

Le sacrifice védique et la théorie pentadique¹ de l'idéologie indo-européenne²

par NICK ALLEN³

Institute of Social and Cultural Anthropologie

51/53 Banbury Road

Oxford OK2 6PE

UK

nick.allen@anthro.ox.ac.uk

RÉSUMÉ : Si le sanskrit dérive du proto-indo-européen, langue non attestée mais reconstituée, les idées exprimées en sanskrit dérivent d'une idéologie proto-indo-européenne. Et de fait, un ensemble d'études comparatives effectuées sur du matériel provenant de diverses régions du monde qui parlent les langues indo-européennes suggèrent qu'une telle proto-idéologie a bien existé et qu'elle a survécu assez longtemps pour laisser des traces significatives dans les sources historiques. Des traces d'une idéologie pentadique, basée sur cinq "supercatégories" ont été reconnues dans de nombreux domaines de la culture sanskrite: à savoir dans le schéma des varṇas, dans les philosophies du Saṃkhya et du Yoga et dans l'intrigue des héros et des dieux du Mahābhārata. Cet article prolonge la recherche de configurations pentadiques dans le rituel védique (en se basant principalement sur le Śatapatha Brāhmaṇa). Pour ce faire, il explore les agents (à la fois humains et non-humains) qui participent au sacrifice (du plus petit terrain standard au plus grand, l'*uttaravedi*). L'objectif est à la fois de contribuer à la compréhension de l'histoire de la tradition hindoue et de renforcer l'hypothèse d'une idéologie pentadique indo-européenne.

MOTS CLÉS : Hindouisme; comparatisme culturel indo-européen,
structure rituelle ; espace sacré ; Śatapatha Brāhmaṇa ; sacrifice védique.

¹ Nous avons forgé le mot pentadique (anglais pentadic) pour désigner des structures basées sur cinq éléments.

² Cet article, d'abord présenté à Manchester en Mai 2010, comme une contribution à la série de conférences "Tradition sanskrite dans le monde moderne", doit beaucoup à Dermott Killingley et aux deux juges anonymes.

³ Nick Allen a fait des études classiques, de médecine et d'anthropologie sociale et enseigné pendant 25 ans à Oxford où il est maintenant Emeritus Fellow du collège Wolfson et de l'École d'Anthropologie. Il a beaucoup publié sur l'ethnographie himalayenne, la théorie de la parenté, la tradition Durkheimienne (particulièrement Marcel Mauss) et le comparatisme culturel indo-européen.

On en connaît pas mal sur le langage que les locuteurs immigrants Indo-Aryens ont apporté avec eux dans le sous-continent. Mais cette connaissance appartient au domaine de la philologie Indo-Européenne (IE) – une discipline peu connue, mais bien développée – avec ses journaux, ses départements et ses qualifications. Mais quand nous quittons le langage au sens technique (phonologie, morphologie, syntaxe, lexique) pour la culture qu’il doit exprimer, nous entrons dans un domaine controversé.

D’un côté, certains linguistes, fiers de la relative rigueur de leurs méthodes comparatives, maintiennent que ce qui vaut pour le langage ne vaut tout simplement pas pour une culture ou une idéologie extralinguistique. S’il est possible de reconstruire en partie la grammaire et le vocabulaire du langage des proto-Indo-Européens (pIE) – d’établir ses racines (que l’on marque d’un astérisque) – il ne l’est pas, disent-ils ou impliquent-ils, de reconstruire, même partiellement, les récits, les divinités ou les rituels pIEs dans un sens que ce ne sont pas des idées. Tout d’abord parce que les signes linguistiques sont arbitraires (si l’on ignore les onomatopées), que rien n’explique pourquoi un mot consiste en une séquence de phonèmes plutôt qu’en une autre, alors qu’une idée peut être expliquée par toutes sortes de facteurs sociaux ou psychologiques. De plus, ces deux aspects de la culture sont acquis ou transmis par des voies totalement différentes : en effet les processus linguistiques sont largement inconscients, alors que les processus extralinguistiques font l’objet d’une réflexion consciente et d’innovation. Par suite de ces différences, beaucoup pensent que toute reconstruction proposée de phénomènes culturels extralinguistiques ne sera qu’un tissu de spéculations subjectives, et qu’on ne peut s’attendre qu’elle atteigne le niveau d’une discipline cohérente.

D’un autre côté, le fossé entre linguistique et extralinguistique est franchi de bien des manières (les mots sont porteurs de culture), et le fait qu’actuellement le comparatisme culturel IE soit à peine reconnu ou institutionnalisé ne veut pas dire qu’il ne puisse l’être ni ne doit l’être. On ne manque certainement pas de similitudes à explorer entre la civilisation indienne et celle du reste des indo-européens, et il n’est pas du tout évident qu’elles puissent toutes être expliquées par une invention indépendante, un développement parallèle, des universaux communs à tous les hommes ou par la chance, tout en faisant abstraction de la possibilité d’une origine commune. L’histoire du sous-continent indien exige une explication bien mieux nourrie que celle qui est généralement donnée de la culture importée par les locuteurs indo-aryens, et cet article espère y contribuer.

Les anthropologues sont censés s’intéresser à la comparaison: ayant poursuivi des sujets IE depuis les années 1980, j’ai développé une théorie sur l’idéologie pIE. La théorie pentadique peut être introduite de différentes manières. Ainsi une approche historique peut démarrer par les travaux de

Durkheim et de Mauss sur les "classifications primitives" et continuer par Dumézil et sa trifonctionnalité, les celticistes A. et B. Rees, les frères Sauzeau (2012) avant d'en arriver à mes propres articles ; ces derniers ont puisé leurs matériaux dans différentes branches de la famille du langage ainsi que dans l'anthropologie de la parenté (Allen 2012b). Cependant, comme j'avais suivi cette approche plusieurs fois par le passé, j'ai essayé ici de réduire la discussion introductive et de me centrer sur l'Inde. Comme la théorie pentadique est basée sur la reconnaissance de cinq supercatégories, on ne peut pas totalement éliminer une théorisation abstraite, mais mon objectif est de partir autant que possible d'études de cas plutôt que de délivrer un préliminaire potentiellement indigeste.

Dans mes articles précédents, mon objectif principal a été de comparer des textes, et surtout de comparer le Mahābhārata avec Homère, Hésiode et des pseudo-histoires romaines. Quelques uns de ces articles se sont plongés dans les rituels et la philosophie hindoue (Yoga, Sāṃkhya) et ont tenu compte des rituels royaux védiques tels que le *rājasūya* et l'*aśvamedha*, mais les sources classiques ont beaucoup plus retenu mon attention que les sources védiques. Comme l'on pourrait s'attendre à ce que l'idéologie des locuteurs du pIE ait été mieux préservée dans les sources les plus anciennes que dans d'autres plus récentes, cette préférence pourrait sembler être une faiblesse dans la théorie et fournir un argument à ceux qui veulent douter de la très large diffusion de l'héritage IE dans la tradition indienne. Cependant, si l'on veut promulguer la théorie pentadique, on a une forte raison de regarder le rituel védique d'une façon plus consistante.

Comme la linguistique IE comparée, les études védiques sont un domaine de recherche important et bien établi, qui a fait l'objet de carrières entières, et un comparatiste ne peut pas posséder une connaissance de la littérature indigène et académique équivalente à celle d'un spécialiste. On peut espérer que la largeur de cette approche compense son manque de profondeur, et serve au moins à soulever des questions qui pourraient autrement être ignorées. En ce qui concerne les textes indigènes, je me suis appuyé sur un seul Brāhmaṇa, le *Śatapatha Brāhmaṇa*.

IDÉOLOGIE PENTADIQUE DANS CERTAINES MANIFESTATIONS INDIENNES COURANTES

Le tableau ci-dessous présente ce qui est à la fois, le programme de cet article et son résumé. Chacune de ses cinq colonnes montre une des supercatégories et ses douze lignes structurent cet article comme suit : les lignes

1-2 résumant la théorie, les lignes 3-6 se rapportent à quatre contextes empiriques choisis dans lesquels, à mon avis, l'ancienne idéologie se manifeste dans le matériau indien en classifiant un domaine particulier. Ce sont les six lignes restantes du tableau (présentées ci-dessous sous le titre "idéologie pentadique et sacrifice védique" qui se rapportent spécifiquement au sacrifice védique. Suivant la théorie, chaque ligne est liée à un tout articulé et limité.

Les lettres *a* à *j* en italique font référence aux éléments du terrain sacrificiel (voir figure).

