

JOURNAL ASIATIQUE

PÉRIODIQUE SEMESTRIEL

TOME 295

2007

NUMÉRO 1

IN MEMORIAM

Colette CAILLAT (1921-2007)
par Nalini BALBIR, Paris

ARTICLES

Orkan MIR-KASIMOV, Paris

*Les dérivés de la racine r̥m:
homme, femme et connaissance dans le Jâvdân-nâma de Faḡllallâh Astarâbâdî*

•

Éric PIRART, Liège

L'Ohrmazd Yašt et les listes de noms d'Ahura Mazdâ et de Vâyu

•

François VOEGELI, Genève

Les restes du sacrifice.

Quelques réflexions sur l'hymne ŚS (Šaunakīya Saṃhitā) 11.7

•

Edwin GEROW, Portland

La dialectique de la Bhagavadgītā

•

Sylvain VOGEL, Phnom Penh

*L'histoire des deux orphelins
(Un conte phnong de Mondulkiri)*

PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

AVEC LE CONCOURS

DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

JOURNAL ASIATIQUE: RÉDACTION

Objectifs

Le *Journal Asiatique* publie exclusivement des articles originaux, présentant le résultat de recherches neuves et achevées, dans tous les domaines et toutes les disciplines des études orientales. La langue de publication est le français, mais des auteurs dont c'est la langue peuvent publier en allemand, en anglais, en espagnol ou en italien.

Éditeur et propriétaire du titre

Société Asiatique. Palais de l'Institut. 23, quai de Conti. 75006 Paris.

Conseil Scientifique

Le Conseil Scientifique du *Journal Asiatique* est le Conseil de la Société Asiatique.

Rédacteur-gérant

Cristina SCHERRER-SCHAUB (EPHE, Paris)

Conseil de rédaction

Mohammad-Ali AMIR-MOEZZI (EPHE), J.-P. BORDREUIL (LESA, Collège de France), Françoise BRIQUEL-CHATONNET (LESA, Collège de France), J.-P. DRÈGE (EPHE), Harry FALK (Berlin), D. GOODALL (Oxford & EFEO), Maria Grazia MASETTI-ROUAULT (EPHE), Denis MATRINGE (CNRS & EHESS), Fernand MEYER (CNRS & EPHE), D. SEYFORTH RUEGG (Londres), Arnaud SERANDOUR (EPHE), Éric TROMBERT (CNRS & EPHE), Étienne de la VAISSIÈRE (EPHE).

Comité de lecture

Les membres du Conseil de rédaction font appel à des spécialistes de leur choix.

Abonnement

ordinaire	85 €
membres de la Société Asiatique (cotisation et abonnement)	65 €
étudiant	20 €

Pour l'abonnement ordinaire, s'adresser aux Éditions Peeters.

Instructions aux auteurs

Adresser au rédacteur les manuscrits en deux exemplaires, avec résumés en français et en anglais, suivis chacun de la liste des mots-clés.

Un article accepté ne peut être publié que si son auteur fait parvenir à la rédaction la disquette de son texte, avec indication du logiciel utilisé.

ISSN 0021-762X

eISSN 1783-1504

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays

© 2007, by Société Asiatique, Paris

LES RESTES DU SACRIFICE.

QUELQUES RÉFLEXIONS SUR L'HYMNE ŚS 11.7

PAR

FRANÇOIS D. VOEGELI

Si il est bien connu que les Śrautasūtras offrent un exposé détaillé des nombreuses cérémonies du culte védique, il est en revanche beaucoup plus difficile de savoir quel était l'état de cette religion aux temps où les fidèles composaient ses plus anciens documents, le ṚV et l'AV. On est bien en peine de tirer de la masse des hymnes qui composent ces deux recueils une image cohérente du système sacrificiel qu'ils présupposent. Les diverses tentatives qui ont été faites pour reconstituer le rituel védique des origines n'ont, à mon avis, pas accordé toute la place qu'il mérite à un hymne de l'AV. Il s'agit de l'ode au «reste» (*ūcchiṣṭa*) du sacrifice qui fait l'objet de l'hymne 11.7 de la recension Śaunaka et dont le texte se retrouve, avec quelques variantes mineures et amputé d'un vers, dans trois hymnes contigus du sixième livre de la recension Paippalāda (16.82–84).

