

L'HINDOUISE

Dieu, créateur et protecteur du monde comme les dieux védiques, qui siège dans l'espace du cœur humain comme l'*ātman-brabman* upanishadique. Ce Dieu, ce sera le *Bhagavant*, le « Seigneur », qui distribue sa grâce à ses dévots.

Chapitre II

L'hindouisme : textes, divinités, voies de libération

I. DE LA RÉVÉLATION À LA TRADITION : NAISSANCE DE L'HINDOUISE

Qu'est-ce que l'hindouisme ?

La question tient du paradoxe au beau milieu d'un ouvrage dont c'est le sujet principal ! Historiquement, il est relativement facile d'y répondre : l'hindouisme naît autour du début de ce que nous appelons l'ère chrétienne – très schématiquement entre le II^e siècle avant et le II^e siècle après – à partir du socle védique et brahmanique, en réaction à la critique bouddhiste et en intégrant dans une mesure relative à la fois les exégèses upanishadiques et de nombreuses traditions locales, hétérogènes au socle *arya* – peut-être, pour certaines, autochtones et antérieures à lui.

Il est bien difficile de satisfaire avec plus de détails à notre besoin de catégories. C'est que les intéressés eux-mêmes ne se sont pas définis comme appartenant à une religion que l'on pourrait désigner par un vocable unique. « Inde », « hindou », viennent du persan *sindhu* et ont surtout servi à des étrangers pour nommer les Indiens, mais eux-mêmes, en tant qu'individus, se sentaient d'abord membres de telle *jāti* (groupe de naissance ou « caste »),

jeune dieu Kṛṣṇa), de telle école philosophique. Les repères les plus importants s'exprimaient en termes de filiation ou de transmission ; c'est pourquoi, nous allons le voir ici, la notion de tradition, avec tout ce qu'elle enveloppe, est si importante.

En entendant le mot « hindouisme », il ne faudrait pas se représenter un corps unifié de doctrines reposant sur un ensemble de textes canoniques. Les historiens ont longtemps cherché une orthodoxie, un processus d'élaboration interne qui ferait le tri entre des éléments reconnus comme conformes à la révélation, et des éléments adventices ou parfois franchement hétérogènes, en contradiction avec l'esprit des origines. Une telle démarche semble inapplicable ici, car l'Inde, accueillant comme toute autre culture des interprétations divergentes de ses textes fondateurs, a considéré cette divergence même comme naturelle ; cela n'implique pas qu'il n'y ait pas eu des conflits, d'ailleurs nombreux et parfois violents, mais l'idée même de diversité, de déploiement dans différentes directions, d'exégèses contradictoires n'a jamais été considérée comme un facteur de faiblesse – du moins jusqu'à une époque récente.

Les Occidentaux, ne sachant comment se représenter une religion qui n'avait pas vraiment d'orthodoxie, ont alors cherché du côté de l'orthopraxie (du grec *orthos*, « droit, juste », et *praxis*, « pratique ») : s'il n'y a pas un corps de doctrine canonique, peut-être y a-t-il un corps de pratiques communes, imposées ? La réponse est positive, en ce sens que – nous le verrons dans le prochain chapitre – des modèles idéaux de vie religieuse se sont élaborés dans les cercles brahmaniques, en intégrant d'ailleurs des usages plus « populaires » ; ces modèles ont fonctionné comme références savantes, souvent *a posteriori*, mais ils n'ont pas forcément constitué l'identité religieuse collective, puisque l'évolution historique n'a pas conduit à une centralisation autour d'une autorité qui aurait le statut de « magistère », qui définirait ce qui est conforme ou non. En réalité, les moyens d'exclusion dont dispose la société religieuse pèsent d'un poids aussi lourd sur les destins individuels, mais ils sont répartis en de multiples instances, souvent locales¹.

1. Comme les *panchayat*, les conseils de castes.

Aussi, dans une démarche qui paraît conforme à l'idée même de tradition en Inde, c'est ce pluralisme que nous voudrions faire apparaître dans ce chapitre : diversité des conceptions du divin, diversité des exégèses, diversité des voies spirituelles.