Tableau : programme de cet article

1 Supercatégorie	F4+	F1	F2	F3	F4-
2 Mnémotique	transcendant	cognitif	dynamique	productif	dévalué
3 Société	rājan	brahman	kṣatriya	vaiśya	śūdra
4 Hymne Puruṣa	Puruṣa	bouche	bras	cuisse	piéd
5 Éléments	éter	feu	air/vent	eau	terre
6 Directions	Brahmā ⁴ (C)	Varuṇa(W)	Indra(N)	Kubera(E)	Yama(S)
7 Participants	divinités	officiant	sacrifiant	fournisseur	victime
8 Offrandes	toutes sortes	soma	souffle	céréale/laitages	cadavre etc
9 Petit terrain	dieux	feu <i>d</i>	feu <i>b</i>	feu <i>a</i>	terre
10 Mahāvedi	Roi Soma	feu d'autel <i>e</i>	āgnīdhra	foyer sadas	mārjāliya
11 Grand terrain	yūpa <i>f</i>	uttaravedi <i>e</i>	abris <i>h</i> et <i>f</i>	sadas	(patnīśālā)
12 Liens avec 11	mèche	bouche	bras	ventre	(piéd)

La ligne 1 introduit les marqueurs dont je me sers pour désigner les cinq groupes d'idées qui constituent l'idéologie ; lus de gauche à droite, ils forment une hiérarchie descendante. Chacune est désignée par un nombre précédé de F (fonction, terme employé par Dumézil⁵). Une présentation linéaire semble naturelle pour une hiérarchie, mais, dans certains contextes, une présentation circulaire conviendrait mieux. Cela s'applique spécialement à la classification des 360° autour d'un centre et pour des cycles temporels tels que l'année. Les adjectifs de la ligne 2 sont une tentative, forcément inadéquate, de rassembler en un seul mot les idées comprises dans chaque supercatégorie. Ainsi F4+, le transcendant, couvre des idées comme la totalité, la Création, l'Absolu. F1 couvre la connaissance de divers thèmes, mais spécialement du sacré. F2 couvre la force ou la puissance, souvent, mais pas toujours, associé à la guerre. F3, la productivité, couvre les conditions et les conséquences de la fertilité et de la

⁴ Bien que d'autres noms soient donnés dans leur forme radicale, je suis la convention qui veut qu'on utilise le nominatif singulier pour ce dieu afin de le distinguer de *brahman*.

⁵ Dumézil se centre sur le noyau F1, F2, F3 et ignore généralement F4. Et quand il ne l'ignore pas, il le traite de différentes manières plutôt compliquées.

fécondité, y compris, la nourriture et la boisson, la richesse et le grand nombre. F4-, la dévaluation, implique un élément d'exclusion.

Mais les mots insérés dans les colonnes, que nous examinerons plus tard, donneront une idée plus claire du contenu de chaque supercatégorie.

SOCIÉTÉ

Les étudiants de l'Asie du Sud n'auront besoin que d'un léger commentaire sur la hiérarchie mythique et sociale exprimée dans les deux lignes suivantes qui peuvent être prises ensemble.

3 Société	rājan	brahman	kṣatriya ⁶	vaiśya	śūdra
4 Hymne Puruṣa	Puruṣa	bouche	bras	cuisse	pied

Il est important d'échapper à l'envoûtement exercé par les quatre varṇas qui tend à masquer la présence de la cinquième entité transcendante qui apparaît dans la colonne F4+ – le roi et Puruṣa lui-même. Le roi peut être un kṣatriya par son origine, mais idéologiquement sa consécration altère son statut ontologique et le place à un niveau différent de celui de la population qu'il gouverne. Avant qu'il soit divisé lors du sacrifice primitif, Puruṣa le créateur est un corps entier, un tout qui transcende ses parties. Ici la bouche peut être prise comme l'organe produisant les invocations et l'enseignement, les bras étant utilisés pour manipuler et décharger les armes, et les deux autres parties du corps complètent la hiérarchie descendante.

Voyons maintenant des thèmes moins familiers. La ligne 5 peut sembler surprenante dans un article qui s'appuie si fortement sur les Brāhmaṇas – des textes qui sont bourrés de listes de toutes sortes mais manquent apparemment de listes précises des cinq éléments comme on en trouve dans les Upaniṣad⁷; En tout cas, les traditions sanskrites et grecques contiennent le même jeu d'éléments, bien que le sanskrit inverse l'ordre des éléments; feu et air. Les deux listes manifestent l'idéologie pentadique ou la retiennent, mais l'ordre de la liste grecque est probablement l'original (Allen 2005 : 64-68). Les arguments en faveur de cette antériorité reposent sur les varṇas individuels (par exemple Agni ou Feu est le prêtre des dieux), et sur la prise en compte de la dimension verticale du cosmos (cf. Schwartz 1981). Comme d'habitude, la pentade consiste

⁶ Je me sers de ce terme bien connu, bien que le Puruṣasūkta (voir Rg Veda 10.90.12), comme bien des textes védiques jusqu'au ŚB utilisent rājanya. Pour une présentation antérieure des lignes 3, 4 et 5, voir Allen 1999.

⁷ La Taittirīya Upaniṣad 2.1 : *ākāṣa, vāyu, agni, āpas, pṛthivī*. La Śvetāśvatara Upaniṣad 2.12 en renverse l'ordre et utilise des termes différents : *pṛthivy-ap-tejo-'nila-kha*.

en une triade centrale plus une paire. Les éléments de la triade sont mobiles : le feu s'élève, le vent souffle horizontalement, l'eau coule vers le bas ou tombe. Au contraire, les cosmologies primitives pensent que la terre est statique sous nos pieds et que l'éther qui tend à pénétrer le tout n'a nulle part où aller.

5 Éléments	éther	feu	air/vent	eau	terre
------------	-------	-----	----------	-----	-------

On pense souvent que les éléments sont essentiellement quatre et que l'éther est de quelque manière secondaire (une addition postérieure ?), mais sa situation est comparable à celle du roi en ligne 3. Les éléments de la catégorie F4+ ne sont pas "secondaires", mais qualitativement différents. D'une part, ils sont alignés sur le reste des entrées de leur ligne, chacun d'entre eux appartenant à un même concept et sont donc homogènes entre eux. D'autre part, ils tendent à appartenir à un "autre niveau". Comme nous le verrons, on peut souvent dire la même chose des entrées appartenant à F4+.

ESPACE

Dans la plus grande partie du monde, y compris dans le monde indo-européen, l'espace, dans sa dimension horizontale, tend à être conceptualisé comme constitué de quatre points cardinaux. Les quatre directions peuvent être mises en corrélation avec des régions disposées de manière stable autour d'un centre ; celles-ci peuvent être pensées comme s'éloignant du centre ou comme se déplaçant vers lui, mais très souvent le centre est conceptuellement aligné avec les quarts périphériques, formant ainsi une pentade. Il serait surprenant que l'idéologie pentadique ait négligé un schéma aussi compréhensible et largement répandu (dont on parle parfois sous le titre "Symbolisme du Centre"), et le centre qui donne son unité à l'ensemble est un excellent candidat pour la colonne F4+.

Est-ce que l'idéologie attribuait à l'origine chacune des directions périphériques à une seule supercatégorie, cela n'est pas clair. Chacun de ses éléments et chacun des varṇas ont des propriétés particulières qui permettent de les relier à une certaine supercatégorie, et la rotation apparente quotidienne du soleil dans le sens des aiguilles d'une montre nous offre quelque chose de semblable : l'est a le lever du soleil, le sud le milieu du jour, l'ouest le coucher du soleil, le nord l'absence du soleil – ainsi, dans un certain sens, l'obscurité (et l'on peut ajouter que le centre, nous-mêmes, l'humanité, a l'expérience d'elles toutes⁸). Cependant, bien que je n'ai pas trouvé de synthèse ni d'analyse du

⁸ À noter aussi le déplacement saisonnier apparent du lever du soleil vers le nord-est jusqu'au solstice d'été et de son coucher vers le sud-ouest jusqu'au solstice d'hiver.

matériel IE relevant, j'ai peine à penser que les phénomènes solaires se reflètent dans une correspondance générale univoque des points cardinaux et des supercatégories.

D'autre part, dans certains contextes particuliers, les quatre ou cinq directions (diśaḥ) sont souvent mises en corrélation avec d'autres ensembles qui manifestent clairement l'idéologie pentadique – par exemple en Inde avec les varṇas ou leur représentants, qui sont disposés symétriquement autour du roi placé au centre (Allen 2007a : 276). La corrélation de ce genre la plus frappante est sans aucun doute avec les divinités, mais les faits sont nombreux, compliqués et variables. Hopkins (1986 : 149-52) a présenté une documentation tirée de la littérature épique sur les dieux protecteurs du monde. Parfois ces divinités sont appelées du nom collectif de lokapālas, parfois non. Une divinité centrale est souvent absente. Quand les points intermédiaires en font partie (comme chez Manu, mais pas dans les épopées), on trouve huit protecteurs du monde. La liste de leurs noms n'est pas invariable, ni les associations de telle divinité avec telle ou telle direction particulière, bien que Yama soit régulièrement associé au sud et Varuṇa à l'ouest. Une configuration fréquente dans les épopées place Kubera au nord et Indra à l'est. Mais quelle que soit leur association avec une direction ces quatre dieux peuvent être facilement affectés à une supercatégorie puisqu'ils sont respectivement spécialisés dans la mort, la morale, la richesse et la guerre.

Cependant, une meilleure correspondance avec la hiérarchie idéologique est donnée par une configuration épique fréquente qui inverse les positions d'Indra et de Kubera. C'est un des cas où une disposition circulaire peut s'avérer plus utile qu'une disposition linéaire, mais je donnerai les deux :

6. Directions	Brahmā (C)	Varuṇa (W)	Indra (N)	Kubera (E)	Yama (S)
			Indra		N
		Varuṇa	Brahmā	Kubera	↑
			Yama		

Deux commentaires sont ici nécessaires. Tout d'abord Brahmā n'est généralement pas présenté comme un Lokapāla. Cependant en Mbh II, 7, 10 quand Nārada décrit les palais de l'Assemblée des autres dieux de la ligne 6, il continue directement après eux à celui de Brahmā : la série de palais décrite par ce sage a cinq éléments. Le texte lui-même n'utilise pas la notation collective (bien que certains colophons intitulent ce sous-chapitre *lokapālasabhākhyāna*) ; et il ne relie pas non plus les palais de l'Assemblée avec les directions (ces liens étant sans doute tenus pour acquis). La ligne 6 est naturellement une abstraction et une simplification. Mais Brahmā, le Créateur dans l'hindouisme classique, convient parfaitement à la colonne transcendante F4+ pour bien d'autres raisons que nous ne pouvons développer ici. Par exemple, il peut être considéré comme

le successeur de Prajāpati dans les Brāhmaṇas et de Puruṣa dans l'hymne utilisé à la ligne 4. Dans *Manu* (1. 31), la création des varṇas est attribuée à Brahmā plutôt qu'à Puruṣa (bien que dépourvu de son contexte sacrificiel). De même que Puruṣa ne devient pas un varṇa, Brahma n'est pas un Lokapāla.

