

✓ Christopher Z. Minkowski, *Priesthood in Ancient India. A Study of the Maitrāvaruṇa Priest*, Vienna, 1991, 272 p. (Publications of the De Nobili Research Library, vol. XVIII).

✓ Dans les Brāhmaṇas et le Yajurveda Noir, il est question de l'officiant *maitrāvaruṇa*, un des acolytes des *mahartvij*, des « grands

Revue de l'Histoire des Religions, ccxi-1/1994

officiants du culte » védique. Le présent ouvrage se propose d'étudier ses actes et leur signification. D'après T(aittirīya) S(amhitā) 6.1.4.2, le rôle fonctionnel de cet officiant est de recevoir un *daṇḍa* « bâton » des mains du sacrifiant, ce qui l'habilitera à répartir la parole entre les officiants, après quoi ceux-là « établiront » la parole dans le « sacrifiant ». Répartir, c'est attribuer les rôles discursifs à chacun des officiants par un *praīṣa*, l'invitation ; établir, c'est pourvoir le sacrifiant d'une aptitude à la parole d'autorité. Le *maitrāvaruṇa* est en effet « un homme de paroles » (comment ne pas penser au livre de C. Hagège, *L'homme de paroles*, Paris, 1985, qui vise la faculté la plus humaine de l'homme !), non un homme d'actions, son rôle est pleinement défini par la parole qu'il énonce dans le sacrifice védique et par laquelle il enjoint aux uns et aux autres de dire la *yājyā*, l'adorande. Puisqu'il intervient « selon la répartition » des rôles rituels *ṛtunā* — en quoi M. suit Renou —, on conclura que le *maitrāvaruṇa* est chargé de mettre en œuvre le principe du *ṛtá*, de l'ordre cosmique que gardent les dieux Mitra et Varuṇa.

L'étiologie du rite est contée dans les passages où il est précisé que la parole, quittant les dieux, s'est réfugiée dans les arbres, et c'est bien par la remise du bâton que la parole est gagnée à nouveau. Le thème de la parole est central, le *daṇḍa* est la parole, il est destiné à conférer le pouvoir de la parole ; le sacrifiant l'acquiert en même temps que la force (*ūrj*), il en devient un personnage royal, s'employant, tel le roi dans son royaume, à gouverner et à nourrir les officiants.

Le *maitrāvaruṇa* est d'autant une figure significative dans le rituel védique que ses deux fonctions (répartir les rôles rituels entre les officiants et inciter l'un des officiants, le *hotṛ*, à faire un récit détaillé du dépècement de la victime animale) semblent reproduire les grands traits de la cosmogonie védique fondée, tel le *puruṣasūkta* du Ṛgveda, sur les principes de désassemblage et de réassemblage, ces mêmes principes qui, à suivre M., articulent la totalité composite du *ṛtá*. C'est un *praśāstr* (« celui qui donne des ordres ») dont le discours est investi d'autorité ; le titre même fait de lui un équivalent de Mitra et de Varuṇa, les deux divinités que l'on trouve à l'origine des devoirs rituels du *maitrāvaruṇa*. C'est parce qu'il représente une divinité double que le *maitrāvaruṇa* est en mesure de servir d'intermédiaire entre deux officiants (l'*adhvaryu* et le *hotṛ*) ; sa dualité le conduit aussi à former une paire avec le *hotṛ* dont il est à la fois donneur d'ordre et assistant. La retombée la plus spectaculaire de sa nature double est qu'il est l'ordonnateur des rôles rituels en même temps qu'un récitant des strophes du Ṛgveda : dans la terminologie de M., la fonction autoréférentielle du *maitrāvaruṇa* implique qu'il donne l'ordre de réciter à lui-même.

Il est vrai qu'on a vu depuis quelque temps un regain d'intérêt pour les cérémonies sacrificielles védiques du type *śrauta*, mais, fait

remarquer M., sa recherche vise non les actes dans un rite ou un sous-rite (p. 18 ; a-t-il voulu dire « une partie du rite » ?). Il s'agit d'analyser le personnage de l'officiant *maitrāvaruṇa* dans toutes les situations rituelles. Bien que cet officiant n'en soit qu'un élément isolé, l'auteur cherche à découvrir des tendances spécifiques du sacrifice védique et des interrelations au sein du rituel sacrificiel. On peut se demander cependant comment dissocier le personnage de ses actes et des actes en général, enfin du rite lui-même. L'auteur est bien obligé de passer par l'examen des structures actancielles du rituel, même s'il déclare p. 18 que ce n'est pas l'acte qui lui servira d'unité d'analyse.

Signalons quelques innovations proposées par M. qui pourront, si elles sont retenues dans les études védiques, modifier les interprétations des textes.

Il ne suffira plus, par exemple, d'entendre *ṛtvij* comme « officiant » ; c'est plutôt « celui qui célèbre (le culte) selon le *ṛtú* » ou bien « l'un du groupe [d'officiants] qui collaborent dans un système de fonctions différenciées en vue d'exécuter un *yajña* » (p. 156).