Révélation et Tradition

Une distinction fondamentale de l'exégèse indienne demande quelque réflexion préliminaire : celle de *śruti*, « ce qui a été entendu » et de *smṛti*, « ce dont on se souvient ». Elle définit la tradition comme un fait de mémoire, de fidélité à un originel ; normalement, disent les experts, lorsque le temps de la *śruti* est clos, celui de la *smṛti* commence : c'est clair... Pour prendre une comparaison, dans le christianisme, la tradition commence lorsque l'Apocalypse johannique « ferme les portes » de la Révélation, et on trouve une distinction analogue en judaïsme ou en islam. Or, en Inde, l'articulation concrète entre ces deux « moments » de l'histoire religieuse humaine reste mouvante : de nombreux textes considérés comme « révélés » ont en réalité été composés bien après des textes sacrés de statut secondaire. Ainsi, on a continué à écrire des Upaniṣad très tard, alors qu'il était manifeste pour tous que le temps des grands initiateurs et des grands inspirés était depuis longtemps révolu ; inversement, la *Bhagavad Gītā*, enchaînée dans l'épopée du *Mahābhārata*, postérieure au tronc védique originel, prend rang d'Upaniṣad – la preuve : on l'appelle souvent *Bhagavatopaniṣad*. Et il paraît bien normal qu'elle soit reconnue comme partie de la révélation, dans la mesure où un grand dieu lui-même, Viṣṇu, enseigne par la bouche de son *avatāra* Kṛṣṇa une nouvelle voie de salut, la bhakti.

Le passage du védisme comme *śruti* à l'hindouisme comme *smṛti* se présente donc sous l'aspect chronologique d'un lent processus de transition. Sur le plan conceptuel, cependant, une distinction reste ferme : celle d'une antériorité ontologique de la révélation qui s'origine dans la transcendance de la Parole. Elle implique à la fois une subordination et une créativité de la tradition : soumission à la littéralité de la Parole, qui fera de certaines exégèses, comme la Mimāṃsā, des conservatoires du texte, de la

phrase, du mot, de la syllabe et du son ; créativité se déployant dans la chaîne ininterrompue des commentaires qui exhument des significations nouvelles contenues en germe dans cette Parole, et dans la poésie dévotionnelle issue des grands mouvements de la bhakti. La *smṛti* n'est donc pas seulement du côté de la fixation inerte d'une mémoire ; elle instaure le champ des interprétations et médiatise les vérités révélées au sens où, sans elle, les individus n'auraient pas la possibilité de mettre en acte les contenus de celles-ci.

La notion même demeure fort complexe, et plutôt que d'une tradition hindoue, il faut parler d'un jaillissement successif de traditions secondes, chacune se devant de démontrer son attachement sans faille à la dimension absolue de l'originel. Cela peut se faire de manières diverses, par l'argumentation philosophique qui prouve la conformité de ses conclusions aux prédicats énoncés dans les Écritures, ou par la citation d'une chaîne ininterrompue de maîtres le long de laquelle court ce fil d'or de la Vérité, ou par l'insertion de cultes locaux dans l'orbite des grandes divinités.

La dialectique entre *śruti* et *smṛti* est remarquable ; de l'une à l'autre, nous constatons un amoindrissement et des enrichissements. Un amoindrissement, d'abord : la Parole védique et upanishadique fonde le réel, ainsi on dit que lorsqu'un brahmane a perdu sa vache, il doit la chercher dans les Veda, car « la preuve de l'existence des vaches, c'est que leur nom se trouve dans les Veda¹ ». Quant à la mémoire historique, elle ne fait que gérer ce réel. Des enrichissements ensuite : se souvenir n'est pas une opération morte, c'est refaire le réel, rassembler les éléments cachés dans le noyau de la Parole pour les manifester à travers les accidents de l'histoire, construire des réseaux sémantiques qui replacent la particularité de l'expérience individuelle dans la densité de l'origine. Ainsi le Vedānta cherchera, par-delà les dysfonctionnements de l'existential, à renouer verticalement avec l'Essentiel upanishadique, avec l'intuition de l'*ātman-brahman* qui en est le maître mot ; répétant inlassablement les *mahāvākya*, les « grandes paroles » – comme « *Brahmāsmi* », « Je suis *brahman* », ou « *tat tvam asi* », « Tu es cela » – auxquelles rien ne peut être ajouté,

1. Cité par Jean HERBERT, *Spiritualité hindoue*, Paris, Albin Michel, 2^e éd., 1972, p. 350.

puisqu'elles cristallisent une quintessence, ses philosophes apporteront cependant du nouveau dans les processus humains qui permettent de les comprendre, de les vivre, de les transmettre. C'est par eux qu'elles continuent de devenir, pour chaque être humain, des moyens de salut.