Ensuite parce que les quatre quarts couvrent un cercle complet, chaque liste doit briser le cercle en quelque point pour démarrer. La plupart des listes indiennes, influencées sans aucun doute par les phénomènes solaires, démarrent à l'est et continuent dans le sens des aiguilles d'une montre. Ainsi, la description de Nārada suit l'ordre suivant : Indra, Yama, Varuṇa, Kubera. Implicitement le nord-est marque la fin aussi bien que le début de la séquence, et c'est à la fin que Nārada place Brahmā. C'est en regardant vers le nord-est que Prajāpati a créé les êtres, cette direction étant la porte du ciel⁹.

De façon typique cependant, mais pas de façon invariable, les listes indiennes hiérarchisées débutent par le haut et descendent (comme la liste des varṇas). Hiérarchiquement, comme les prêtres sont supérieurs aux guerriers, on pourrait s'attendre à ce que la liste des diśaḥ périphériques débute avec Varuṇa à l'ouest plutôt qu'avec Indra à l'est, impliquant un point de rupture au sud-ouest entre Yama et Varuṇa. De fait, dans la liste des huit Lokapāla, une des divinités connectée avec le sud-ouest est l'intéressante déesse Nirṛti. Comme l'indique son nom, elle représente la dissolution, le désordre et la destruction, et elle est hautement défavorable. Comme nous le verrons, son personnage est déjà clair dans le rituel védique, mais avant la seconde partie de cet article, je voudrais préciser deux points théoriques.

L'accent est mis sur les structures à cinq composants, mais cela ne signifie aucunement une réticence à reconnaître les structures à deux composants – les oppositions binaires si présentes dans l'anthropologie structuraliste des années 1950 et 1960. Mettre en opposition lever et coucher du soleil, est et ouest, nord-est et sud-ouest, (comme point de repère ou paire des quartiers) est reconnaître de telles structures binaires, mais mon but est de les situer dans une structure pentadique et de les en dériver¹⁰.

Deux autres oppositions ont déjà été notées ou sont sous-entendues : les F4 contre les autres, la paire des extrêmes contre le noyau triadique. On peut en ajouter une autre : les supercatégories paires contre les impaires (Allen 2012a).

L'idée des cinq supercatégories est assez simple, mais on peut apercevoir la possibilité qu'elle a de générer une infinité de niveaux de complexité grâce à

⁹ udan vai praṇ tiṣṭhan prajāpatiḥ prajā aṣṛjata "Prajāpati a créé les êtres debout vers le nord-est" ŚB 6.6.2.2). etasyāṃ ha diśī svargasya lokasya dvāram "C'est dans cette direction que se trouve la porte du monde céleste.

¹⁰ Cf. Allen 2007c, qui interprète l'opposition pur-impur de Dumont dans le sens F1 vs F4-

l'adjonction de différentes combinaisons et de différentes séquences. Sans doute la complexité qui est présente dans les associations entre déités et diśaḥ vient en partie de la combinaison de deux points de rupture, mais elle est agrandie par l'incorporation d'oppositions structurelles, telles que mâle-femelle, haut-bas, qui ne sont pas incluses dans les définitions courantes des supercatégories. Le mâle Brahmā tend à être localisé dans le ciel le plus haut, tandis que le domaine de Nirṛti semble être terrestre ou souterrain (Renou 1978 : 130). Hopkins suggère même que trois des Lokapāla étaient à l'origine les gardiens des trois mondes, disposés verticalement.

IDÉOLOGIE PENTADIQUE ET SACRIFICE VÉDIQUE

Après avoir introduit la théorie pentadique et montré comment elle aborde différentes sortes de matériel indien, je me tourne maintenant vers le sacrifice. L'ordre dans lequel les sujets sont traités n'a pas grande importance, mais il suit à peu près l'ordre de la partie précédente (agents, matière, espace). Les sujets sont une sélection de ceux sur lesquels j'ai buté – je ne sais pas comment une telle étude peut être conduite systématiquement.

PARTICIPANTS

La distinction entre les rôles du sacrificiant (*yajamāna*) et de l'officiant est bien connue¹¹. Quand un sacrificiant décide d'accomplir un rite solennel (un rituel *śrauta*, différent d'un rituel domestique ou *grhya*), il invite des officiants brahmanes, les *ṛtvijṣ*, qui savent l'accomplir et reçoivent pour paiement la *dakṣinā*. Bien que chaque deux-fois-nés mâle puisse devenir sacrificiant, les textes le présentent systématiquement comme s'il était un kṣatriya ou un roi. Ceci nous donne deux types de participants, mais les rituels plus importants comportent le rôle de vendeur de soma¹². Ce marchand peut être de n'importe quel varṇa, mais l'activité d'acheter et de vendre appartient à la supercatégorie F3 (cf. le marchand *vaiśya* dans l'hindouisme classique). En ce qui concerne les rituels moins importants, ils n'ont pas un rôle codifié comparable à celui de vendeur de soma, mais on peut se demander qui fournissait les offrandes d'animaux et de végétaux. Idéologiquement, l'élevage du bétail et la culture des récoltes ne sont pas des rôles pour des *kṣatriyas*, mais pour le peuple, les *vaiśyas*. Ainsi, si la mise

¹¹ Le terme de "sacrifiant" distinct de celui de "sacrificateur" (ici désigné par "officiant") a été introduit par le traducteur d'Hubert et de Mauss (1899) pour rendre la distinction du français entre sacrificiant et sacrificateur. Nous conserverons ici le terme d'officiant.

¹² Ce *somavikrayin* peut aussi fournir les céréales utilisées pour produire l'alcool (*surā*) pour le rituel *sautrāmaṇī* (ŚB 12.7.1.10-12)

à disposition du soma et des autres offrandes forme un tout, il semble raisonnable de considérer le sacrifice comme impliquant des représentant de l'ensemble des trois supercatégories. Il est souvent noté que le rituel védique se concentre uniquement sur le sacrificiant et qu'il en profite seul et non pas la communauté (cf. Malamoud 1989-98), mais ce n'est pas tout.

Les textes nous montrent que le sacrifice a trois composants – la divinité (*devatā*), l'oblation (*dravya*) et le don de cette dernière (*tyāga*¹³). Il est clair qu'outre les humains, les divinités sont participantes. Elles peuvent être présentes sous leur forme visible (Agni dans les feux, Soma dans ses tiges), ou elles peuvent être invisibles, mais on s'adresse constamment aux dieux, et ce sont des agents qui peuvent répondre ou pas comme l'espèrent leurs adorateurs. Les premiers créateurs de l'humanité, les fondateurs de l'institution du sacrifice et, en un certain sens sa raison d'être, sont qualifiés de transcendants.

À l'autre extrémité de l'échelle, il serait faux de considérer l'oblation comme inerte. Le soma est fortement personnalisé et on attend des victimes animales qu'elles signifient l'acceptation de leur rôle. Puruṣa, la victime primitive, a participé volontairement au sacrifice primitif. Il est tout à fait clair que les offrandes ordinaires soient perçues comme des substituts du sacrificiant lui-même et certains textes disent comment "l'essence sacrificielle" (*medhas*) a émigré hors de l'homme à travers une hiérarchie descendante (cheval, bœuf, mouton, chèvre) pour finir dans les céréales¹⁴. Mais les offrandes sont toutes également considérées vivantes et traitées comme telles (Hubert et Mauss 1968 : 205 ; trad. Halls 1964 : 13). Ainsi, exactement comme les dieux au ciel représentent F4+, les offrandes moins qu'humaines représentent F4-. Pour résumer :

7 Participants	divinités	officiant	sacrifiant	fournisseur	victime
----------------	-----------	-----------	------------	-------------	---------

Ce contexte diffère de celui de la ligne 3 en ce que les humains occupent seulement trois supercatégories. En bas de la hiérarchie, la compression est réalisée en excluant simplement les *sūdras*, mais le roi, bien évidemment, ne peut pas être exclu et est hébergé dans la rubrique F2. Si souvent central par rapport au reste de la société, le roi est logé ici dans la catégorie médiane entre les deux-fois-nés, ou associé avec elle. Cette dualité jette probablement quelque lumière sur la relation roi-prêtre, cette énigme durable pour les anthropologues (lequel est supérieur, dans quel sens ou dans quel contexte ?).

Dans certains cas, par exemple dans la ligne 5 (Éléments), une analyse pentadique peut partir d'une série de cinq éléments présentée comme telle par les textes, mais la ligne 7 est différente. La liste de ses entrées est construite par

¹³ Voir par exemple Mylius (1995) et Sen (1978), tous deux s.v. *jajña*.

