

formule, susceptible de variantes, qui l'exprime et en canalise la force au profit des humains qui l'emploient. C'est pourquoi on le célèbre à l'égal d'une divinité, et l'archétype du poète est celui qui sait le mettre en mots, en vibrations sonores, ayant en quelque sorte percé les secrets du créé :

La Formule [sacrée] qui naquit la première à l'orient,
le Voyant l'a découverte, de la cime éclatante [des mondes].
Il en a révélé les aspects profonds, les plus proches [aussi] :
[il y a vu] la matrice de l'Être et du non-Être¹.

On voit combien ces textes sont difficiles à rendre en français, et à quel degré d'abstraction les compositeurs ont réussi à parvenir dans les parties les plus récentes du Veda. Ces spéculations prennent très souvent une forme interrogative : « Quel est-il ce dieu, que nous le servions par notre oblation ? » répète à chaque strophe *Rg Veda*, X, 121 ; « Qui a mis la forme en l'homme, qui la taille et le nom ? [...] Grâce à qui la terre que voici a-t-elle été mise en place ? » s'interroge *Atharva Veda*, X, 2, en affirmant que c'est toujours et partout le *brahman*. Ainsi se construisent peu à peu des séquences questions-réponses, qui évolueront vers la fixation de catéchismes métaphysiques, certainement différents selon les écoles védiques. Mais avant de se figer, elles ont reflété l'exercice rituel privilégié des grandes liturgies solennelles, l'échange de paroles sacrées sur l'aire du sacrifice, qui donne lieu à un très beau complexe symbolique. Les prêtres placés sur les côtés de l'autel, face à face, se renvoyaient, semble-t-il, les questions et les réponses, et celles-ci sont comparées aux navettes allant et venant sur le métier à tisser qu'est l'autel, fabriquant ou renforçant la trame de l'ordre sur lequel tout repose. En effet, il ne doit jamais y avoir de « trou » dans les fondements de l'univers ; par là s'engouffrerait du néant, qui a part avec le désordre et les forces du mal ; on blâme les célébrants indignes qui « tissent en ignorants une trame de haillons », comme dit le *Rg Veda*, X, 71, mais on célèbre de manière hyperbolique le grand poète capable, par l'intensité de sa vision intérieure, de composer sur « le fil tendu du Sacré » :

Il connaît tous les états, toutes les essences.
Seul capable de conférer leurs noms aux dieux,
tous les êtres vont à lui pour l'interroger¹.

La puissance de la Parole

Le *Yajur Veda*, qui constitue le deuxième recueil des Veda, recense des *yajus*, des formules sacrificielles qui peuvent conférer un caractère sacré à n'importe quelle réalité : « Il consiste en phrases, généralement en prose, servant à invoquer soit une divinité en tant qu'instrument du rite, soit plus souvent un objet cultuel, une oblation, etc. Au moyen de ces invocations, on confère à cet objet un nom ésotérique, on lui impartit le caractère sacré. Les *yajus* décrivent sommairement ce qu'on peut réaliser par lui, l'incitent à agir ou incitent un autre objet à entrer en connexion avec lui². » Ces formules sont l'apanage d'un type particulier d'officiant, qui joue un rôle important dans les grands rituels : l'*adhvaryu*, « préposé aux chemins », qui se déplace sur l'aire sacrée, surveille les feux, cuit les offrandes et manie les nombreux ustensiles qui sont prescrits par les textes pour ces différentes opérations. Le *Yajur Veda*, réparti selon la tradition en « blanc » (versifié) et « noir » (mélangé de prose), est son bréviaire.

Le *Sāma Veda*, recueil des mélodies ou *sāman*, dit comment il faut psalmodier ou chanter les versets du *Rg Veda* pour qu'ils prennent toute leur efficacité de célébrations envers les dieux, ou d'invocations pour la réalisation de différents souhaits humains ; c'est une sorte de livret à l'usage des *udgātṛ*, les chantres qui sont indispensables à la plupart des liturgies solennelles. Il montre l'importance que revêt la parole articulée et modulée selon des règles extrêmement précises, qui ne souffrent aucune transgression, au risque de rendre l'action rituelle ou inutile ou dangereuse.