Dans une perspective anthropologique, la *smṛti* opère selon deux grands axes : d'une part, la régulation des vérités principielles dans la succession des générations et des changements socioculturels ; d'autre part, le rappel des expériences des grands *ṛṣi*, comme archétypes, chacun de ces rappels pouvant donner lieu, selon la forme qu'il prend, à une sorte de *surgeon* ou de *branche adventice*.

Transmission des connaissances, vitalité de l'expérience

Les textes sacrés

La tradition est constituée de types de texte très différents de ceux des époques précédentes, même s'ils entendent en être les héritiers directs. Ils manifestent à la fois des moments historiques successifs et des aspects intemporels du rapport à la révélation, des langages contemporains les uns des autres, qui marquent des divergences d'interprétations¹. Avant d'en développer les contenus principaux, il importe d'en saisir la ligne directrice dans un processus vivant qui est celui de la transmission.

Il y a d'abord les deux grandes épopées, le *Mahābhārata* et le *Rāmāyaṇa*, que les romantiques ont comparées, quand ils les ont découvertes, à l'*Illiade* et à l'*Odyssée* ; il est vrai qu'elles mettent en scène des types héroïques, semi-divins, et des combats entre divinités ; mais le réservoir de pensée religieuse que ses épopées ont constitué pour l'Inde est beaucoup plus vaste et durable que les poèmes homériques, dont la dimension mythologique a été très tôt dévalorisée par les Grecs eux-mêmes. Aujourd'hui, le *Mahābhārata* et le *Rāmāyaṇa* sont toujours vivants dans l'imaginaire hindou, et non seulement ils font l'objet de représentations théâtrales et de

1. Pour se donner une idée du tableau complexe de cette littérature religieuse, on consultera *L'Inde classique. Manuel des études indiennes*, *op. cit.*

feuilletons télévisés à grande écoute, mais ils servent de justification au nationalisme contemporain. Composés aux alentours du début de l'ère chrétienne, deux ou trois siècles avant et après, donc sur une longue période, ils constituent une immense littérature sur laquelle se greffent des cycles hétérogènes, puisqu'il n'est pas rare que le récit principal s'interrompe pour laisser place à d'autres récits, selon une technique littéraire classique, celle de l'emboîtement. Très souvent, pour comprendre un mystique ou un poète, il faut retrouver la source de ses allusions ou de ses métaphores dans les épopées.

La *Bhagavad Gītā* tient une place à part, dans la mesure où elle est sans doute le repère le plus fort et le plus évident de l'identité hindoue ; sa parenté avec le « type Upaniṣad », déjà soulignée, en fait le lieu de transition privilégié du passage à l'hindouisme, dont elle constitue en quelque sorte l'écrit fondateur. La synthèse qu'elle opère entre les données plus anciennes que sont le rite, le sacrifice, la connaissance, et les concepts nouveaux d'action, de temps et de libération du cycle des existences ; le fait que l'enseignement y est donné par un grand dieu-providence qui maintient le *dharma* et accepte une relation directe avec ses dévots lui donnent une sacralité particulière.

Il y a ensuite les *Purāṇa*, les « (récits) antiques », caractéristiques de l'hindouisme, qui ont été composés entre l'ère chrétienne et le XIV^e siècle environ. On les considère comme des expressions secondes des Veda, mais qui ne s'adressent pas seulement aux « deux-fois-nés » : tous, femmes et *śūdra* compris, ont le droit de les entendre, de les apprendre, de les réciter. Ils sont très fortement liés à l'idéologie universaliste de la bhakti, et leurs récits mythologiques constituent les « biographies » des grands dieux, principalement Viṣṇu et Śiva, à travers les cycles du cosmos. Ce sont eux qui nous renseignent sur les dix *avatāra* de Viṣṇu ou sur les péripéties du mariage de Śiva et de Pārvatī. Inépuisables réservoirs de légendes, les plus célèbres d'entre eux ont inspiré la poésie et le théâtre, l'iconographie des grands temples, et se donnent comme récits explicatifs des principaux cultes.