¹⁴ Riz et orge, *vrihiyavau* (ŚB 1.2.3.6-7) ; cf. Malamoud 2002 : 109-11.

l'analyste et la question se pose de savoir si elle est complète. N'y a-t'il pas d'autres participants ? En fait il y en a un, à savoir l'épouse du sacrifiant, dont la présence dans les rituels solennels est soulignée par Stéphanie Jamison dans son livre *Sacrificed Wife/Sacrificer's Wife*. L'idée du livre de Jamison provient d'un récit yajurvédique sur l'épouse de Manu. Le couple accomplit ensemble un rituel, quand deux hôtes asuras brahmanes demandent que la femme soit sacrifiée et Manu accepte ; bien qu'elle soit en fin de compte sauvée par Indra, le récit présente "les images choquantes et contradictoires de la femme simultanément *partenaire* rituelle et victime sacrificielle passive" (Jamison 1996 : 21-24 et 255). La présence de la femme est nécessaire, mais sa participation est marginalisée (comme nous le verrons plus loin). Comme les victimes non-humaines, elle peut être placée sous F4-

OFFRANDES (DRAVYA)

La classification la plus frappant des rituels védiques śrauta prend la forme d'une hiérarchie ascendante à trois membres – *haviryajña*, *paśubandha*, *saumya adhvara* (Milyus 1995 : 10). Le sacrifiant doit avoir accompli les trois rituels plus simples et de rang moins élevés avant de procéder aux rituels plus élaborés. Comme le suggère leurs noms, ces trois rituels sont caractérisés par leur offrande différente. Dans le premier type (*havis* ou *iṣṭi*), les offrandes sont des substances telles que riz, orge, lait ou beurre, c'est-à-dire céréales ou produits laitiers, les premières souvent cuites. Bien qu'il y ait beaucoup de variantes, les modèles de base (*prakṛti*) pour l'*iṣṭi* sont les sacrifices bimensuels liés à la nouvelle et à la pleine lune ; ils nécessitent les services de quatre prêtres (*ṛtvij*) et utilisent la dimension la plus modeste du terrain sacrificiel. Dans le deuxième type, l'offrande consiste en *paśu* ou animaux (généralement des chèvres) ; il nécessite deux prêtres de plus et le terrain sacrificiel est plus grand. Enfin dans les rituels avec soma, l'offrande principale est le jus obtenu en pressant des tiges de soma¹⁵. Seize prêtres au moins sont requis et le terrain sacrificiel est le plus élaboré.

Céréales et produits laitiers constituent nourriture et boisson au sens ordinaire, et leurs fournisseurs (ligne 7) sont candidats à F3. Dans la vie courante, la viande est une forme de nourriture plus coûteuse et plus estimée, et dans le sacrifice, une part des victimes animales est offerte aux dieux aussi bien que consommée par les participants humains. Cependant, il y a une autre

¹⁵ L'identité botanique du soma reste sujet à discussion (Jamison et Brereton 2014 : 31-32). Falk (1989) soutient qu'il s'agirait de certaines espèces de prêle donnant une éphédrine stimulante, mais tout le monde n'est pas d'accord (Thompson 2003). Le débat dure depuis longtemps.

interprétation possible. L'immolation est nécessairement un acte de violence impliquant la force (F2). De plus, bien que la décapitation soit un moyen commode pour tuer une victime, et qu'elle a été habituelle dans les *pūjās* hindoues, on ne l'utilise pas dans les *paśubandha*. Au lieu de cela, la victime est étouffée ou étranglée (ŚB 3.8.1.15 ; Kane 1974 : 2, 1122). "Les textes se concentrent sur les prêtres bloquant la respiration sans faire couler le sang" (McClymond 2003 : 226). Vraisemblablement le souffle et la vie que perdent l'animal profitent aux dieux, et dans ce cas, ils reçoivent le souffle avant la viande. En tout cas, le souffle est la forme macrocosmique du vent que nous avons rencontré en F2 à la ligne 5.

Interpréter le soma comme une boisson analogue au lait, mais seulement moins familière, serait trop facile. Le soma est des tas de choses, mais avant tout un psychotrope : il affecte la cognition. Ce qui le qualifie pour représenter F1. Il ressemble à l'*iṣṭi* de céréales par son origine végétale et à l'*iṣṭi* de lait par son caractère liquide et il se différencie du *paśu* par le manque de la mobilité intrinsèque au monde animal. Ces ressemblances et cette différence peuvent refléter l'opposition entre les supercatégories impaires et paires (mentionnées plus haut), mais n'écarte pas le soma de la hiérarchie présente dans la classification triadique.

La question suivante est de savoir s'il existe des offrandes reflétant les supercatégories F4. Parmi les quatre rituels royaux (*rājayajña*), les textes décrivent une série de trois rituels qui portent des noms similaires : l'*aśvamedha*, le *puruṣamedha* et le *sarvamedha* – où l'on sacrifie respectivement un cheval, un homme ou toute sorte d'offrande. Cette triade forme une hiérarchie croissante, la plus basse incluse dans la plus haute, et la séquence part d'un rituel qui pouvait être accompli plus ou moins tel qu'il est décrit (et qui l'était sans doute) et se termine par un concept théorique qui, comme on l'a compris, n'était jamais accompli (Malamoud 2002 : 109, 124, 163 n. 2)¹⁶. Dans le *sarvamedha* (ŚB 13.7.1), en suivant l'exemple de Brahmā Svayambhū, le sacrifiant offre toute sorte d'essence sacrificielle (ou toute sorte de victime). Ce rituel est supérieur parmi toutes les prestations sacrificielles et est sans cesse associé à des notions de totalité. Combiné avec son caractère théorique, qui le place à un niveau différent des rituels réalistes, sa position hiérarchique en fait un excellent candidat pour le créneau F4+. Mais ce n'est pas le seul candidat

Un autre rituel, associé à la totalité et à la transcendance, est l'*agnicayana*, la construction de l'autel du feu. Alors que le *sarvamedha* est décrit succinctement (quatre pages dans Eggeling 1963), l'autel du feu reçoit de loin la description la plus longue et la plus complète parmi tous les rites décrits dans ce

¹⁶ On a débattu longuement de la position du *puruṣamedha* dans cette échelle (cf. par exemple Gonda 1962 : 209).

texte – presque un tiers des 2.258 pages. Parmi le grand nombre des actions rituelles, la pièce maîtresse est la construction d'un grand autel généralement en forme d'oiseau, à partir de 1.000 briques (10.800 selon Sen 1978 : 32, 50). Il est présenté comme une imitation, ou une commémoration, de la remise en forme, par Agni et d'autres dieux, du créateur Prajāpati, épuisé d'avoir émis le cosmos, mais sa théologie complexe met l'accent sur son identification avec l'année – la plus longue unité de temps se répétant de façon évidente. Ce rituel est examiné par Malamoud, dans le contexte d'offrandes qui ne sont pas consommées ou détruites (1989 : 56). En fait, on peut distinguer deux sortes d'offrandes adressées à Agni (identifié ici avec Prajāpati). Chaque brique individuelle est une offrande "donnée" par sa cuisson ; mais il en va de même pour l'ensemble de cet édifice laborieusement construit (1989 : 79 ; 2002 : 113). À sa base, on trouve cinq têtes (une tête d'homme et quatre d'animaux) et il est constitué de cinq couches (les trois couches impaires sont semblables entre elles, comme le sont les deux couches paires). Les textes en profitent pour exposer plusieurs types de quintuple symbolisme, retraçant par exemple les parts immortelles de Prajāpati, les *diśaḥ*, et les cinq saisons. Les différents liens avec les totalités suggèrent que l'autel du feu représente F4+ au moins autant que le "toute sorte" dans le *sarvamedha*.

L'endroit évident où chercher des offrandes F4- se trouve dans les rituels associés avec ce qui est de mauvais augure, ou impur. Les rituels pour les ancêtres défunts sont exécutés sur le feu du sud (ou au sud ou à l'ouest de celui-ci) et les morts sont associés à Yama (cf. ligne 6). De tels rituels se caractérisent par l'inversion des règles qui s'appliquent partout ailleurs dans les rites solennels. Quand il résume le *piṇḍapitryajña*, en ce qui concerne les offrandes, Keith note l'utilisation de sésame au lieu d'orge, de tiges pliées au lieu de tiges droites pour la jonchée, de victimes noires et non pas rouges et de "vieilles choses usées" (1925 : 430 n. 1). Il est fait également mention d'offrandes de poils pris sur la poitrine ou sur les bras et en rapport avec des vêtements pour le défunt.

Mais on peut aussi centrer sa recherche sur les divinités. Comme on considère souvent que Rudra se situe en F4- (Allen 2007b), il convient d'étudier les offrandes qui lui sont faites. Par exemple, sous la rubrique "offrandes sacrificielles non comestibles" Oldenberg (1988 : 205-206) mentionne les poils de bêtes sauvages – loups, tigres et lions – qui, mélangés à trois coupes d'alcool sont si prédominants dans le rituel *sautrāmaṇi*. On met ainsi dans le *surā* ce qui appartient à Rudra (ŚB 12.7.3.20). Un outsider tout aussi dangereux est Nirṛti : "Ses cérémonies sont accomplies avec du blé noir ou avec des rognures d'ongle" : la *dakṣinā* associée est une vache noire avec des cornes imparfaites et on inclut pour elle des briques noires dans la construction de l'autel *agnicayana* (Keith 1925 : 212). Cependant, étant donnée la position de F4- de la terre parmi

les éléments (ligne 5), toutes les briques de l'autel du feu tombent peut-être dans la même supercatégorie.