L'auteur de cet hymne, qui selon les *anukramaṇī* de l'AV n'est autre qu'Atharvan lui-même, voit dans le «reste» du sacrifice — soit, selon l'interprétation de Sāyaṇa, le reste du *brahmaudana*, la bouillie de riz offerte en payement aux officiants d'un sacrifice — une image du cosmos et de ses divers éléments. Ce faisant, il trouve dans ce «reste» nombre de sacrifices védiques, et l'énumération qu'il en fait constitue un précieux témoignage sur l'état de la religion de son époque. Il importe donc de voir plus en détail quels sont les rites que l'auteur a trouvés dignes d'y être mentionnés.

Au vers 6 de la version Śaunaka, on nous dit que les membres (*āṅgāni*) du sacrifice se trouvent dans le «reste», et parmi ces membres on mentionne la cérémonie du Mahāvraata. Immédiatement après dans les vers 7 à 9, on déclare que le Rājasūya, le Vājapeya, l'Agniṣṭoma,

l'Aśvamedha, l'Agnīyādheya, les Sattra, et l'Agnihotra sont rassemblés, suivant cet ordre, dans ce «reste» du sacrifice. Aux vers 10 et 11, on mentionne l'Ukthya et le Ṣodaśin, deux modifications (*vikṛti*) de l'Agniṣṭoma, aux côtés de sacrifices dits «d'une nuit», de «deux nuits», de «quatre nuits», et ainsi de suite jusqu'à «sept nuits». Au vers 12 on trouve le Viśvajit et l'Abhijit, le sacrifice «d'un même jour» (*sāhna*) et celui de douze jours (*dvādaśāha*), ainsi que l'Atirātra. Enfin, au vers 19 sont mentionnés le rituel des formules dites des «quatre officiants» (*caturhotṛ*)¹, les fêtes quadrimestrielles (*cāturmāsyaṇi*), le sacrifice animal (*paśubandha*), ainsi que «les *iṣṭi*» (*iṣṭayaḥ*).

La plupart de ces sacrifices sont bien attestés et font l'objet d'un exposé détaillé dans les Śrautasūtras. Certains d'entre eux sont toutefois plus difficiles à identifier avec précision.

Les sacrifices de deux à sept nuitées font certainement partie de ces modifications des fêtes somiques qui s'étendent sur plusieurs jours et que les Śrautasūtras désignent collectivement par l'appellation de *ahīna*. On remarquera que le Viśvajit et l'Abhijit mentionnés au vers 12 sont aussi rangés dans cette catégorie par ces mêmes ouvrages.

ekarātra au vers 10 semble être synonyme de *atirātra* au vers suivant. À ma connaissance, il n'existe pas de sacrifice de *soma* (ou autre) appelé *ekarātra*, mais c'est précisément le fait d'avoir une veillée nocturne qui a valu à l'*atirātra* son nom («qui passe la nuit»). Dans le même ordre d'idée, *sāhna* au vers 12 semble être l'équivalent d'*agniṣṭoma* au vers 7.

Enfin le terme *iṣṭayaḥ* dans le vers 19 désigne, selon Sāyaṇa, les offrandes du type *iṣṭi* faites au cours des fêtes somiques, ainsi que celles pour lesquelles on procède à un rituel indépendant. On peut donc supposer que l'auteur rangeait sous cette appellation l'un des rituels les plus fondamentaux de la religion védique, celui des syzygies (*darśapūrnamāsau*).