La tradition distingue dix-huit *Purāṇa* majeurs, et ils passent pour se conformer à un modèle littéraire précis, en cinq parties : récit de la création (*sarga*) du monde ; histoire de sa dissolution

(*pratisarga*) et de sa recréation à partir d'un « reste » (*śeṣa*) ; théogonie et généalogie (*vaṃśa*) des sages des premiers temps ; description des différents cycles cosmiques et de l'état du *dharma* pendant ces périodes ; recension de la partie de l'histoire humaine auquel chacun d'eux s'intéresse. Ces histoires prennent la dimension d'épopée, car elles sont centrées sur des lignées dynastiques, d'origine semi-divine, sur les hauts faits de leurs héros, sur les grands empires qu'ils ont fondés. En réalité, le modèle littéraire en cinq périodes reste très théorique, et chaque *Purāṇa* a un rythme propre, mais tous ces textes se situent dans l'illustration d'une continuité ininterrompue entre l'aventure du cosmos et celle des hommes, soutenue par la présence sous-jacente du *dharma*, toujours agissant même dans les périodes d'occultation.

D'autres types de texte sont « inventés » à cette époque¹. Par exemple, les Sūtra. Le sens premier du mot qui les désigne est « fil » (du sanskrit *su-*, que l'on retrouve dans l'anglais *to sew*, « coudre », ou dans le français « suture »). Comme texte, *sūtra* désigne le « fil directeur » d'une doctrine, qui résulte de l'action de « coudre ensemble » des éléments épars dans la culture orale, et donc menacés de disparition. Comme formes littéraires, les Sūtra constituent ce que nous appelons des recueils d'aphorismes, et la règle de ce type d'expression est la contraction maximale des phrases, la recherche du mot absolument juste, qui ne pourra être remplacé par aucun autre et dont la plénitude sémantique est souvent difficile à rendre, parce qu'il est lesté de plusieurs sens à la fois. Certains Sūtra ressemblent à la table des matières détaillée d'un de nos ouvrages, ils indiquent les grandes articulations, la progression, la finalité d'un corps de croyances. Il en existe dans différents domaines : le rituel, mais aussi les disciplines de salut, comme le Yoga, le Vedānta, etc. De nombreux traités sont ainsi constitués d'une série de versets qui s'enchaînent les uns à la suite des autres et que les commentateurs comparent à un collier précieux de perles enfilées sur un fil d'or.

1. Ce n'est pas tout à fait exact, car ces textes ont déjà une préhistoire dans la littérature védique et brahmanique ; pour plus de précisions techniques, voir la réédition d'articles de L. RENOUE par N. BALBIR et G. J. PINAULT, *Louis Renou. Choix d'études indiennes*, op. cit., spécialement : « Sur le genre du sūtra dans la littérature sanskrite » (t. II, p. 569-620).

Ce style est évidemment l'un des procédés les plus courants d'une transmission orale des contenus traditionnels appris par cœur, même s'il est transposé ensuite dans un contexte savant d'écriture. Deux problèmes majeurs se posent alors au lecteur profane et moderne : l'intelligibilité de chaque terme, avec ses niveaux de profondeur, et l'interprétation des relations entre les mots. Sans doute se posaient-ils aussi à l'étudiant brahmanique qui se formait à son ministère, puisque le genre littéraire des Sūtra ne se conçoit pas sans une prolongation, une longue chaîne de commentaires, dont ils sont les têtes. Ces commentaires, ou *bhāṣya*, entendent indiquer le sens des Sūtra, que leur condensation même rend parfois difficilement compréhensibles, et donc susceptibles de plusieurs interprétations. Par exemple, à partir des *Yoga Sūtra*, l'hindouisme possède une série de grands traités canoniques qui offrent, dans des directions différentes, des approches détaillées de la théorie et de la pratique du Yoga. Pour un même texte initial, des lignées d'exégètes se réclament de leurs prédécesseurs pour les suivre ou les contredire, assurant la mémorisation continuelle de la tradition, tout en l'empêchant de s'immobiliser.

De maître à disciple : une relation vivante

On se doute qu'un rapport ainsi constitué à la tradition implique la relation des individus entre eux, et spécialement la relation de maître à disciple ; l'expression la plus classique en est *guru-parampara*, de *para-*, « l'autre », *param-para* signifiant aussi « réciproquement ». Cette réciprocité est le corollaire vivant de la transmission savante ; elle implique des individus qui échangent, et qui vivent ensemble : le disciple, dans le modèle classique, quitte sa famille pour habiter chez le maître pendant le temps de son apprentissage spirituel. Cette période de probation est conçue, au sens fort, comme une « deuxième naissance », pour laquelle le maître sert à la fois de père et de mère, et engendre son disciple à une vie supérieure à l'existence biologique, une vie spirituelle qui lui confère l'assurance d'un salut, d'une sortie du cycle du temps, d'une immortalité. Le disciple change son nom, ou il trouve son vrai nom, symbole de son appartenance à une famille invisible de « libérés ».