Le quatrième Veda a, du point de vue de la tradition indienne elle-même, une place à part, car il est souvent déconsidéré, en tant qu'œuvre de magie, alors que les trois autres restent les fonde-

1. *Atharva Veda*, II, 1, *ibid.*, p. 141-142.

2. Louis RENOUE et Jean FILLOZAT, *L'Inde classique*, rééd. Paris, Maisonneuve, 1985, t. I, p. 281.

1. *Atharva Veda*, IV, 1, trad. RENOUE, *op. cit.*, p. 143.

ments incontestés de la « religion ». Pourtant l'*Atharva Veda* contient des portions anciennes extrêmement intéressantes, dans l'esprit du *Rg Veda* ; il nous renseigne sur de nombreuses croyances, il expose des fragments de mythes qui font partie de la culture commune et il présente aussi par endroits une orientation spéculative. Les prières les plus nombreuses sont, il est vrai, du ressort habituel de la magie : charmes de longue vie, d'amour, de guérison de maladies envisagées comme possession par des démons ; imprécations et vœux de mort à l'encontre d'ennemis, de sorciers, d'amants infidèles ; pratiques relatives au renforcement de la royauté, de la personne du roi lui-même, mais aussi de la puissance abstraite qu'elle condense ; expiations, etc. Faire le départ entre dimension proprement religieuse et état d'esprit purement magique est bien difficile ; on peut simplement constater que dans l'*Atharva Veda*, la croyance dans le lien direct entre la cause et l'effet est peut-être plus marquée encore que dans le *Rg Veda*, où pourtant l'efficacité du rituel repose sur la loi de causalité, et que c'est de ce dernier livre que sortiront les observations fondatrices de la médecine indienne, dominée par une vision thérapeutique à caractère global, où la prise en compte de ce que nous appellerions le « sacré » se mêle étroitement aux considérations plus « scientifiques ».

Ces textes sont peu connus des Occidentaux, moins en tout cas que les Hymnes du *Rg Veda*, traduits depuis longtemps ; aussi les décrire un peu plus obligerait à entrer dans des considérations très techniques. On préférera sans doute essayer d'apprécier en quoi ils ont été retenus comme origine de la tradition, et parties essentielles de la révélation. L'un des éléments clés pour envisager cette question, c'est l'importance de la Parole dès l'aube de la spiritualité en Inde. Les sons, articulés ou non, constituent le germe du cosmos, et les noms des dieux adhèrent étroitement à leurs essences et leurs fonctions. Les différents aspects de la réalité, visibles et invisibles, transcendants ou immanents, ne sont pas autre chose que de la vibration plus ou moins dense, plus ou moins cristallisée. Dire, c'est créer ; nommer, c'est acquérir un pouvoir. Les poètes védiques ont inventé des procédés sophistiqués, dans lesquels nous aurions tort de voir de l'artifice littéraire. Ainsi, ils instaurent, pour un mot, une strophe ou un hymne entier, une

profondeur de sens double ou triple : le sens immédiat ou explicite (par exemple, le dieu Agni à qui est consacré tel hymne), le sens cosmologique (le Soleil), le sens rituel (le feu du sacrifice). Ces identifications donnent lieu à un jeu, qui fait lui-même partie de la découverte, par l'homme, de sa place dans la création et de la signification qu'a cette place.

Le poète védique, en maniant la Parole créatrice, co-construit le monde, comme l'officiant par le rite collabore au maintien de cet univers. De nombreuses images surgissent pour dire cette coaction : certaines touchent à des métiers particuliers (tisserand ou maçon dans les parties cosmogoniques, bouilleur de cru dans les hymnes consacrés au *soma*), d'autres évoquent le temps, car, par l'extase poétique, le « diseur de bonnes paroles » voit les commencements, en foulant le « chemin des Pères », et il en rapporte les mythes d'origine. Tout le Veda tisse ainsi un vaste réseau de correspondances établies par les hommes entre leur vie quotidienne, les éléments de la nature et ce qu'ils savent de la vie des dieux ; l'action rituelle met en acte ces correspondances, mais c'est la parole du poète qui les dit, fragment et reflet de la Parole primordiale qui les contient toutes. C'est pourquoi le Veda célèbre la Parole comme une grande déesse qui préexiste à tout :

Je vais avec les Rudra, avec les Vasu,
je vais avec les Āditya et avec tous les dieux.
Je porte à la fois Varuṇa et Mitra,
je porte Indra et Agni, je porte les deux Aśvin.