Cette énumération dresse le portrait d'un système sacrificiel où l'on retrouve tout ce qui fait l'essentiel de la religion védique telle que nous la décrivent les Śrautasūtras. On y voit le rituel fondamental de l'établissement des feux sacrés (Agnīyādheya), préalable nécessaire au culte védique, mais aussi tous les rituels déclarés périodiques et obligatoires par

¹ Décrit ĀpŚS 14.13–15.

les traités (i.e. les *nityasaṃsthā*): l'offrande matinale et vespérale de lait (Agnihotra), les *iṣṭi*, le sacrifice animal (Paśubandha) et la fête somique de base (Agniṣṭoma). L'auteur connaît les modifications les plus répandues de l'Agniṣṭoma que sont l'Ukthya, le Ṣodaśin et l'Atirātra, ainsi que les élaborations complexes des sacrifices de *soma* que sont les *ahīna* et les *sattra*. Il mentionne encore toutes les cérémonies régaliennes: la consécration royale (Rājasūya), le sacrifice du cheval (Aśvamedha) et le Vājapeya. Enfin il a même trouvé bon d'inclure dans sa liste ce rituel à caractère plébéien qu'est le Mahāvra, point culminant de la session sacrificielle d'une année (*sattra*) connue sous le nom de Gavāmayana.

Une description détaillée de tous ces rituels constituerait un ouvrage plus conséquent que certains des Śrautasūtras qui nous sont parvenus et la diversité des rites mentionnés par l'auteur nous fait penser qu'il devait connaître un système sacrificiel très proche de celui qui est décrit par les traités de rituel. Il y a toutefois un absent de marque dans cette liste: l'Agnicayana. Se pourrait-il que notre auteur l'ait mentionné sous un autre nom que celui de *citi*, *cayana* ou encore tout simplement *agni*, qui sont des appellations courantes de l'empilement du grand autel du feu dans les sources rituelles?

Un candidat possible serait le vocable *arka* qui apparaît dans le composé *arkāśvamedhāu* au vers 7. Sāyaṇa le glose par «le feu qui doit être empilé» (*arkaś cītyo 'gniḥ*), ce par quoi on doit très certainement comprendre le rituel de l'*agniciti*.

On sait que l'érection du grand autel du feu est une composante obligatoire des cérémonies préparatoires aux trois jours de pressurage de *soma* qui forment le point culminant du sacrifice du cheval. Il n'est donc pas surprenant de voir ce terme apparaître en conjonction avec *aśvamedha* dans cet hymne. Ce qui est en revanche plus étrange est son nom d'*arka* («rayon de lumière»). Y a-t-il d'autres indices dans la littérature qui confirmeraient que c'est réellement l'Agnicayana qui est désigné par ce terme?

En dehors de ce passage de l'AV, le composé *arkāśvamedhā-* est attesté deux fois dans la TS (2.2.7.5 et 5.7.5.2–3), deux fois dans le ŚB (9.4.2.18 et 10.6.5.8), cinq fois dans un même *anuvāka* du TB (3.9.21.3), et une fois dans un passage du JB (1.25). L'occurrence de ce composé dans le cinquième livre de la TS nous fait soupçonner qu'il pourrait

aussi désigner l'Agnicayana en tant que rituel subsidiaire de l'Asvamedha:

TS 5.7.5.2–3 *arkó vā eṣā yád agnír asáv ādityáh asvamedhó yád etá áhuṭír juhóty arkāsvamedháyor evá jyótiṃṣi sám dadhāty eṣā ha tvá arkāsvamedhí yásyaitád agnáu kriyáte*

Ce feu-ci est, en fait, le rayon de lumière (*arka*), le sacrifice du cheval ce soleil-là. Lorsqu'il fait ces libations, il réunit les luminaires de l'*arka* et du sacrifice du cheval. Or, cela est réellement fait dans le feu de celui qui offre l'*arka* et le sacrifice du cheval.