Le texte source de ces représentations symboliques du lien *guru-śiṣya* est (cela n'a rien d'étonnant, après ce que nous avons vu du sens des Brāhmaṇa) un écrit rituel, un fragment du *Śathapattha Brāhmaṇa* qui fait l'herméneutique de l'*upanayana*, l'initiation. On y voit le futur brahmane formuler sa demande : « Je suis venu recevoir l'initiation. » Pour beaucoup de commentateurs, ce début est significatif : ce n'est pas le maître qui fait le disciple, mais c'est la demande du disciple qui instaure le maître en tant que tel. Une liturgie aux significations précises et complexes se déroule ensuite, à travers une série de questions/réponses qui rappellent les dialogues, et même les *brahmodya*, les « concours de paroles » des poètes védiques. Mais le plus étonnant, dans la dernière partie du texte, est la description du guru comme étant « enceint » de son disciple :

Le maître devient enceint
lorsqu'il pose la main droite sur son disciple
et ce dernier naît trois jours plus tard,
en tant que brahmane, avec la prière solaire¹.

Si la cérémonie n'est pas conforme à la norme, on dit : « Vraiment ce maître a engendré de travers. » Plus loin, on explique que le « disciple devient un embryon lorsqu'il reçoit l'initiation » et on justifie ainsi la période d'abstinence sexuelle imposée à l'initiateur marié : « Je ne veux pas engendrer un brahmane au moyen d'une semence répandue comme par hasard. » Autrement dit, on ne peut faire deux choses à la fois : engendrer physiquement par une extériorisation de son énergie, et engendrer spirituellement par une concentration ascétique de cette même énergie de vie. « Car les êtres en ce monde sont de deux sortes : les uns divins, les autres humains ; et si ces derniers sont bien issus d'un engendrement sexuel, les autres naissent de la bouche du prêtre. » Précisons : tout être est mortel, mais certains peuvent recevoir l'immortalité.

La bouche, c'est le lieu où s'articule la fameuse prière solaire, une strophe du *Ṛg Veda* appelée *Sāvitrī*, de Savitar, le Soleil²,

1. *Śathapattha Brāhmaṇa*, XI, 5, 4, trad. Jean VARENNE, in *Mythes et légendes extraits des Brāhmaṇa*, op. cit., p. 72-76.

2. *Ṛg Veda*, III, 62, 10 : « Puissions-nous recevoir cette merveilleuse lumière du dieu Savitar ! et lui, qu'il stimule nos pensées ! »

considérée comme un très haut *mantra* ; mais c'est, plus largement, le lieu de l'émission du souffle qui va passer dans l'oreille du disciple, « l'ensemencant » à la deuxième existence, celle qui ne finira pas avec la mort. Il faudrait s'attarder beaucoup plus longuement sur le symbolisme d'un tel texte, qui se rattache aux conceptions fondamentales de la période védique et qui marque la force de la croyance en l'efficacité du rite. Par la suite, les sages upanishadiques et leurs successeurs vont détacher cet archétype de son enracinement de caste – il s'agit ici de l'initiation qui sanctionne le passage à l'âge adulte chez les « deux-fois-nés » – pour mettre au premier plan les valeurs de transformation spirituelle : c'est une perspective différente, mais profondément féconde pour la vitalité intérieure de l'hindouisme.

Le maître lui-même tient son autorité d'une chaîne qui le relie à l'originel. Les auteurs de traités se situent dans la même perspective, lorsqu'ils commencent par énumérer une généalogie qui authentifie l'enseignement qu'ils dispensent. Ainsi la *Muṇḍaka Upaniṣad* débute par une scène typique dans laquelle un « maître de maison », un homme marié dans le deuxième âge de la vie, choisit un guru capable de lui dispenser la métaconnaissance, celle du Soi :

OM. Brahman prit forme le premier parmi les dieux. Auteur de l'univers, gardien du monde, il exposa à Atharva, son fils aîné, la science du *brahman*, fondement de toutes les sciences... Atharva jadis la transmet à Aṅgira, qui l'exposa à Bhāradvāja Satyavāha, et Bhāradvāja Satyavāha à Aṅgira... Śaunaka, grand maître de maison, s'étant approché d'Aṅgira selon les règles, l'interrogea : « Qu'est-ce donc, vénérable, qui, une fois connu, fait connaître tout ce qui existe¹ ? »