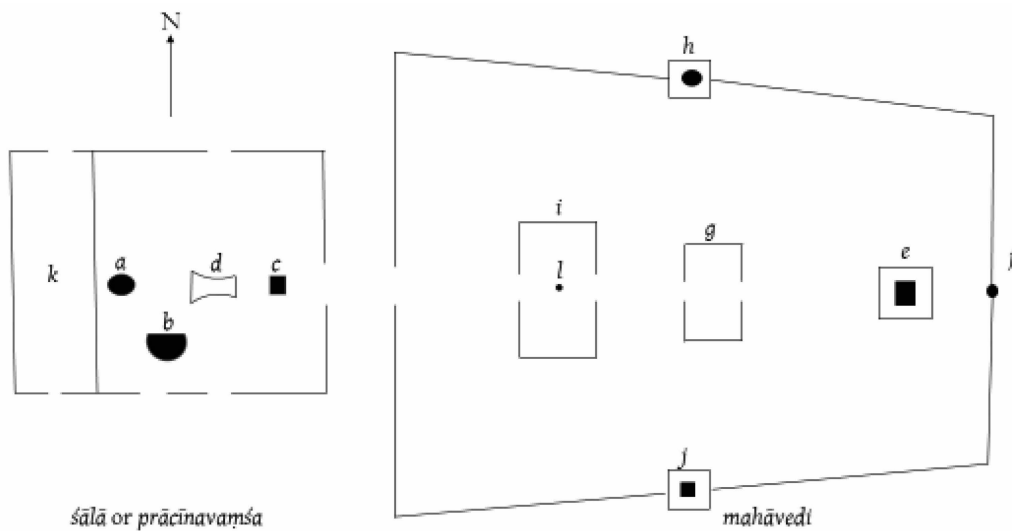
Enfin, une place particulière parmi les offrandes F4- doit être accordée au corps humain sur le bûcher funéraire. Bien que dans ce cas le sacrificiant et la victime soient identiques, "la crémation est certainement une sorte de sacrifice" (Malamoud 1989 : 58). L'offrande était faite à Agni, ou plus précisément à Agni Kravyād, le mangeur de chair crue. Dans la plupart des points de vue, le corps est un epitomé d'impureté.

Ainsi, dans ce contexte, plusieurs entrées sont possibles dans chacune des colonnes F4 (en fait, ceci n'est pas rare – cf. les occurrences dans Allen 2014). Une analyse plus précise pourrait peut-être diviser le contexte global (offrande) en plusieurs contextes spécifiques (rituels particuliers), permettant ainsi d'éviter de multiples entrées dans une seule cellule. Ainsi, comme le soupçonnait Eggeling (1963 : 4 xiii), l'autel du feu pourrait avoir une origine indépendante et n'avoir été incorporé qu'ultérieurement dans le corps principal du rituel védique. En tout cas, cette question n'est pas fondamentale – toute classification peut varier le nombre d'items qu'elle attribue à un taxon. Bien sûr, des entrées multiples sont moins commodes pour l'analyste : pour obtenir un tableau élégant, on doit procéder à des sélections. Ainsi la ligne suivante intègre des décisions plus ou moins arbitraires.

8 Offrandes	toutes sortes	soma	souffle	céréale/laitages	cadavre etc
-------------	---------------	------	---------	------------------	-------------

DISPOSITION

Le religion védique ne possède pas de temples Les rituels solennels s'accomplissent sur des parcelles de terrain, ou "arènes", en pente descendante vers le nord, l'est ou le nord-est (Sen 1978 : 74). Ils sont délimités par des feux, des autels, des abris, des portes et d'autres particularités (voir le plan ci-dessous, considérablement simplifié). On peut trouver des différences dans les plans de ces dispositions établis par différents érudits, mais elles sont légères ; la différence principale est la disposition exigée pour des rituels différents. Les plus petits rituels demandent seulement les composants de l'ouest (*śālā* ou *prācinavaṃśa*, sur la gauche du plan), tandis que certains demandent en plus le composant de l'est (*mahāvedi*). Un axe important est l'axe ouest-est, l'épine dorsale. C'est une ligne de visée ininterrompue qui passe à travers trois des quatre feux montrés dans le plan et également à travers les deux autels *d* et *e* pour finir en *f*, le poteau sacrificiel (*yūpa*) où les victimes animales sont attachées avant leur immolation. Nous étudierons séparément le *śālā*, la *mahāvedi* et l'ensemble du dispositif.



Plan du terrain sacrificiel védique adapté de Milius (1995)

a = feu de maître de maison; *b* = feu du sud; *c* = feu d'offrande pour le petit terrain; *d* = autel (*vedi*); *e* = autel (*uttaravedi*) avec feu d'offrande pour le grand terrain; *f* = poteau sacrificiel; *g* = abri pour le pressurage du soma; *h* = *āgnīdhriya*, abri pour le feu *āgnīdhra*; *i* = abri (*sadas*) pour les six feux; *j* = abri du feu *mārjālīya* pour purifier les ustensiles; *k* = abri pour l'épouse du sacrificiant; *l* = poteau en bois d'*udumbara*.

Les trois feux dans le petit terrain sont conçus comme étant les trois corps d'Agni. Ils ont été analysés comme un ensemble trifonctionnel par Dumézil qui les a étudiés non seulement dans leur contexte védique, mais aussi de façon comparative à la lumière du rituel romain¹⁷. Le feu *a*, *gārhapatya* ou feu du maître de maison avec son foyer rond (ainsi il manque de coins) représente l'essence terrestre d'Agni et F3. Le feu *h*, *dakṣiṇāgni* ou feu du sud, avec sa forme semi-circulaire (et deux coins) est situé à côté de l'axe principal et vers le sud-ouest, d'où les dangers menacent. Il représente l'essence atmosphérique d'Agni (éclair) et F2. Le feu *d*, *āhavanīya* ou feu d'offrande, avec sa forme carrée (quatre coins) représente l'essence céleste d'Agni (soleil) et F1. Les arguments de Dumézil sont convaincants, mais ne tiennent pas compte d'une structure importante de la petite disposition.

L'autel *d* ou *vedi* est creusé, contrairement à l'*uttaravedi e*, qui est élevé. Dans un sens, il est une terre en négatif. Sa forme est trapézoïdale bien qu'avec de légers creux sur les côtés, et est considéré comme le tronc d'une femme (Malamoud 2002 : 31-32). Elle est couchée à plat ventre, sa taille au milieu et ses épaules (un peu moins larges que ses hanches) à l'est (Jamison 1996 : 39, 42). Le mot *vedi* est féminin, ce qui lui permet de former un couple fertile avec Agni,

¹⁷ Dumézil (1974 : 318-32); cf. Woodard 2006 : 82-83.

masculin¹⁸. La combinaison du manque de hauteur, de la terre et de la féminité rend cet autel candidat pour F4- ; voir la place de la terre parmi les éléments (ligne 5) et l'épouse du sacrificiant (ligne 7).

Cependant, il y a plus à dire. La *vedi* est jonchée d'herbes : "c'est le lit d'herbes sur lequel sont placées les offrandes", et c'est aussi le siège des êtres divins invités à la fête (Hestermann1993:104, 221 n. 21). Nous avons rencontré les dieux comme représentant F4+ dans la ligne 7, et je suggère de considérer la *vedi* comme combinant les deux aspects de F4 : féminité dévaluée en bas et dieux en haut. Si l'on se trouve sur la bonne piste, on pourra noter la séquence hiérarchique descendante, centre, est, sud, ouest et centre de nouveau.

9 petites choses	dieux	feu <i>d</i>	feu <i>b</i>	feu <i>a</i>	terre
------------------	-------	--------------	--------------	--------------	-------

En ce qui concerne la moitié ouest de la disposition complète, son centre est l'abri *g*, l'*havirdhāna* (-*maṇḍapa*), où le soma est apporté et accueilli avant d'être pressé. À son arrivée (comme en d'autres occasions), on s'adresse au Soma personnifié comme à un roi (ŚB 3.6.3.17 ; cf. Macdonell 1981 : 112). La combinaison de centralité et de royauté suggère F4+, et on nous dit aussi que cet abri-chariot "appartient exclusivement aux dieux" (*devānāṃ niṣkevalyaṃ*, ŚB 3.6.1.23) ; cf. la position des dieux dans les lignes 7 et 9.

Autour de cet abri, aux quatre points cardinaux, sont disposés divers autels, constituant un ensemble qui protège Soma¹⁹. Partons de l'est, où l'uttaravedi soutient le "nouvel" *āhavanīya*. Pour le rituel plus long, l'"ancien" *āhavanīya* a été transporté du foyer *c* au "nombril" (*nābhi*) en *e*, mais il n'y a aucune raison de modifier l'analyse précédente où le feu d'offrande représentait F1.

Au nord, le petit abri *h* du feu *āgnīdhra* est étroitement lié à l'officiant *āgnīdh*. Bien qu'il soit dit appartenir au groupe des *ṛtvij*, il assiste principalement l'*adhvaryu* (le plus actif physiquement de tous les officiants) dans l'allumage et le maintien des feux. Il tient souvent le *sphya*, l'épée en bois employée à divers usages (y compris le traçage des contours du *mahāvedi*). Bien qu'elle soit maniée par des prêtres, les connotations F2 de cette épée sont assez claires. Elle sert souvent d'arme "pour chasser les démons" (Oldenberg 1993 : 259) et elle est la première transformation du foudre d'Indra, avec lequel elle est souvent identifiée (cf. Dumézil 1978: 174, analysant ŚB 1.2.4.1)..