Les attestations de *arkāsvamedhá-* dans les Brāhmaṇas viennent confirmer notre soupçon. On trouve un discours similaire dans le TB et le ŚB, mais ces deux ouvrages sont plus prolixes sur certains détails techniques du rituel:

TB 3.9.21.3 *agnír vā asvamedhásya yónir āyátanam, sūryo 'gnér yónir āyátanam, yád asvamedhè 'gnáu cítya uttaravedīm cinóti, táv arkāsvamedháu, arkāsvamedháv evāvarundhe, átho arkāsvamedháyor evá prátiṭṭhati*

La matrice, le lieu de résidence du sacrifice du cheval est, en fait, le feu. La matrice, le lieu de résidence du feu est le soleil. Lorsqu'au cours du sacrifice du cheval il empile l'autel supérieur sur le lieu où le feu doit être empilé, cela (représente à la fois) l'*arka* et le sacrifice du cheval. Il s'assure (ainsi) de l'*arka* et du sacrifice du cheval, et en plus il se tient ferme dans l'*arka* et le sacrifice du cheval.

ŚB 9.4.2.18 *áthārkaśvamedháyoḥ sámataṭír juhóti, ayám vā agnír arkò 'sáv ādityò 'svamedhás táu sṛṣṭáu nánaivāstām táu devá etiábhír áhutibhiḥ sám atanvant sám adadhus táthaivāināv ayám etád etiábhír áhutibhiḥ sám tanoti sám dadhāti*

Puis il fait ces libations de continuité entre l'*arka* et le sacrifice du cheval. Le rayon de lumière (*arka*) est, en fait, ce feu-ci, le sacrifice du cheval ce soleil-là. Lorsqu'ils furent créés, les deux étaient séparés. Les dieux les joignent au moyen de ces libations. Ils (les) réunirent. De la même manière ce (Sacrifiant) les joint maintenant au moyen de ces libations. Il (les) réunit.

asvamedhè...uttaravedīm cinóti dans cet extrait du TB indique plus précisément que nous avons affaire à l'empilement du grand autel du feu, car ce dernier joue le rôle d'autel supérieur (*uttaravedi*) dans le sacrifice du cheval. Cette impression est renforcée par les «libations de continuité entre l'*arka* et le sacrifice du cheval» dont nous parle le ŚB.

Dans la version Vājasaneyin de l'Asvamedha, une série de cinq libations appelées *arkāsvamedhasamṭati* sont faites dans le feu qu'on vient de déposer sur l'*agniciti* une fois sa construction terminée. Comme leur nom l'indique, elles ont pour fonction de maintenir une continuité (*samṭati*) entre la construction du grand autel du feu et le reste du sacrifice du cheval auquel on va procéder à partir de ce moment. C'est de ces mêmes libations qu'il s'agit très probablement dans l'extrait de la TS, mais étrangement les Śrautasūtras de cette école n'y font pas référence.

Un dernier indice sur le référent exact de *arka* nous est fourni par un passage du dixième livre du ŚB où ce terme apparaît à l'état isolé. Dans ce passage, le père de Śvetaketu Āruṇeya explique en ces termes la vraie nature de l'*arka* au Hotṛ que son fils se propose d'engager pour réaliser un *agniciti*:

ŚB 10.3.4.5 *sá eṣò 'gnír arkò yát púruṣaḥ sá yó haitám evám agnīm arkām púruṣam upāste 'yám ahám agnír arkò 'smṛti vidyáya haivāsyaiśá ātmán agnír arkás citó bhavati*

L'*arka* est ce feu-ci, c'est à dire l'homme. En vérité, cet *arka*, le feu, est empilé dans le corps de celui qui reconnaît que l'homme est comme cet *arka*, le feu, parce qu'il (possède) ce savoir: «je suis cet *arka*, le feu».

Malgré le ton mystique de ce passage, le participe *citó* qualifiant *arkás* établit me semble-t-il clairement que ce terme y désigne l'empilement du grand autel du feu.

L'hymne 11.7 de la ŚS mentionne donc bel et bien l'*agniciti*. Ce fait est de première importance pour notre connaissance de l'histoire de la religion védique, car on a jusqu'ici soutenu qu'aucune référence à ce sacrifice grandiose n'apparaissait dans les couches les plus anciennes de la littérature. Cela étant, on peut se demander si on ne trouverait pas des traces encore plus archaïques de l'Agnicayana.