Pourquoi le *maitrāvaruṇa* se tient-il debout et penché en avant lors de la récitation alors qu'en acceptant le *daṇḍa*, il promet d'être *avakra*, « droit » ? M. rappelle que le poteau sacrificiel lors du sacrifice animal doit être incliné vers l'est ou vers l'ouest, puis que c'est aussi la posture de Parjanya qui procure la pluie, l'autre divinité priée pour assurer la pluie étant justement Varuṇa. C'est ainsi que nous avons non une explication de cette posture en effet curieuse, mais une série de correspondances rituelles qui ne débouchent pas sur une motivation autre qu'interne à l'ensemble des textes.

Le *maitrāvaruṇa* n'est pas indispensable dans tous les rites sacrificiels. Mais sa présence est incontournable dans le *paśuyajña*, le sacrifice animal, parce qu'elle permettra d'éviter les effets dangereux consécutifs au meurtre de la victime. M. précise que le rôle de répartir les tâches des officiants incombant au *maitrāvaruṇa*, réplique rituelle de Mitra et de Varuṇa, les deux gardiens de l'ordre moral, sa présence garantit la conformité du rite à cet ordre. De surcroît, ses qualités royales justifient la violence du meurtre dans le sacrifice, car le roi indien use de la force pour le bien de son royaume.

Enfin, la conclusion plus générale porte sur les dieux dans le rite védique. Les dieux ne sont pas uniquement des destinataires des rites, ils en sont aussi des participants que représentent les officiants appropriés. Inversement, certains actes liturgiques sont attribués aux dieux.

Une des conclusions du livre pourra contribuer à la réflexion dans le champ d'étude comparative des religions indo-européennes en ce qu'elle tend à enrichir les observations de Benveniste sur les fonctions du sceptre chez Homère : selon *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, la notion de sceptre manque à l'indo-iranien.

Or en réalité, elle ne manque qu'au Ṛgveda, mais se retrouve dans les textes du Yajurveda examinés par M. : cette notion pourrait donc être indo-européenne, à condition d'admettre que les trois caractéristiques de l'homme au sceptre soient réunies aussi bien chez Homère que dans le rituel védique : l'homme qui le détient est un homme en marche, un homme d'autorité et un homme qui porte une parole. Pour reconnaître le caractère indo-européen à l'homme au *daṇḍa* védique, il suffirait de réduire la valeur absolue d'un argument dont l'importance a d'ailleurs été souvent contestée : ce qu'on ne trouve pas dans le Ṛgveda, mais seulement dans le Yajurveda serait une innovation tardive et ne pourrait servir à la reconstruction indo-européenne. La difficulté cependant est de démontrer, comme le tente M. (p. 145-149), que le déplacement dans l'espace du porteur du *daṇḍa* est une opération pleinement constitutive du symbolisme védique. Puisque le culte domestique partage avec le culte solennel un patrimoine symbolique commun, rappelons qu'on connaît une tentative peu convaincante de trouver dans Pāraskara-Gṛhyasūtra 2.2.12 un lien entre le *daṇḍa* de l'étudiant védique et le voyage (v. J. Gonda, *Vedic Ritual*, p. 148).

L'ouvrage de L. Renou, *Vocabulaire du rituel védique*, Paris, 1954 (*VRV*), un classique en son genre même si ses informations peuvent être complétées maintenant grâce aux travaux de Mylius et de Brucker, ne figure pas dans la bibliographie ; il aurait cependant été utile de le consulter, notamment pour une indication sur la taille du *daṇḍa* qui n'est pas identique à celle de *TS*, 6.1.4.1 (p. 143-144, v. *VRV*, p. 74 : « allant du pied au menton du yajamāna »). Le nom du sanskritiste O. Böhtlingk est souvent mal orthographié. Le terme *ṛtuyāja* n'est pas traduit alors qu'on aimerait savoir quelle serait, après cette nouvelle investigation fouillée, la manière de le rendre en une langue moderne (v. encore *VRV*, s.v. « ṛtugraha » et les réflexions de Renou dans *L'Inde fondamentale*, p. 117-126). L'édition critique du Praśadhyāya que publie M. (p. 199-232) servira sans doute d'outil précieux pour une recherche ultérieure.

On voit par ce livre que, dans la religion védique, tout ce qui touche aux fonctions de la parole et à la répartition des rôles est de la plus haute importance. En effet, M. trouve que le modèle ritualiste védique consiste, dans le cas examiné, à distribuer les obligations dans le rite et à recréer, par une collaboration synchronisée des officiants, un ensemble complexe et ordonné, le *ṛtá*, à la fois base et résultat des opérations, notion qui annonce celle de *dharma* hindou.

BORIS OGUIBÉNINE,
Université de Strasbourg II.