¹⁸ Malamoud (2005 : 69) fait référence à ŚB 1.2.5.15 : *yoṣā vai vedir vṛṣāgniḥ : pariḡrhya vai yoṣā śete : mithunam evaitat prajananam*.

¹⁹ *Te vā ete, somasyaiva guptyai nyuyanta 'āhavanīyaḥ purastān mārjāliya dakṣinata āgnīdhra uttarto 'tha ye sadasi te paścāt* : "Ils étaient élevés là pour la protection de Soma – l'*āhavanīya* à l'est, le *mārjāliya* au sud, the *āgnīdhriya* au nord, et les feux du *sadas* à l'ouest (ŚB 3.6.2.21).

À l'ouest, dans l'abri de *sadas h*, on trouve six petits autels liés un à un avec le *hotṛ* et les autres officiants. Bien que cet abri soit dit appartenir à Indra, il est aussi identifié avec le ventre de Viṣṇu (lui-même identifié avec le sacrifice²⁰) La pluralité des autels fait déjà allusion à F3, comme l'association avec la nourriture, et nous verrons bientôt un argument supplémentaire pour cette interprétation.

Au sud – la direction qui est régulièrement dévaluée – la protection est assurée par l'abri *mārjālīya j* avec son feu. Cette structure est utilisée pour purifier les ustensiles, c'est-à-dire écarter la pollution qui tombe aisément en F4-. De plus, le *mārjālīya* est inclus dans la série des huit feux secondaires appelés *dhiṣṇya*, une série importante pour deux raisons²¹. Tout d'abord le *mārjālīya* est le dernier des huit à être construit et normalement le dernier sur les listes, et ensuite, sept membres de cette liste – les six du *sadas* et l'*āgnīdhṛīya* au nord – sont liés à des officiants particuliers, qui pourraient bien correspondre aux sept Hotars souvent mentionnés dans le Ṛg Veda (c'est-dire le Hotar et six autres, Oldenberg 1988 : 213 ; pareillement Eggeling 1963 : 2.148 n4). Mais le *mārjālīya* n'est pas lié à un officiant, ainsi il est différent des autres. Cette tendance à exclure ou à minimiser le traitement de ces entrées F4- est fréquente – voir le silence virtuel de Manu à propos des *sūdra*.

Voyons jusqu'où nous sommes arrivés. L'exposition linéaire ci-dessous donne la structure visible du *mahāvedī*, alors qu'une exposition suivant les points du compas donne une sélection des particularités reliant les structures aux supercatégories. Contrastant avec la ligne 6, la hiérarchie est descendante dans le sens contraire aux aiguilles d'une montre.

10 Mahāvedī	Roi Soma	feu d'autel e	āgnīdhra	foyer <i>sadas</i>	<i>mārjālīya</i>
-------------	----------	---------------	----------	--------------------	------------------

Épée rituelle F2

Ventre de Viṣṇu F3

Roi Soma F4+

Feu d'autel F1

Suppression de la
pollution F4-

Cette interprétation est renforcée par un autre regroupement, qui apparaît dans l'explication de l'*agnicayana* et comprend le "nouveau" *gārhapatya* (l'ancien a été déplacé vers l'est de *a* à *c*), plus l'*āgnīdhṛīya h* et le nouvel *āhavanīya e*. Ces

²⁰ *Udaram evāsya sadaḥ, tasmāt sadasi bhakṣayanti yad dhīdaṃ kiṃ cāśnanti udara 'vedaṃ sarvaṃ pratitiṣṭhati* : le *sadas* est exactement son ventre. C'est pourquoi ils mangent dans le *sadas*. Tout ce qu'ils mangent va dans le ventre (ŚB 3.6.1.1).

²¹ Un mot latin de même origine est proposé et discuté par Woodard (2006 : 149-52).

trois structures rituelles sont respectivement liées avec la base (les pieds de Prajāpati), son corps ou son tronc et sa tête, et aussi avec ce monde terrestre, l'air ou le vent (intermédiaire) et le ciel²². Les mêmes relations cosmiques sont mentionnées de nouveau en relation avec la pierre marquant le site de l'*āgnīdhriya* avant qu'il soit construit²³. Dans le contexte de ce regroupement, les

²² *tasyāyam eva lokaḥ pratisthā atha yo 'smiṃ loke 'gniḥ so 'syāvān prāṇo 'thāsyāntarikṣa ātmātha yo 'ntarikṣe vāyur vā evāyam ātman prāṇaḥ so 'sya sa dyaur evāsya śiraḥ sūryacandramasau cakṣuṣī yac cakṣur adhyaśeta sa candramās tasmāt sa militataro 'nnaṃ hi tasmād asravat.* "Ce monde est sa base, le feu de ce monde est son souffle descendant, et l'air est son corps et le vent dans l'air est le souffle dans son corps. Le ciel est sa tête, le soleil et la lune sont ses yeux. L'œil sur lequel il a dormi est la lune, et c'est pourquoi il est plus fermé (que l'autre), car la nourriture en découle (ŚB 7.1.2.7). (La lune est la source des plantes dans la pensée védique).

tasya gārhapatya evāyaṃ lokaḥ. atha yo gārhapatye 'gnir ya evāyaṃ asmiṃloke 'gniḥ so 'sya so 'tha yad antar āhavanīyaṃ ca gārhapatyaṃ ca tad antarikṣam atha ya āgnīdhriyetasya 'gnir 'gnir ya evāyam antarikṣe vāyuḥ so 'sya sa āhavanīya eva dyaur atha ya āhavanīye 'gnis tau sūryacandramasau so 'syaśa ātmaiva. tasya śira evāhavanīyaḥ. atha ya āhavanīye 'gnir ya evāyaṃ śirṣan prāṇaḥ so 'sya tad yat sa pakṣapucchavān bhavati pakṣapucchavān hy ayaṃ śirṣan prāṇaś cakṣuḥ śiro dakṣiṇaṃ śrotraṃ dakṣiṇaḥ pakṣa uttaraṃ śrotraṃ uttaraḥ pakṣaḥ prāṇo madhyamātmā vāk pucchampratiṣṭhā tad yat prāṇā vācānaṃ jagdhvā pratiṣṭhanti tasmād vāk puccham pratiṣṭhā. atha yad antar āhavanīyaṃgārhapatyaṃ ca. sa ātmātha sa āgnīdhriye 'gnir ya evāyam antar ātman prāṇaḥ so 'sya sa pratiṣṭhistaivāsya gārhapatyo 'tha yo gārhapatye 'gniḥ so 'syāvān prāṇaḥ. "Ce monde est son (de Prajāpati) *gārhapatya*. Le feu dans son *gārhapatya* est le feu dans ce monde. Celui entre l'*āhavanīya* et le *gārhapatya* est l'air ; et le vent dans l'air est le feu dans l'*agnīdhra*. Le ciel est l'*āhavanīya* et le soleil et la lune sont le feu dans l'*āhavanīya*. Cela est son corps. L'*āhavanīya* est sa tête. Et le feu dans l'*āhavanīya* est son souffle dans la tête. Ainsi la raison pour laquelle il (l'*āhavanīya*) a des ailes et une queue est que le souffle dans la tête a des ailes et une queue. L'œil est sa tête, l'oreille droite son aile droite, l'oreille gauche son aile gauche, le souffle le milieu de son corps, la parole est la queue, la base. Ainsi, comme le souffle subsiste en mangeant de la nourriture avec la parole (i.e. par la bouche), la parole est la queue, la base. Maintenant, celui entre l'*āhavanīya* et le *gārhapatya*, c'est le corps et ce souffle dans le corps est son feu dans l'*āhavanīya*. Le *gārhapatya* est sa base et le feu dans le *gārhapatya* est son souffle descendant" (ŚB 7.1.2.12-14).

²³ *athāsmānaṃ pṛśnim upadadhāti. asau vā 'ādityo 'smā pṛśnir amum evaitad ādityam upadadhāti pṛśnir bhavati raśmibhir hi maṇḍalaṃ pṛśni tam antareṇāhavanīyaṃ ca gārhapatyaṃ copa dadhāti ayaṃ vai loko gārhapatyo dyaur āhavanīya etaṃ tad imau lokāv antareṇa dadhāti tasmād eṣa imau lokāv antareṇa tapati. āgnīdhra velāyām. antarikṣaṃ vā 'āgnīdhram etaṃ tad antarikṣe dadhāti tasmād eṣo 'ntarikṣāyatano vyadhve hy eṣa itaḥ. sa eṣa prāṇaḥ. prāṇam evaitad ātman dhatte tad etad āyur āyur evaihtad ātman dhatte tad etad annam āyur hy etad annam u vā 'āyur āsmā bavati sthiro vā 'āsmā sthiraṃ tad āyuh kurute pṛśnir bhavati pṛśnīva hy annam.* "Maintenant, il installe une pierre tachetée. La pierre tachetée est le soleil; ainsi, il installe le soleil. Il est tacheté parce que son orbe est tacheté par ses rayons. Il l'installe entre l'*āhavanīya* et le *gārhapatya* (feux); le *gārhapatya* est ce monde et l'*āhavanīya* est le ciel. Ainsi il l'installe (le soleil) entre ces deux mondes; donc il donne sa chaleur entre ces deux mondes. (Il le place) dans la zone de l'*āgnīdhra*. L'*āgnīdhra* est l'air; ainsi il le place dans l'air. Donc il (le soleil) a sa place dans l'air. (La pierre est) à mi-chemin (entre les feux), (car le soleil) est à mi-chemin d'ici.

foyers *sadas* F3 de la ligne 10 sont remplacés par le foyer immédiatement à l'ouest – la "nouvelle" version du représentant de F3 dans la ligne 9. Mais dans les deux cas, la séquence ouest-est suit la hiérarchie montante des trois supercatégories centrales. L'accent mis sur la hiérarchie se retrouve dans le langage politique du ŚB 9.4.3.1 : le feu unique de l'autel *e* est construit au premier plan et il est le chef de clan (*kṣatra*), alors que les multiples *diṣṇyas* sont construits plus tard et sont les hommes (*viśaḥ*, apparenté à *vaiśya*).