Je porte le Soma exubérant,
je porte Tvaṣṭar et aussi Pūṣan et Bhaga.
Je confère la richesse à l'oblateur,
au sacrificiant laïc, au presseur de soma, au bon invocateur.

Je suis la dominatrice, celle qui rassemble les trésors,
qui comprend ; parmi les bénéficiaires de l'hommage, la première.
Les dieux m'ont distribuée en mainte place
j'ai beaucoup de séjours [...]

Quiconque j'aime, je fais de lui un puissant ;
j'en fais un porteur de Formules, un Voyant, un sage [...]

C'est moi qui souffle comme le vent
m'emparant de toutes les existences¹.

« Dominatrice », « maîtresse », elle est *rāṣṭrī*, la « souveraine » et semble même surpasser les dieux et alimenter leurs pouvoirs. Plusieurs autres hymnes célèbrent cette suréminence de « la Parole parlante, harmonieuse, institutrice des dieux² » ; c'est par elle qu'« Indra devient grand³ ». Elle apparaît aussi comme l'Énergie primordiale, qui anime tout, même lorsque les êtres n'en ont pas conscience :

La Parole est sans fin, au-delà de toute création, immense. Tous les dieux, les *gandharva*⁴, les hommes ou les animaux vivent en elle. Dans la Parole, les hommes ont leur assise. La Parole est la syllabe, première née de l'Ordre, mère des Veda, nombril de l'immortalité⁵.

À partir de ces spéculations, elle deviendra une sorte de grande déesse (*śakti*) universelle, mère de tous les êtres, puisqu'elle contient tous les noms, la détentrice du « souffle » invisible en chaque chose. Cette théologie de la Parole fondera deux développements très originaux de la pensée hindoue, puis tantrique : d'une part, la croyance en une énergie féminine animatrice et formatrice du cosmos ; de l'autre, la sacralisation du son, support des pratiques dévotionnelles où la répétition du nom du dieu permet de fusionner avec lui, et des techniques ascétiques qui ont pour finalité la concentration ou la méditation. L'hindouisme ultérieur fera un usage abondant de grands *mantra* traditionnels, phrases ou versets empruntés à la révélation védique. Concentré en une seule syllabe, symbole de l'Un, le *mantra OM*, véritable « goutte » d'être, archétype de tous les phonèmes, deviendra bientôt le chiffre universel de cette mystique du son, toujours vivante aujourd'hui.

1. *Rg Veda*, X, 125, trad. Louis RENOU, *Hymnes spéculatifs du Veda*, p. 123-124. Voir aussi la traduction, le commentaire et les notes de Jean VARENNE, in *Cosmogonies védiques*, Milan-Paris, Archè-Les Belles Lettres, 1982, p. 221-223.

2. *Rg Veda*, VIII, 100, *ibid.*

3. *Rg Veda*, X, 50, *ibid.*

4. Génies célestes, sorte de demi-dieux.

5. *Taittirīya Brāhmaṇa*, II, 4-5, cité par André PADOUX, *L'énergie de la Parole*, Paris, le Soleil noir, 1980, p. 25.