Dans un article publié dans STAAL 1983, Romila THAPAR soutient que les deux attestations du participe passé *citá-* au singulier dans le ṚV désignent des empilements de bûches et non le grand autel du feu². Cette affirmation est très certainement correcte dans le cas de l'utilisation de ce participe en ṚV 1.158.4c *mā mām édho dáśayataś citó dhāk* «puisse ce bois de chauffe empilé par dix ne pas me brûler», car *citá-* y qualifie

² Voir THAPAR dans STAAL 1983, p. 17 et n. 57.

édha-. Elle me semble en revanche beaucoup plus contestable dans le cas d'un vers d'une des odes aux Aśvins où l'on lit:

RV 1.112.17 *yābhiḥ páṭharvā jāṭharasya majmánāgnír nādīdec citā iddhó ájmann á (...)* *tābhir ū śú ūt̄bhir aśvināgatam*

O Aśvins, venez donc avec ces aides au moyen desquelles Paṭharvan, par la force de (son char?) pansu, a brillé sur l'espace de la course tel un feu empilé (et) attisé.

citāḥ qualifie très clairement *agnīḥ* dans ce vers, et je ne vois pas très bien ce qui s'opposerait à ce qu'on y voie une allusion à l'empilement du grand autel du feu. Un indice qui renforcerait ce soupçon est la présence de Paṭharvan dans ce vers. Ce personnage, dont c'est la seule apparition dans toute la littérature védique connue, est qualifié de *rājarṣi* par Sāyaṇa. Cette identification est à prendre avec précaution, mais il est possible que ce Paṭharvan fût un roi, car d'autres protagonistes de gestes martiaux du RV apparaissent dans l'hymne 1.112, notamment Divodāsa au vers 14. Si Paṭharvan a bel et bien été roi, alors l'Aśvamedha et son *agniciti* subsidiaire étaient une de ses prérogatives.

On sait d'autre part que le cheval est libre de flâner à sa guise pendant une année avant d'être sacrifié. Cette déambulation a d'ailleurs souvent été prétexte à la conquête de nouveaux territoires par les rois indiens. On pourrait voir dans «l'espace de course» (*ájman-*) du vers 1.112.17 un lointain écho de cette particularité de l'Aśvamedha et de ses expéditions guerrières, ce qui renforcerait encore l'impression que *citāḥ* dans ce vers réfère non à un simple bûcher, mais bel et bien à l'empilement du grand autel du feu.

Ces diverses données m'amènent tout naturellement à postuler que l'*agniciti* était à l'époque du RV et de l'AV une cérémonie subsidiaire du sacrifice du cheval. On s'attendrait donc à en trouver des traces dans les diverses cultures qu'on estime être contemporaines de la rédaction de ces deux recueils. Or, il apparaît qu'il n'en est rien. L'absence de témoignages archéologiques est donc une objection sérieuse à ma théorie, et il importe donc d'y regarder de plus près.

Les sources rituelles³ nous apprennent que le *śyenaciti*, «l'empilement (en forme) de faucon», rendu célèbre par les travaux de STAAL

³ Voir KS 21.4[41.13] ssv., MS 3.4.7[54.17] ssv., TS 5.4.11.

(1983), n'est qu'une des nombreuses manières possibles de bâtir le grand autel du feu. Suivant le désir du Sacrifiant on peut construire d'autres types de structures qui n'ont rien à voir avec le règne animal. On érigera par exemple un *rathacakraciti* «empilement (en forme) de roue de char» pour celui qui désire se débarrasser d'un rival, ou encore un *dronaciti* «empilement (en forme) de mangeoire» pour celui qui souhaite de la nourriture.