Plus d'un millénaire après, on retrouve ce même schéma dans les traités tantriques ; ainsi, lorsque Svātmārāma commence la *Haṭha Yoga Pradīpikā* pour le soulagement de la souffrance des êtres plongés dans « l'âge sombre », il énumère sa chaîne : commençant

1. *Muṇḍaka Upaniṣad* I, 2, 1.

par se « prosterner devant le maître originel, Śrī Ādinātha », c'est-à-dire Śiva, dieu du Yoga, il mentionne trente noms « et tant d'autres Mahāsiddha, ayant par la puissance du Haṭha-Yoga, brisé la fêrle de la Mort¹. »

L'expertise du maître n'est pas de l'ordre d'un savoir, mais d'une expérience psychospirituelle ; sa pédagogie s'enracine dans sa propre mutation, dans les conflits qu'il a lui-même connus et dans les réponses à la fois empiriques ou personnelles et collectives ou traditionnelles, qu'il a su y apporter. « C'est l'ordre du témoin, non celui du docteur². » Il n'est pas forcément le tenant ou le garant des normes ; ainsi les milieux de renonçants ou les tantriques pratiquent souvent des comportements déconcertants pour la morale de caste, non qu'ils s'estiment eux-mêmes au-dessus des lois en tant qu'individus, mais parce que les chemins de la libération dont ils témoignent et sur lesquels ils entraînent leurs disciples exigent un déconditionnement des catégories socioreligieuses. Intérieurement, ils ne s'éloignent d'ailleurs pas tellement des archétypes upanishadiques ; dans le célèbre dialogue de la *Chāndogya Upaniṣad* entre Uddālaka Āruṇi et son fils Śvetaketu qui revient tout fier de ses douze années d'éducation brahmanique, il y a déjà une « pédagogie du retournement » qui consiste à faire table rase de l'acquis intellectuel et rituel.

Le temps cyclique

Le premier livre du *Mahābhārata*, l'une des deux grandes épopées indiennes qui manifestent pleinement le passage à l'hindouisme, fait remonter les causes de la guerre qu'il va décrire à des événements fort anciens, qui ont pour théâtre un âge d'or, caractérisé par l'alliance faste du sacré (*brahman*) et du pouvoir (*ṛṣatra*) :

1. *Haṭha-Yoga Pradīpikā*, 1 à 9, traduction, introduction et notes Tara MICHAEL, Paris, Fayard, 1974, p. 79-84.

2. Claude GEFFRE, in Michel MESLIN et al., *Maître et disciples dans les traditions religieuses*, Paris, Cerf, 1990, p. 222.

Voici le secret des dieux tel qu'il m'a été révélé [...] Le monde se trouvant privé de *kṣatriya* par le descendant de Bhṛgu¹, les femmes *kṣatriya* vinrent trouver des brahmanes pour en avoir des fils... Cette gent royale, née ainsi de brahmanes ascètes et de femmes *kṣatriya*, grandit dans le *dharma* et fut dotée de longue vie. Les quatre *varṇa*² avec les brahmanes au sommet en bénéficièrent... Tous les hommes étaient libres de soucis et de maladies... Tandis que les *kṣatriya* observaient ainsi le *dharma*, Indra aux mille yeux et aux cent sacrifices protégeait les créatures en leur envoyant de douces pluies à l'endroit et en temps voulus. Aucun enfant ne mourait, aucun homme ne connaissait la femme avant d'avoir atteint l'âge adulte³. Ainsi la terre limitée par les océans était pleine de créatures douées de longévité. Les *kṣatriya* offraient de grands sacrifices aux honoraires rituels abondants et les brahmanes récitaient les Veda avec leurs annexes et les Upaniṣad. Les brahmanes ne faisaient pas commerce de leur science et ils ne faisaient pas entendre les sons des Veda à proximité des *śūdra*⁴. Les *vaiśya* faisaient cultiver la terre à l'aide des bovins, mais ils n'attelaient pas [eux-mêmes] les bœufs au joug et ils ne permettaient pas qu'ils soient maigres. Les hommes ne trayaient pas [les vaches] qui nourrissaient leur veau. Les marchands ne vendaient pas leurs marchandises en se servant de fausses mesures. Bref, les hommes ne faisaient que des actes conformes au *dharma*, observant scrupuleusement le *dharma* et lui étant entièrement dévoués. Tous les *varṇa* se satisfaisaient de leurs activités spécifiques, si bien que le *dharma* ne subissait aucune diminution⁵.