Les Brāhmaṇa et les Āraṇyaka

Succédant à la composition des Veda viennent des textes, les Brāhmaṇa, qui appartiennent encore à la révélation, donc toujours considérés comme transcrits par des auteurs illuminés, qui reçoivent et transmettent directement des visions de l'au-delà ou des vérités incontestées. Cependant le contexte et le caractère de ces collections changent : plus souvent en prose, ils décrivent minutieusement un certain nombre de grands rituels communautaires, caractéristiques de la religiosité védique, qu'ils entrecourent de commentaires, souvent difficiles à comprendre parce qu'ils utilisent de nombreux symboles. Ils marquent le début de l'exégèse, à l'intérieur d'un milieu de prêtres où le souci de conserver intacts les premiers rites se mêle à celui de les réinterpréter et d'en maintenir le secret par un ésotérisme marqué.

Un peu plus tardifs que les Veda (probablement X^e-VII^e siècle av. J. C.), ils sont classés par rattachement à chacun d'entre eux ; la plupart ont subi des additions et des remaniements pendant plusieurs siècles ; ils reflètent des différences d'écoles théologiques, et il n'est pas rare d'y trouver l'écho de controverses. Les plus célèbres sont l'*Aitareya* et le *Kauṣṭaki Brāhmaṇa*, rattachés au *Rg Veda*, qui traitent largement des sacrifices du soma ; le *Taittirīya Brāhmaṇa*, qui découle du *Yajur Veda* noir et s'occupe, parmi d'autres sujets, de rites royaux et de pratiques expiatoires ; quant au *Śatapatha Brāhmaṇa*, ou « Brāhmaṇa des cent chemins », relevant du *Yajur Veda* blanc, en deux recensions assez divergentes, il donne l'état le plus complet des grandes liturgies et marque l'apogée de cette littérature. Le terme même de *brāhmaṇa* réfère à la fois à l'objet de la religion, le *brahman* neutre ou substrat impersonnel des divinités et du cosmos, et aux destinataires de ce type d'ouvrages, les officiants, principalement les brahmanes, catégorie supérieure des prêtres dans la complexe hiérarchie du culte. Il ne peut être ici question d'offrir une approche même brève de cet énorme corpus, souvent obscur, et qui défie encore aujourd'hui les meilleurs indianistes. Tout au plus peut-on tenter, en passant sous silence les difficultés techniques, de proposer quelques archétypes

fondamentaux de l'exégèse brahmanique, thèmes déjà présents dans les Veda, mais qui prennent alors leur pleine extension.

L'action rituelle et la métaphysique qui la sous-tend

Avec notre sensibilité d'hommes modernes, nous avons beaucoup de mal à entrer dans cet univers brahmanique dont le maître mot est le Rite et qui, dès les Upaniṣad, prêtera le flanc à la critique de certains milieux de sagesse qui chercheront à s'affranchir d'un carcan devenu insupportable. Pourtant, toute la problématique de l'origine de la vie, cosmique ou humaine, et de la relation entre les hommes et les dieux s'inscrit d'abord dans un contexte rituel : le *ṛta* comme effort constant d'adéquation au *dharmā*, à un ordre du monde prédonné. L'étymologie nous donne des indications précieuses : le *dharmā*, c'est « ce qui porte » (grec *tithēmi*), autrement dit le « fondement », tandis que *ṛta* dérive d'une racine qui implique l'agencement, l'articulation des parties entre elles à l'intérieur d'un tout hiérarchisé, et plus spécifiquement toute action humaine qui s'effectue dans le cadre de cette intentionnalité. Un terme très proche de *ṛta* est *ṛtu*, la « saison », ce fragment de temps qui s'inscrit relativement aux autres fragments constituant le cycle d'une année, mais aussi le moment favorable ou prescrit pour agir, en fonction de l'actualisation du *dharmā*.

Les linguistes nous apprennent, à partir de la comparaison des racines d'origine indo-européenne que *ṛta* et *ṛtu* sont parents de *ordo*, *ars*, mais aussi d'*arthron*, le « membre » et d'*artus*, les « membres », le « corps ». Émile Benveniste résume : « Partout, la même notion est encore sensible : l'ordonnance, l'ordre, l'adaptation étroite entre les parties d'un tout¹ ». D'ailleurs, lorsque le sacrifice est mal fait, il présente, comme un corps, des lésions ; le *Taittirīya Brāhmaṇa* énumère ainsi les mesures à prendre pour « suppléer à ce qu'il y a de déchiré dans le sacrifice, ce qu'il y a de blessé, de luxé² ».