Parmi les diverses formes que peut prendre le grand autel du feu, il en est une qui n'a, à mon avis, pas attiré toute l'attention qu'elle mérite. Il s'agit de la forme dite *samūhya* «amassée», que l'on devrait édifier pour un Sacrifiant désireux de têtes de bétail⁴. Les descriptions qu'en font les textes suggèrent qu'il s'agit d'un simple empilement de terre meuble prélevée aux quatre points cardinaux et érigée en lieu et place de l'*uttaravedi*:

KS 21.4[42.5—7] *samūhyaṃ cinvīta paśúkāmaḥ paśavo vai purīṣaṃ paśūn evāsmāi samūhati sarvata uttaravediṃ nirvapati paśavo vā uttaravediḥ paśūn evāvarundhe*

Celui qui désire du bétail devrait empiler (un autel fait de terre meuble) amassée. La terre meuble est, en fait, le bétail. Il attire (ainsi) ce même bétail pour ce (Sacrifiant). Il épand (la terre de) l'autel supérieur (en la prélevant) de tous côtés. L'autel supérieur est, en fait, le bétail. Il se procure ainsi ce même bétail.

MS 3.4.7[55.6—7] *samūhyaṃ cinvīta paśúkāmo, yáthaivátāṃ samūhaty evām asmai digbhyāḥ paśūnt sám ūhati*

Celui qui désire du bétail devrait empiler (un autel fait de terre meuble) amassée. Il attire du bétail des (quatre) points cardinaux pour ce (Sacrifiant) de la même manière qu'il amasse cet (autel)⁵.

L'impression que cette forme d'*agniciti* n'est en fait qu'un amoncellement de terre est confirmée par les Śulbasūtras du Yajurveda noir, qui apportent quelques précisions intéressantes sur cette construc-

⁴ On remarquera que le genre masculin de l'adjectif *samūhya* ne peut s'expliquer que par le fait qu'il qualifierait un substantif *agni* sous-entendu dans les citations qui suivent. J'ai traduit les passages en restituant cette élision de *agni* par «autel», mais il est clair qu'*agni* est dans ce contexte synonyme de *vedi*.

⁵ La TS 5.4.11.2 est moins prolixe en détails: *samūhyaṃ cinvīta paśúkāmaḥ paśumān evā bhavati* «Celui qui désire du bétail devrait empiler (un autel fait de terre meuble) amassée. Il devient ainsi possesseur-même de bétail.»

tion⁶. Ils nous disent qu'il s'agit d'une structure circulaire qui doit être érigée selon les normes du *rathacakraciti*, et que la terre dont elle est constituée doit provenir de fosses à purification (*cātvāla*) situées aux quatre points cardinaux de l'aire sacrificielle où l'on se propose d'élever le *samūhya*.

On pourrait se demander si l'on ne doit pas voir dans ce type particulier de grand autel du feu une forme très archaïque de *citi* qui serait antérieure à l'utilisation de briques pour son assemblage. Plusieurs éléments indiquent que cela pourrait bien être le cas.

Comme on l'a vu précédemment, l'autel de briques joue le rôle d'*uttaravedi* dans les rituels où il est construit. L'*uttaravedi* dans sa forme la plus basique, que l'on voit dans l'Agnicayana ou le sacrifice animal, est un simple amoncellement de terre meuble que l'on prélève au *cātvāla* et auquel on donne la forme d'un quadrilatère dont les côtés doivent être parallèles aux points cardinaux. La terre utilisée pour façonner ce type d'*uttaravedi* est par ailleurs dite être une forme d'Agni dans plusieurs passages des *Samhitās*⁷.

L'*uttaravedi* et le *citi* sont donc deux variantes de la matérialisation d'Agni dans l'espace du sacrifice. Sous ce rapport, le *samūhya* n'est qu'une simple amplification de l'*uttaravedi* ordinaire. Il est fait du même matériau prélevé en plus grande quantité, d'où la nécessité de multiplier les *cātvāla* pour sa construction. Sa forme circulaire n'est qu'une extension de la structure de base. Les *Śulbasūtras* calculent en effet les dimensions du *rathacakraciti*, et donc du *samūhya*, par extrapolation d'un carré⁸. La forme initiale de l'*uttaravedi* survit donc, ou plutôt se prolonge, dans le *samūhya*.