1. « Feu craquant », acolyte du dieu Agni ; à eux deux, ils représentent l'union du *brahman* et du *kṣatra*, c'est-à-dire l'essence des deux premières castes, dont l'alliance, comme nous le voyons dans ce texte et dans l'ensemble de l'épopée, est toujours bénéfique.

2. Les quatre *varṇa* sont les quatre classes, dont l'ensemble hiérarchisé forme la société *arya* idéale, celle qui incarne la loi cosmique sur la terre ; voir *infra*, chap. III.

3. C'est-à-dire avant d'avoir atteint le deuxième âge de la vie, celui où, après avoir assimilé les savoirs sacrés en servant un maître et reçu l'initiation qui le fait « deux-fois-né », le jeune brahmane ou *kṣatriya* peut devenir un *gṛhastha*, un « maître de maison » en se mariant ; nous nous trouvons toujours dans un modèle idéal, voir là encore chap. III, p. 161 et suiv.

4. Par la suite, on reproche aux *kṣatriya*, particulièrement aux rois, de ne pas pouvoir assez généreusement aux dépenses du sacrifice, et aux brahmanes de devenir ignorants, et de ne plus connaître par cœur le texte de la Révélation, de devenir vénaux et de semer le son des paroles sacrées à tout vent, de telle manière qu'il puisse être capté par des oreilles considérées comme « impures » ; les « annexes » du Veda sont les « sciences annexes », au nombre de six.

5. *Mahābhārata* I, 64-65, trad. J.-M. PETERFALVI, Paris, Flammarion, 1985, p. 49-50.

Cette idée que les premiers temps du cosmos sont comparables à un âge d'or est, sans conteste, commune à bien des sociétés ; elle symbolise le rêve d'une humanité idéale, vivant en communication avec des dieux qui sont proches, tandis que les hommes d'aujourd'hui n'en sont que les lointains héritiers dégradés et presque coupés du divin. Ainsi, dans la Bible, donne-t-on aux Patriarches une longévité et une progéniture fabuleuses.

Des versions très différentes de cette nostalgie des origines courent à travers les cultures, avec plus ou moins d'insistance. Mais les modèles sociaux d'origine indo-européenne partagent une même configuration de l'histoire universelle : il n'y a qu'à comparer les documents grecs aux documents hindous pour voir apparaître une même croyance en un temps cyclique, dont chaque cycle se déploie selon quatre âges. Chez Hésiode, la race d'or, la race d'argent, la race de bronze et la race de fer se succèdent dans un ordre chronologique et un ordre des valeurs, la durée se raccourcissant et la vertu se dégradant à mesure. Même si on décèle chez Hésiode une manière d'aborder le temps et le problème de la destinée humaine qui est purement grecque, et si le parallèle avec l'Inde, de ce fait, n'est pas entièrement satisfaisant¹, le relais de la pensée grecque nous permet de mieux entrer dans la pensée indienne.

Une première constatation, étonnante, est que, pour les hindous, le cosmos est éternel ; il n'a jamais eu ni commencement ni fin. Pourtant n'avons-nous pas vu les dieux créer le monde, d'après les hymnes védiques ? Or les théologiens ultérieurs se veulent parfaitement fidèles à la révélation. Dès lors comment concilier cette contradiction : il y a à la fois création, puisque les hommes de connaissance décrivent les différentes actions divines propres à faire que quelque chose existe plutôt que rien ; et non-création, puisque l'univers est éternel ? La conciliation réside dans la notion de périodicité : les cosmogonies décrivent la naissance d'un nouveau cycle du monde, à partir du « germe » d'un monde antérieur.

1. Pour les significations du mythe qui ouvre *Les travaux et les jours*, voir Jean-Pierre VERNANT, « Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale » (*Revue de l'histoire des religions*, 1960, p. 21-54, rééd. in *Mythe et pensée chez les Grecs*, 3^e éd., Paris, La Découverte, 1985).