L'action rituelle, du fait de cette responsabilité fondamentale

1. Émile BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, op. cit., t. II, p. 99-100 ; cit. p. 101.

2. *Taittirīya-sambitā*, I, 7, 3, 1 ; trad. Charles MALAMOU, in Madeleine BIARDEAU et Charles MALAMOU, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, EHESS, Louvain-Paris, Peeters, 1996, p. 166.

de prolongement du *dharmā*, du fait qu'elle en est partie prenante et en interaction constante avec lui, doit être parfaite, *saṃskṛta*. L'individu est donc mis en demeure de remplir certaines conditions d'exactitude et de pureté ; ici, il est moins question d'inventer des conduites que d'accomplir un effort constant de conformité à des paradigmes qui garantissent l'efficacité. Toute une casuistique de l'erreur et de la réparation, du pur et de l'impur occupe les théologiens brahmaniques ; elle présente souvent un formalisme desséchant. C'est qu'on n'en voit pas toujours les conséquences les plus intéressantes, qui portent sur la nécessité, pour l'individu, de se « perfectionner », même s'il s'agit là d'un perfectionnement rituel et non moral, au sens que nous donnons à ce terme. Chaque être humain reçoit avec la vie un principe spirituel en quelque sorte « virtuel », le germe d'un soi qui doit se déployer et « mûrir » par le passage à travers une série de stades rituels qui, de brut qu'il était – « cru », disent les Brāhmaṇa – devient parfait ou « cuit ».

Le premier rite : le sacrifice qui donne naissance au monde

Le problème posé par la naissance du monde, pour des raisons qu'il serait trop long d'évoquer ici, passionne l'époque brahmanique : déjà, les hymnes les plus récents du *Rg Veda* étaient remplis de fragments de cosmogonies, d'allusions à des thèmes créationnistes, ou de questions sur l'origine. Qu'il y ait quelque chose plutôt que rien n'est pas expliqué, mais constitue le point de départ d'une réflexion sur le sens. On pressent que les mythes ou vestiges de mythes émanent de milieux différents, sont en concurrence. Il n'est pas question de rendre compte ici de leur diversité, mais seulement d'évoquer un thème récurrent qui est celui de la sortie d'un état antérieur que l'on pourrait dire « inagencé » : avant « il n'y avait ni la mort, ni la vie, ni partage entre le jour et la nuit [...] La ténèbre, au commencement, était couverte par la ténèbre ; il n'y avait que l'eau, indistincte¹. »

1. *Rg Veda*, X, 129, 3, trad. Louis RENOU, op. cit., p. 125.

De cet hymne, comme d'autres, ressort une atmosphère précosmogonique de mélange et d'enveloppement qui « fait obstacle » ou « bloque »¹. Or la première impulsion qui conduit à la création consiste en l'émergence autogène d'un « désir » qui enseme les eaux initiales : « Au commencement, Cela qui était la semence première de la pensée se mua en désir. »

Ce désir n'est pas seulement sexuel, il a d'abord une fonction de sortie de l'état d'involution bloqué sur lui-même, et de démarcation entre un « avant » et un « commencement » ; c'est à partir de lui que les eaux deviennent créatrices, porteuses d'une matrice qui flotte à leur surface, alors qu'auparavant elles n'étaient qu'un magma liquide stérile. Le désir est donc en amont du commencement, il est l'origine absolue ; c'est lui qui fait un dieu créateur produisant une semence et une *materia prima* qui la reçoit, c'est lui qui fait du masculin et du féminin, un « en haut » et un « en bas »². La cosmogénèse peut alors être développée sur le modèle d'une embryogénèse : l'œuf que portent les eaux, la « matrice d'or », *hiranyagarbha*, contient une sorte de fœtus géant qui déchire ses membranes lorsque la « première année » s'est écoulée.