Tandis que la moitié ouest de la disposition montre clairement un schéma circulaire centre-périphérie, les deux moitiés ensemble sont présentées avec un schéma linéaire dans ŚB 3.5.3.1-6, qui compare le sacrifice à un homme²⁴. Ce passage commence par l'identification de l'abri *g* pour le pressurage du soma avec la tête (associée à Viṣṇu) (ŚB 3.5.3.2). Et ensuite, dans l'ordre, il identifie le feu *e* à la bouche de l'homme (ŚB 3.5.3.3), le *yūpa f* avec la mèche de son crâne (*stupa*), les feux *h* et *j* avec ses bras (ŚB 3.5.3.4), le *sadas* avec son ventre (ŚB 3.5.3.5) et les anciens feux *a* et *c* avec ses pieds (ŚB 3.5.3.6). Le centre est comme dans la ligne 10, mais je suis plutôt intéressé par la séquence des parties du corps, descendante de l'est à l'ouest, et à sa relation avec la ligne 4.

En dépit de l'ordre du texte, le point de départ logique est la partie la plus haute du corps, la mèche du crâne Le *yūpa* qui lui est lié, dont la taille équivaut à celle du sacrificant, est le centre de "toutes les forces religieuses en jeu dans le sacrifice" (Hubert et Mauss 1968 : 225, trad. Halls 1964, 27). Chevauchant la frontière entre l'espace sacré intérieur et l'espace profane extérieur, il forme l'extrémité de l'axe ouest-est (*prṣṭhyā* ou *prācī*) ; et pointant vers le ciel et reliant ainsi les couches du cosmos, il prolonge ainsi, dans la dimension verticale, l'alignement horizontal du rituel orienté vers l'est, et de sa disposition. Il irait bien dans F4+.

Descendre de la mèche du crâne à la bouche nous amène à l'autel aux offrandes *e* déjà interprété comme F1, et ensuite aux bras – F2 comme dans la

(La pierre) est le souffle. Ainsi, il place le souffle dans le corps. Elle est la vie. Ainsi, il place la vie dans le corps. Elle est la nourriture car la nourriture est la vie. La pierre est la vie. La pierre est solide, ainsi il rend sa vie solide. Elle est tachetée car la nourriture est tachetée" (ŚB 9.2.3.14-16).

Prthivyā aham. ud antarikṣam āruham antarikṣād divam āruham iti gārhapatyād dhy āgīdhriyam āgacchanty āgnīdhriyād āhavanīyaṃ divo nākasya prṣṭhāt svar jyoitir agām aham iti divo nākasya svargaṃ prṣṭhāt svargaṃ lokam agām aham ity etat. "Je suis monté de la terre jusqu'à l'air, je suis monté de l'air jusqu'au ciel – car ils vont du *gārhapatya* jusqu'à l'*āgnīdhra* et de l'*āgnīdhra* jusqu'à l'*āhavanīya*. Je suis venu; du ciel à l'arrière du firmament, jusqu'au ciel, à la lumière; c'est-à-dire, je suis venu du ciel, à l'arrière du firmament jusqu'au monde céleste." (ŚB 9.2.3.2)

²⁴ *puruṣo vai yajñah. puruṣas tena yajño yad enaṃ puruṣas tanuta 'eṣa vai tāyamāno yāvān eva puruṣas tāvān vidhīyate tasmāt puruṣo yajñah.* "Le sacrifice est un homme. C'est un homme parce qu'un homme l'a dessiné. Quand il est dessiné, on lui donne la même taille qu'un homme. C'est pourquoi le sacrifice est un homme" (ŚB 3.5.3.1).

ligne 4. L'identité ventre-*sadas* décrite de la même façon en ŚB 3.5.3.5 et ŚB 3.6.1.1 (*udaram evāsyā sadas* "le *sadas* est son ventre") représente de nouveau F3. De plus, au milieu du *sadas*, à mi-chemin sur l'axe ouest-est, le toit de l'abri est porté par un poteau en bois d'*udumbara* (dont la taille équivaut de nouveau à celle du sacrifiant), et cet arbre (*Ficus glomerata* ou *racemosa*) est classifié par Smith (1994 : 224-30, tirant parti de Minkowski 1989) comme un "arbre Vaiśya" ; il est régulièrement associé à *ūrj*, "nourriture fortifiante, sève". La corrélation entre le corps et la disposition rituelle se termine par les pieds qui correspondent à l'ancien et au nouveau *gārhapatya*. Mais ici, nous sommes face à une énigme. Jusqu'ici, la séquence prise avec la ligne 4 nous laissait prévoir que les pieds étaient en relation avec quelque chose que l'on pouvait aisément placer sous F4+. Mais ces deux feux ont été interprétés comme F3.

Cependant, il existe une structure convenant aux pieds. Le *patnīśālā k* est l'abri occupé par l'épouse du sacrifiant (*patnī*) quand elle n'est pas au sud-ouest du *śālā* proprement dit ou autre part, et c'est l'élément le plus à l'ouest de toute la disposition. Cette femme est la moitié postérieure du sacrifice (*jaghanārdhā yajñasya*, ŚB 1.3.1.12), et son abri est dévalué par association avec son sexe. Cette tracj de F4- est confirmée si on le relie aux autres candidats F4. Le *yūpa* est l'élément le plus à l'est de toute la disposition et il est identifié (par l'équivalence de sa taille) avec l'époux de la *patnī* ; ainsi les extrêmes se rejoignent, un peu comme le font le ciel et la terre sur la *vedi* dans la ligne 9. Il est vrai que notre texte ne fait pas référence à "l'abri des femmes", mais je suppose que ceci reflète de nouveau la tendance à éviter ou minimiser les représentants de la supercatégorie la moins estimée. La recherche moderne suit cette tendance, omettant souvent le *patnīśālā* des schémas du terrain rituel.

Ceci permet d'avancer un peu vers la résolution de l'énigme, mais des questions subsistent à propos des structures F3. Les représentants F3 vont souvent par paires, et ce fait peut être soutenu en acceptant la corrélation du feu *a* avec le feu *c* ou de ces deux feux avec le *sadas*. Mais l'accent doit probablement être plutôt placé sur la simple corrélation *sadas*-ventre. Entre le ventre et les cuisses (cf. ligne 3) se trouve l'aire génitale, et le poteau central du *sadas* (l'*audumbarī sthūnā*) est identifié au sacrifiant par sa taille et avec l'*ūrj* par son bois. Un tel poteau invite son interprétation en phallus, et permet de justifier que l'on mette l'accent sur le *sadas*, et non pas sur les feux, comme représentant le F3.

11 Disposition	yūpa <i>f</i>	uttaravedi <i>e</i>	abris <i>h</i> et <i>f</i>	sadas	(patnīśāla)
12 Lien avec 11	mèche	bouche	bras	ventre	(pieds)

Les parenthèses montrent que la corrélation en question provient de l'analyste et non pas du ŚB 3.5.3.1-6.

REMARQUES EN CONCLUSION

J'espère avoir montré que le modèle pentadique tel qu'il a été reconnu auparavant principalement dans les textes hindous classiques peut aussi être trouvé dans le rituel védique. Je n'ai traité que les participants, les offrandes et la disposition, bien que je reste persuadé que ce modèle puisse être démontré pour d'autres aspects du rituel. Cependant, bien que les citations de textes sanskrit aillent à peine au delà des derniers Brāhmaṇas, la littérature secondaire généralise souvent sur cette catégorie de textes, et de tels aspects fondamentaux ont peu de chance d'avoir été différents plus tôt dans la période des Brāhmaṇas (quoi que l'on puisse dire de la période bien antérieure des hymnes).

Cet article appartient à plusieurs domaines. Évidemment il traite de la religion en Inde et du rituel, mais plus fondamentalement de l'histoire de l'idéologie IE. Si cette idéologie était effectivement pentadique, comme le suggèrent de nombreuses évidences, il serait surprenant que le modèle pentadique ait évité la longue période entre le Puruṣasūkta et les Upaniṣads, pour ne s'épanouir que dans les épopées narratives de l'hindouisme classique. Du point de vue du comparatisme culturel de l'IE, comme la plupart de ce qui survit de la période védique concerne le sacrifice, ce modèle devrait s'y trouver²⁵.

Le terme idéologie est suffisamment abstrait pour mériter trois brefs commentaires, qui peuvent être clarifiés en regardant le tableau-programme. Il est requis que l'idéologie résumée en ligne 2 soit "manifeste" dans les lignes suivantes. C'est un mode raisonnable d'expression, mais les manifestations ne doivent pas être considérées, d'une manière ou d'une autre, comme secondaire : elles sont les données, et l'idéologie est supposée expliquer les ressemblances entre elles. Nous ne pouvons partir des lignes 1-2 que parce que cette hypothèse est née d'études précédentes.