Dans une construction vertigineuse, les Purāṇa proposeront un modèle sans commencement ni fin, où se succèdent des myriades d'univers découlant les uns des autres. Chacun de ceux-ci dure, d'après les calculs les plus classiques, 4 320 000 ans (on appelle cela un *mahāyuga*) et passe par quatre âges : *krta yuga* (1 728 000 ans), *treta yuga* (1 296 000), *dvāpara yuga* (864 000) et *kali yuga* (432 000)¹. Nous vivons actuellement dans le *kali yuga*, « l'âge sombre », celui des guerres et des conflits intérieurs, que la paix et la sagesse éclairent parcimonieusement ; les êtres y souffrent beaucoup, individuellement et collectivement, parce que le *dhārma* n'est plus respecté, on en a perdu le mode d'emploi, et jusqu'au désir de l'appliquer. Tout cela finira par une apocalypse (*mahāpralaya*, la « grande résorption »), à la suite de laquelle tout ce qui existe se fondra en un mélange indifférencié, et cet état d'inter-monde durera des milliers de millions d'années.

Les dieux eux-mêmes – et ceci est encore plus étonnant pour nous Occidentaux, dont la pensée a été forgée dans le creuset du judéo-christianisme – sont solidaires des univers qu'ils créent et ils disparaissent avec eux. Ainsi y a-t-il déjà eu des millions d'Indra ou d'*avatāra* de Viṣṇu, qui subissent la loi d'un grand Temps oscillant au rythme binaire du déploiement et de la dissolution : « Lorsque tout se résorbe et que l'univers disparaît, les dieux, eux-mêmes transitoires, car ils sont eux aussi des êtres créés, disparaissent également. À la résurgence du monde, ils reparaitront ès qualités : la fonction Brahmā ou la fonction Indra existeront à nouveau, mais elles n'auront plus le même titulaire ; elles seront l'emploi d'autres âmes migrantes². » Car, nous y reviendrons à plusieurs reprises, une telle vision du temps est totalement solidaire de la croyance, qui se développe au même moment, au *samsāra*, à l'écoulement universel qui ramène tous les êtres dans l'existence, selon une logique de rétribution dont les voies de salut proposeront la sortie par une libération définitive. Elle forme le substrat commun de l'hindouisme, du bouddhisme et du jaïnisme.

1. Attention ! *yuga* n'a rien à voir avec *yoga* !

2. Anne-Marie ESNOUL (dir.), *L'hindouisme. Textes et traditions sacrés*, Paris, Fayard-Denoël, 1972, introduction générale, p. 7.

Une nouvelle sensibilité religieuse : la *bhakti*

Cependant, le tableau qu'offre l'hindouisme est le plus complexe, car il vient s'y greffer deux types d'évolution. D'une part, les théologiens vont formaliser religieusement l'idée de cycle, en construisant une triade, la *Trimūrti*, littéralement la « triple forme »¹. Brahmā y représente la genèse de la réalité phénoménale, Viṣṇu la conservation et le déploiement dans la durée, Śiva la destruction et la transformation. Chacun de ces dieux avait déjà une affinité avec la fonction qui lui est désormais dévolue ; ainsi Viṣṇu est plutôt du côté de la protection du *dhārma* – la roue de la loi est l'un de ses symboles privilégiés – et Śiva est plutôt du côté de l'énergie de déconstruction et de changement, ayant pour attribut des armes de mort et le cercle de flammes, métaphore du caractère dévorant de la transmigratio. La *Trimūrti*, en rassemblant ces caractéristiques, qui deviennent relatives l'une à l'autre, permet de représenter mythologiquement la notion abstraite de temps cyclique. Elle offre aussi une refonte et une actualisation du polythéisme par un mouvement intégrateur qui aura son importance surtout dans les milieux savants, mais qui reste, au fond, très fidèle à la pensée fonctionnaliste des Veda : les dieux sont des énergies, des qualités spécifiantes portées par un fonds neutre, *brahman* ou être intemporel.

D'autre part, un processus historique de très vaste ampleur se développe à partir du même moment, c'est-à-dire toujours dans ces quatre siècles qui entourent notre ère : l'apparition des croyances dites « sectaires », parce qu'elles se séparent ou se distinguent du système global sur un certain nombre de points, en particulier celui-ci : cristallisées autour d'un grand dieu – Viṣṇu pour les unes, Śiva pour les autres –, elles définissent un Être suprême au-dessus des autres dieux, un Être indépendant du cosmos, responsable de sa périodicité cyclique et des mondes successifs qu'il enfante, soutient et défait. Ce dieu prend alors en charge active-

1. Qu'il ne faut surtout pas traduire, comme on le fait parfois, par « Trinité », car cette notion chrétienne n'a rien à voir avec la conception hindoue, et cela ne peut qu'aboutir aux plus grandes confusions.