement justifiable. Éventuellement, la technique de traite peut avoir consisté à monter d'un trayon à quatre, pour ensuite redescendre de quatre trayons à un, les deux noms étant dès lors ceux des deux moitiés de l'opération. Cependant, à la lecture des *sūtra*, cette solution est purement optionnelle.

On envisage ensuite qu'il peut exister différents types de *vratá*-, correspondant à la condition sociale du sacrifiant. Les traités liturgiques envisagent en effet cette diversité des recettes, sans nécessairement en faire une question de caste, mais plutôt en les

faisant correspondre aux ressources physiques du sacrificiant, c'est-à-dire à la capacité d'affronter la privation dont il fait concrètement preuve sur le terrain sacrificiel. L'identification du *vrata*- de lait caillé à la caste brahmanique revient à énoncer autrement une idée par ailleurs consensuelle de la littérature sacerdotale : lorsqu'il accomplit un sacrifice, le sacrificiant devient temporairement un membre de la caste sacerdotale, quelle que soit par ailleurs sa condition sociale native.

L'exposé s'élève vers des considérations plus abstraites pour enfin appréhender l'interprétation proprement dite de la coutume de privation alimentaire. Obéit-elle prioritairement au devoir d'accomplir un effort physique particulier ? Celui-ci est-il revêtu d'une valeur morale inhérente à cette pratique ? C'est possible, mais ce n'est pas certain, car ce que développe le texte est tout autant d'ordre dramaturgique que moral.

Le sacrificiant représente un embryon. C'est un point doctrinal bien connu, récurrent dans les textes, à la fois ancien et constant. C'est la raison pour laquelle le sacrificiant ne doit idéalement pas absorber d'alimentation solide durant la période de *dikṣā*- et d'*upasād*-. Comme le nouveau-né, l'embryon est réputé ne consommer que du lait, puisque le lait se trouve lui aussi à l'intérieur du corps de la mère. Si le sacrificiant continuait à se comporter en adulte, la mise en scène de la représentation perdrait son efficacité. Ce n'est pas tout. Le *vrata*- ne permet pas seulement au sacrificiant de jouer son rôle d'embryon. Il lui permet de mettre en œuvre d'emblée l'accomplissement du véritable objectif de la cérémonie sacrificielle : organiser la transformation par laquelle il va dépasser sa condition humaine, donc notamment mortelle, pour acquérir une condition divine. En absorbant le *vrata*- en deux fois, une à midi et l'autre à minuit, il se comporte comme les dieux, qui ont de cette manière obtenu l'accès au monde céleste. Le premier homme, Manu, en consommait trois fois par jour, tandis que les *ásura*-, les adversaires des dieux, se condamnaient à la défaite en se trompant de moment pour prendre leur caillé. Ainsi la consommation correcte du *vrata*- est-elle pour le sacrificiant la première étape de la construction de cette personne complète et conforme permettant de bâtir le corps définitif modelé sur celui des dieux. Le texte emploie ici très adroitement le mot *ātmán*-, naviguant en permanence à la limite de sa valeur de pronom réfléchi de substitution et de nom désignant l'âme individuelle non pas au sens où nous l'entendons ordinairement, celle de principe spirituel désincarné, mais bien au sens de personne complète, dont l'incarnation résulte de la descente dans le monde physique d'un principe spirituel. La nuance est perceptible dans l'articulation qui est faite entre l'arrivée du *vrata*- et la construction de la personne du sacrificiant. En effet, le *vrata*- n'est pas identifié à une préparation sommairement cuisinée, celle du lait chauffé puis caillé. Il est identifié au principe qui est caché dans le pis et descend dans les trayons pour jaillir dans le monde physique, le verbe *úpa* + I signifiant « descendre, approcher » et même « pénétrer », y compris au sens sexuel de l'expression. Dire « *vratám úpaiti* », c'est dire bien plus que « le lait caillé approche ». Il s'agit plutôt de dire qu'une sorte de semence d'origine féminine permet l'accroissement intra-utérin des embryons, qui grandissent (*gárbhā vardhante*), ce qui leur permet de se revêtir de leur propre personne totale (*téjaḥ páya ātmán dhatte*), de la faire grandir elle aussi (*ātmānam evá tát vardhayati*).

La métaphore est poursuivie par d'autres prescriptions bien connues par plusieurs autres textes. Le sacrifiant doit rester enfermé dans la hutte cérémonielle durant sa consécration. En particulier, il ne doit jamais être exposé au soleil. S'il procédait autrement, cela reviendrait à dire qu'il est apparu à la lumière du jour, donc qu'il est sorti de la matrice symbolique, donc qu'il n'est plus un embryon. C'est là qu'il reste de jour et aussi de nuit, dormant à terre sur la place qui lui est assignée durant les opérations cultuelles, à savoir dans le coin qui se trouve au sud-est. Il y dort à même le sol, le visage tourné vers le feu sacré.

TS VI 2, 5 est un texte à la fois marginal et riche d'enseignements. La mise en œuvre de l'interdit alimentaire n'est pas présentée comme une prescription visant à garantir une pureté rituelle. L'effort résultant nécessairement de la privation pouvait être senti comme une épreuve morale ou l'expression de la sincérité de la démarche entreprise par le sacrifiant, mais ce n'est certainement pas ce qui compte le plus, car le texte n'en parle pas. Ce qui compte, c'est l'interprétation spirituelle du contenu symbolique de la dramaturgie. Le renoncement à l'alimentation solide concourt à la représentation d'un état embryonnaire préfigurant une naissance nouvelle, celle qui doit ouvrir au sacrifiant la porte de la vie divine. Ce sont les mêmes symboles qui ont été mobilisés plus tard quand la pratique du yoga a pris sa forme spécifique. Un rite qui cessait d'être public pour être intériorisé dans la conscience de l'ascète consistait pareillement à recourir aux privations pour libérer l'embryon d'or intérieur destiné lui aussi à grandir au point d'ouvrir les portes de la vie divine.