La ligne 1 soulève une question au sujet de l'étiologie et de l'éémique ; est-ce que les entrées sont purement une construction analytique, ou pourrait-on imaginer qu'à une certaine période les sages tribaux aient eu à leur disposition cinq mots correspondant aux cinq groupes ? Je ne pense pas que l'on puisse répondre à cette question, ni même qu'il faille y répondre. La conscience de la nature systématique de cette idéologie peut avoir varié selon l'époque et le lieu et pour sa plus grande part, je suppose, sa transmission a pris place sous des contextes particuliers, et non pas de façon globale. Peut-être la perception des

²⁵ Pour autant que le R̥g Veda concerne la théologie, son centre évident est la structure du panthéon, je propose de compléter la "triade canonique" de Dumézil (Mitra-Varuṇa, Indra, Aśvins). avec Dyaus et Pṛthivī en F4+ et F4-.

relations entre les contextes peut au mieux être comparée à la conscience inarticulée que peut avoir un auditeur de thèmes musicaux passant dans un jeu de variations.

Les lignes 3-12 ont, bien sûr, été choisies et organisées en fonction du débat principal. C'est une stratégie normale pour un comparatiste, et cela n'implique pas le rejet de la complexité de ce qui n'a pas été retenu, ni de la créativité et des spéculations parfois espiègles des anciens experts. Notre priorité est d'établir la survivance fort répandue des modèles pentadiques. On peut après cela explorer toutes sortes d'élucubrations – expansions au delà de la pentade, contractions, fusions, inversion de l'ordre des listes ou de la hiérarchie. Il est clair aussi que ces manifestations ne sont pas toutes indépendantes ou de poids équivalent. Par exemple la ligne 4 va avec la ligne 3, comme la ligne 11 avec la ligne 12 ; et la ligne 3 est plus fondamentale pour les traditions hindoues que n'importe quelle autre.

Comme les différentes lignes sont liées à différents contextes, il n'est pas surprenant qu'une entité particulière puisse apparaître dans plus d'une colonne. Ainsi "soma" apparaît sous F1 dans la ligne 8, mais sous F4+ dans la ligne 10 ; et dans le contexte des éléments, il appartient probablement avec l'eau à F3 (Allen 2005 : 68 ; 2012a : 199). Bien que la terre et la femme apparaissent sous F4- dans le tableau, dans d'autres contextes les deux peuvent représenter F3, la fertilité. La théorie pentadique peut être raisonnablement simple, mais ses manifestations ne le sont pas.

ABRÉVIATIONS

IE	indo-européen
<i>Mbh</i>	<i>Mahābhārata</i>
pIE	proto-indo-européen
ŚB	Śatapatha Brāhmaṇa

BIBLIOGRAPHIE

Allen N.

- 1999. "Hindouism, structuralism and Dumézil" dans J-F. Thomas, E.C. Polomé ed., *Miscellanea Indo-Europea*: 241-60. JI-ES Monograph 33: Washington Institute for the Study of Man.
- 2005. "Thomas McEvilley: The Missing Dimension" *International Journal of Hindu Studies* 9 (1-3): 59-75. [dx.doi.org/10.1007/s11407-0004-8](https://doi.org/10.1007/s11407-0004-8)
- 20074a. "The Close and the Distant. A Long-term Perspective". Dans G. Pfeffer ed. (*Periphery and Center Studies in Orissan History, Religion and Anthropology*: 273-90. Delhi: Manohar .

- 2007b. Śiva and Indo-European Ideology: One Line of Thought”. *Interational Journal of Hindu Studies* 11 (2): 191-207. [dx.doi.org/10.1007/s11407-007-9045-5](https://doi.org/10.1007/s11407-007-9045-5).
 - 2007c. "Dumont e Dumézil: una comparazione e una combinazione". *Quaderni di Teoria sociale* 7: 11-29.
 - 2012a. "Idéologie indo-européenne et conflits des chefs dans le *Mahābhārata*". Dans H. Ménard, P. Sauzeau et J-F. Thomas eds; *La pomme d'Éris: le Conflit et sa représentation dans l'antiquité*: 187-200. Montpellier: PULM.
 - 2012b. "Tetradic Theory and Omaha Systems" Dans T.R. Trautman et P.M. White eds: , *Crow-Omaha: New Light on a Classic Problem of Kinship Analysis*: 51-66. Tucson Tucson University of Arizona Press.
 - 2014. "Heroes and Pentad; or How Indo-Européan is Greek Epic ?", *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 57 (1): 1-19. [dx.doi.org/10.1111/j2041-5370.2014.00062.x](https://doi.org/10.1111/j2041-5370.2014.00062.x).
- Dumézil Georges
- 1974. "*Religion romaine archaïque*", 2nd ed., Paris: Payot
 - 1978. *Romans de Scythie et d'alentours*, Paris: Payot.
- Eggeling J.
- 1963 (1882-1900) *The Śatapatha Brāhmaṇa*. 5 vol. Delhi: Motilal.
- Falk, Harry.
- 1989 "Soma I and II". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 52 (1): 77. [dx.doi.org/10.1017/S0041977X00023077](https://doi.org/10.1017/S0041977X00023077).
- Gonda Jan.
1962. *Les religions de l'Inde I: Védisme et Hindouisme ancien*, trad. L. Jospin, Paris: Payot.
- Halls W.D. (trad.)
1964. *Sacrifice: its Nature and Function*. Londres. Cohen & West; voir Hubert et Mauss 1968.
- Heestermn J. C.
1993. "*The Broken World of Sacrifice: an Essay in Ancient Indian Ritual*". Chicago: University of Chicago Press. [dx.doi.org/10.7208/chicago/9780226922553.001.0001](https://doi.org/10.7208/chicago/9780226922553.001.0001).
- Hopkins, E. Washburg
- 1986 (1915). *Epic Mythology*, Delhi: Motilal Banarsidass
- Houben J.E.M.
2003. "The Soma-Haoma Problem: Introductory Overview and Observations on the Discussion", *Electronic journal of Vedic Studies* 9 (1a), 4 Mai.
- Hubert H. et Mauss M.
- 1968 (1899). *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*. Dans Karady ed. Œuvres 1: 193-307, Paris: Minuit. (trad. Halls 1964).

- Jamson Stéphanie W.
1996. *Sacrificed Wife/Sactificer's Wife: Women, Riual and Hospitality in Ancient India*. Cambridge Ma: Harvard University Press;
- Jamison Stéphanie W; et Joel Brereton.
2014. *The Rg Veda: the Earliest Religious Poetry of India*. Oxford: Oxford University Press.
- Kane P.V.
1974. *History od Dharmaśāstra: Ancient and Medieval Civil and Religious Law*. 2nd ed. 5 vol. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Keith A.B.
1925. *Religion and Philosophy of the Veda*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- McClymond Kathryn.
2003 "Death be not Proud: Reevaluating the Role of Killing in Sacrifice" *International Journal of Hindu Studies* 6 (3): 221-42.
[dx.doi.org/10.1007/s11407-002-0001-0](https://doi.org/10.1007/s11407-002-0001-0)
- Macdonell A.A.
1981 (1898). *Vedic Mythology*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Malamoud Charles
— 1989. *Cuire le Monde. Rites et pensées dans l'Inde ancienne*. Paris: La Découverte
— 2002 *Le Jumeau Solaire*. Paris: Seuil.
— 2005. *La danse des pierres. Etudes sur la scène sacrificielle de l'Inde ancienne*. Paris: Seuil.
- Minkovski, Christopher.
1989. "The Udumbara and its Ritual Significance". *Zeitschrift für die Kunde Sudasiens und Archiv für indische Philosophie*. 33. 5-23.
- Mylius, Klaus
1995. *Wörterbuch des altindischen Rituals*. Wichtrach: Institute für Indologie. Oldenberg, Hermann (trad. S.B. Shrotri).
1988 (1916). *The Religion of the Veda*. Delhi: Motilal Banardass.
- Renou, Louis.
1978. *L'Inde fondamentale: Études d'indianisme réunies et présentées par Charles Malamoud*. Paris: Hermann.
- Sauzeau, Pierre.et Alain.
2012. *La quatrième fonction: Marginalité et altérité dans l'idéologie indo-européenne*. Paris: Belles Lettres.
- Schwarz, Barry.
1981. *Vertical Classification: A Study of Structuralism and the Sociology of Knowledge*. Chicago: Chicago University Press.

Sen, Citrabahnu.

1978. *A Dictionary of the Vedic Rituals, based on Śrauta and Gṛhya Sūtras*
Delhi: Concept.

Smith, Brian K.

1994. *Classifying the Universe: The Ancient Indian Varṇa System and the
Origins of Caste*. New York: Oxford University Press.

Sukthankar, V.S., Benvelkar, S.K.Vaidya, P.L. et al. (ed.)

1933-1966. *The Mahābhārata for the First Time Critically Edited*.
Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.

Thomson, George.

2003. "Soma and Ecstasy in the Ṛg Veda". *Electronic Journal of Vedic Studies*
9 (1a), 4 Mai.

Weber, Albrecht (ed.)

1924 (1855). *Ṣatapatha-Brāhmaṇa in the Mādhyandina Ṣākā*. Leipzig: Otto
Harrassowitz. Trad. Eggeling (1963).

Woodard, Roger D.

2006. *Indo-European Sacred Space: Vedic and Roman Culture*. Urbana IL:
University of Illinois Press