Ces divers indices me portent donc à croire qu'à l'origine l'*agniciti* n'était rien d'autre qu'un élargissement de l'*uttaravedi* ordinaire, dont la littérature du Yajurveda aurait conservé une trace sous la forme du *samūhya*.

Ma conjecture a néanmoins des implications immédiates dans le domaine archéologique. Si le grand autel du feu n'était à l'origine rien

d'autre qu'une forme étoffée de l'*uttaravedi* que l'on érigait lors du sacrifice du cheval, alors il n'est pas étonnant qu'on n'en retrouve aucune trace, car une structure de terre meuble se désintègre presque immédiatement. Tout au plus pourrait-on distinguer les fosses desquelles on a prélevé le matériel de base de l'autel, à condition que celles-ci n'aient pas été comblées aussitôt après le sacrifice, et même alors il faudrait une grande acuité archéologique pour les distinguer de simples trous. Si l'on accepte mon hypothèse, le grand autel du feu est voué à passer inaperçu jusqu'à ce qu'on ait utilisé des briques pour le réaliser.

Cette conclusion est peut-être regrettable, mais il importe de noter que l'origine des briques de l'Agnicayana est justement un mystère, car l'on sait que les peuplades védiques n'utilisaient pas ce matériau de construction.

Dans un article désormais classique, CONVERSE (1974) a fait l'hypothèse que les briques utilisées pour l'*agniciti* avaient été inspirées par celles que l'on trouve dans la civilisation de la vallée de l'Indus. Cette proposition a été discutée, mais non rejetée, par THAPAR (dans STAAL 1983, p. 18–19). Ma conjecture sur la forme originelle de l'*agniciti* offre de nouvelles perspectives sur cette question. Elle suggère que l'autel en briques est une évolution relativement tardive dans l'histoire de la religion védique⁹, et l'on n'a donc pas besoin de présumer qu'elle soit contemporaine du passage des tribus védiques dans les sites harappéens. Les officiants du culte védique pourraient tout aussi bien avoir emprunté le procédé de fabrication de la brique à des civilisations urbaines plus récentes dans l'histoire de l'Inde.

On sait de nos jours que le sous-continent a connu deux grandes périodes d'urbanisation. La première a culminé dans les majestueuses cités de la civilisation harappéenne. La seconde, plus tardive et plus modeste, a commencé à l'est de la plaine gangétique, dans le territoire du Magadha¹⁰. Les ensembles urbains du Magadha ont été créés par une

⁹ Il va sans dire que je désapprouve fortement l'opinion de CONVERSE *op. cit.*, suivie par THAPAR *loc. cit.*, voulant que le *samūhya* serait une commodité qu'auraient adoptée les groupes de pasteurs-nomades védiques car leur type de société était trop primitive et trop peu organisée pour fournir le travail de longue haleine que présuppose la construction d'un *agniciti* en briques.

¹⁰ Pour un tour d'horizon des données archéologiques sur la civilisation du Magadha, voir F. R. ALLCHIN & G. ERDOSY 1995.

⁶ Voir BaudhŚulbS 2.13–14, ĀpŚulbS 14.1–3, MānŚulbS 3.6.5 (= MānŚS 10.3.6.5 dans l'éd. VAN GELDER).

⁷ Voir TS 6.2.7.2–3, MS 3.8.5[100.1–4], KS 25.6[109.11–14].

⁸ Au moyen d'une méthode décrite e.g. en ĀpŚulbS 3.2.

première vague d'immigrants de langue et de culture indo-européenne qui sont ces peuples «de l'est» que les gardiens de l'orthodoxie védique méprisaient de diverses manières. Au cours de leur avancée vers l'est de la plaine gangétique, les peuples védiques sont venus au contact de cette civilisation du Magadha, et l'on sait maintenant avec beaucoup plus de précision comment cette dernière leur a transmis des idées qui, comble de l'ironie, allaient devenir une marque de fabrique du Brahmanisme, telle par exemple la théorie de la transmigration et de la rétribution des actes¹¹. Cela étant, les peuples du Magadha ont aussi pu leur transmettre des techniques de fabrication, et à ma connaissance on n'a jamais fait l'hypothèse que la brique de l'*agniciti* ait pu être inspirée par celles utilisées dans les constructions magadhiennes. Des indices philologiques devraient pourtant nous inciter à vérifier cette hypothèse.