Ces mythes nous font donc assister à un accouchement cosmique et à la naissance de l'univers, sous la forme d'un macranthrope, qui n'est ni un être humain, ni un ancêtre de l'humanité. On l'appelle soit *puruṣa*, « l'homme cosmique », soit Prajāpati, le « maître des créatures » ; ces deux dénominations ne réfèrent pas tout à fait à la même réalité, ou plus exactement elles la font voir de deux points de vue. Le *puruṣa* apparaît comme une sorte de macro-corps, passif, démembré pour faire la matière du premier sacrifice, par les dieux assemblés, qui découpent des parts, introduisent donc de la différence, de la qualification, du fonctionnel entre des parties. Le texte archétype de cette réflexion qui parcourt

1. Souvent symbolisée par le « démon bloqueur » Vṛtra que le dieu Indra doit « percer », car il retient les eaux créatrices, les aurores et les vaches célestes (voir plus haut, p. 36).

2. Il y aurait beaucoup à dire de la fonction du désir, que l'Inde, en tout cas védique et brahmanique, n'a pas vu d'une manière négative, bien au contraire ; en particulier, le désir du sacrificant est l'impulsion première du sacrifice, sans lui, pas d'action rituelle possible.

les Brāhmaṇa se trouve dans le *Rg Veda* ; il s'agit de l'hymne 90 du Livre X, le *Puruṣa sūkta*, et il est si important du point de vue de la fondation d'un ordre universel que les brahmanes orthodoxes, aujourd'hui encore, le récitent tous les jours :

Lorsque les dieux tendirent le sacrifice
avec l'Homme [*puruṣa*] comme substance oblatrice
le printemps servit de beurre [rituel],
l'été de bois d'allumage, l'automne d'offrande.

Sur la litière [sacrée] ils aspergèrent l'Homme
[c'est-à-dire] le Sacrifice, qui était né aux origines...

Après le découpage du temps, les dieux s'exercent à la création des animaux, victimes qui remplaceront pour les hommes le *puruṣa* primordial ; puis ils en tirent les divisions qui fondent la société humaine, cette organisation hiérarchisée des classes, dans laquelle les savants reconnaissent un modèle culturel d'origine indo-européenne, mais qui se présente ici comme un objet de croyance, le *dharmā* institué au commencement et pleinement justifié par cette origine :

Sa bouche devint le Brahmane [*brāhmaṇa*]
le Guerrier [*kṣatriya*] fut le produit de ses bras
ses cuisses furent l'Artisan [*vaiśya*]
de ses pieds naquit le Serviteur [*śūdra*]¹.

Viennent enfin les astres et les espaces cosmiques et les instruments du sacrifice. Ainsi les dieux partagent et ils ajustent de manière que la vie puisse se dérouler ; sans ces actes préalables, rien ne peut naître ; le *ṛta* divin fonde le monde en tant qu'organisme hiérarchisé, et les hommes, imitant ce *ṛta* initial dans leurs différents sacrifices, continuent son œuvre.

Quant à Prajāpati, il correspond, surtout dans les Brāhmaṇa, à

1. Trad. Louis RENOU, *Hymnes spéculatifs...*, op. cit., p. 97-100 ; voir aussi trad. et notes de Jean VARENNE, in *Cosmogonies védiques*, op. cit., p. 214-217 et sur le *puruṣa*, *ibid.*, p. 148-150.

un approfondissement de la théorie du sacrifice. Créateur auto-gène, qui s'enfante lui-même dans la matrice d'or qu'il a suscitée et qui flotte sur les Eaux originelles pendant le temps d'une gestation humaine, en prononçant ses premiers mots, il invente la parole ; en dénommant, il crée en même temps. Dans ce processus, c'est lui qui est antérieur aux dieux, auxquels il donne naissance : « Désireux de procréer, il allait, chantant des hymnes et faisant effort [*tapas*]. Il déposa en son âme la force créatrice, et, de sa bouche, créa les dieux¹. »

Dans un deuxième temps, il se donne en victime aux dieux, dont il fait ainsi les premiers sacrifiants, les paradigmes fonctionnels des prêtres. Cette pensée présente une grande subtilité dans son effort pour coordonner l'ordre de l'initial, de la genèse, et celui de l'histoire du monde et des hommes ; elle témoigne d'une première tentative philosophique pour placer ces deux ordres dans une continuité et faire ainsi des hommes les héritiers de l'œuvre des dieux, les coresponsables du *dharmā* par le moyen du *ṛta*.