Au niveau littéraire, l'Agnicayana devient un sacrifice de tout premier plan dans les livres 6 à 10 du ŚB (Mādhyandina). On sait que cet ouvrage a été composé en plusieurs périodes qui, comme l'a montré WITZEL (dans CAILLAT 1989, entre autres), correspondent à diverses étapes du parcours des peuples védiques vers l'est de la plaine gangétique. On distingue dans la composition du ŚB une portion occidentale qui comprend les livres 6 à 10 (donc ceux dits de Śāṅḍilya), une portion orientale qui comprend les livres 1 à 5 (donc ceux dits de Yājñavalkya), et un appendice tardif, donc extrême-oriental, qui comprend les livres 11 à 13. On peut encore, à mon avis, distinguer à l'intérieur de ces grandes étapes de la composition du ŚB une chronologie relative.

Le 10^{ème} livre développe une sorte de mystique du grand autel du feu, dont l'exposé préfigure par certains aspects le mode littéraire des Upaniṣads¹², ce qui est un indice de son caractère tardif à l'intérieur de l'ensemble des livres Śāṅḍilya du ŚB. On a vu précédemment que le grand autel du feu y était appelé *arka* comme dans notre hymne de l'AV. Selon les investigations de WITZEL, la matière originale des livres 6 à 10 du ŚB a été composée au milieu du territoire des Kurus et des Pañcalas, en un lieu où il situe aussi le berceau de l'école Śaunaka¹³. Ceci expliquerait la concordance de terminologie entre le ŚB et les milieux

¹¹ Sur ce problème, voir l'importante étude de BRONKHORST 2007.

¹² Notamment par l'utilisation de dialogues à tonalité ésotérique.

¹³ Voir WITZEL dans CAILLAT *op. cit.*, notamment les cartes pp. 113 et 114.

atharvaniques, mais si mon hypothèse sur le caractère tardif du livre 10 est correcte il faudrait ajouter à ce fait une donnée géographique. Ces deux textes auraient été composés plus à l'est du territoire des Pañcalas, peut-être à la frontière avec le Kosala dans des lieux qui correspondraient aux franges occidentales de la culture du Magadha. C'est peut-être dans cette région qu'il faudrait chercher l'origine des briques de l'Agnicayana.

Je suis bien conscient qu'il s'agit d'une hypothèse audacieuse, elle-même produit d'une chaîne de conjectures. J'ai néanmoins la conviction qu'une investigation plus poussée des sources archéologiques et philologiques, en suivant les lignes esquissées ici à grands traits, mènerait à des découvertes surprenantes qui jetteraient une lumière nouvelle sur le problème de l'origine d'une des structures les plus remarquables de la religion védique.

Bibliographie

- F. R. ALLCHIN & G. ERDOSY *The Archaeology of Early Historic South Asia. The emergence of cities and states*. Cambridge U.P., 1995.
- Johannes BRONKHORST *Greater Magadha. Studies in the Culture of Early India*. Leiden-Boston: Brill (Handbook of Oriental Studies, Vol. 19), 2007.
- Colette CAILLAT éd. *Dialectes dans les littératures indo-aryennes*. Paris: Collège de France, 1989.
- H. S. CONVERSE «The Agnicayana Rite: Indigenous Origin?» Dans *History of Religion*, 14.2 (1974), pp. 81–95.
- Frits STAAL *Agni. The Vedic Ritual of the Fire Altar*, Vol. II. Berkeley: Asian Humanities Press, 1983.
- Romila THAPAR «The Archeological Background to the Agnicayana Ritual». Dans STAAL 1983, pp. 3–40.
- Michael WITZEL «Tracing the Vedic Dialects». Dans CAILLAT éd. 1989, pp. 97–266.