Elle recèle encore bien d'autres richesses qui se déploieront dans l'hindouisme. En effet, outre la croyance en la puissance de la Parole, elle affirme que macrocosme et microcosme sont homologues : l'univers, le temps, la société sont comme d'immenses corps, des organismes vivants ; inversement, diront les Upaniṣad, dans un mouvement anthropologique qui caractérisera leur époque, le corps humain recèle en lui les mêmes données hiérarchiques que le cosmos. Ainsi, connaître l'un permettra d'accéder à la connaissance de l'autre, et mutuellement ; les différentes formes de yoga et le tantrisme prennent leur source directe ici. Ce rapport homothétique demeurera fondamental pour la pensée hindoue, d'autant plus qu'il s'appuiera ensuite sur l'affirmation de la correspondance entre le *brahman* neutre substrat de la création, et le cœur le plus intime de l'être humain, l'*ātman*, le « soi », correspondance ou même identité qui deviendra la ligne directrice des courants de la « non-dualité ».

1. *Śatapatha Brāhmaṇa*, XI, 1, 6, trad. Jean VARENNE, *Mythes et légendes extraits des Brāhmaṇa*, Paris, Gallimard, collection Connaissance de l'Orient, 1967, p. 27.

Cuisson, gestation, cosmogonies

Le lait est une substance oblatrice particulièrement intéressante, parce qu'elle est déjà cuite, sortant toute chaude du pis de la vache ; or les dieux n'aiment que ce qui est cuit, ou plus exactement « ce qui est cuit appartient aux dieux¹ ». On pourrait interpréter cette affirmation, dans le cadre de la pensée brahmanique, comme ceci : tout ce qui a été transformé par un sacrifice peut être offert aux dieux ; le sacrifice est cuisson, et la cuisson transformation. Ce qu'il y a de particulier avec le lait, c'est qu'il ne requiert pas de l'homme une opération, puisqu'il est réputé déjà cuit, naturellement ; ou plus exactement, c'est Agni, le dieu-Feu qui est Soleil, mais aussi Sacrifice, qui l'a cuit dans les vaches : « Dedans les [vaches] crues tu as mis le lait cuit² », et ce lait est le sperme d'Agni qui s'est uni à la première vache qu'il a créée.

Le sacrifice est cuisson ; qu'est-ce qui est cuit – à part le lait, qui est (avec le *soma*) un cas spécial ? La victime animale, substitut du premier « Homme », puis du sacrifiant humain, qui est la véritable victime destinée aux dieux. Cette théorie du sacrifice, au fond très universelle, s'assortit dans le brahmanisme de dispositions culturelles particulières. La substitution de la victime animale au sacrifiant ne s'y fait pas de manière directe : par les rites, le sacrifiant se fabrique un « corps sacrificiel », plus apte que son corps biologique à plaire aux dieux ; c'est celui-là qu'il donne en sacrifice, laissant en dépôt son corps ordinaire qu'il « rachète » ensuite en l'échangeant contre la victime, et en le reprenant, contre rétribution (*dakṣiṇā*), au sacrificateur auprès de qui il l'avait laissé en dépôt.

Les textes nous parlent ainsi d'une séquence rituelle, la *dīkṣā*, qui est une sorte de seconde naissance par la fabrication de ce corps sacrificiel qui va servir à acquérir une forme d'immortalité dans le sacrifice. Elle présente un symbolisme transparent de régression vers l'état embryonnaire : « La *dīkṣā* mime une gestation : l'homme qui s'y soumet prend la posture du fœtus ; la hutte dans laquelle il est installé, dans l'obscurité et le silence, lui est comme une

1. *Śatapatha Brāhmaṇa*, 8, 3, 7, *ibid.*

2. *Rg Veda*, I, 62, 9.