

Langues et littératures de l'Inde

M. Jean FILLIOZAT, membre de l'Institut

(Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), professeur

I. *Nouvelles recherches sur le vishnouisme*

Le vishnouisme est la plus importante des religions de l'Inde après l'ensemble du çivaïsme et des religions apparentées à celui-ci. En matière de théologie les convictions fondamentales sont les mêmes pour les vishnouites et les çivaïtes qui, les uns et les autres, placent au-dessus de tout un Être suprême unique qu'ils définissent semblablement, bien qu'en lui donnant des noms variés. Aussi, nombre de religieux dont sont diverses les divinités personnelles de prédilection, les *iṣṭadevatā*, c'est-à-dire les formes de la Divinité unique auxquelles ils adressent particulièrement leur culte, révèrent-ils indifféremment un certain nombre de textes dont la coloration est principalement vishnouite tels que les textes védiques, le *Mahābhārata* et la *Bhagavadgītā* ou le *Rāmāyaṇa*. Tel est le cas notamment pour les brâhmanes dits *smārta*, c'est-à-dire attachés à la tradition classique, la *Smṛti*, exprimée dans les *Dharmaśāstra*, « Traités de la Disposition idéale des choses ».

Mais il existe aussi un très grand nombre de textes dits sectaires et qui répondent aux préférences dévotionnelles et cultuelles des écoles religieuses, lesquelles, tout en étant fondamentalement en accord dans leur conception du Transcendant inaccessible, sont exclusives en ce qui concerne la forme de la manifestation divine dans le cosmos et à la portée de l'adoration humaine. Les vishnouites sont à cet égard plus stricts que les çivaïtes. Ces derniers admettent Viṣṇu comme un des aspects supérieurs de śiva dans le monde. C'est lui qui, dans la Trimūrti, forme cosmique triple de śiva, représente le maintien de ce monde au cours des cycles successifs où les autres aspects de śiva, Brahman et Rudra, ont pour fonctions respectives de l'organiser à partir du chaos et de le ramener au chaos. Chez les vishnouites, śiva et ses dévôts sont, dans nombre de légendes, surtout des rivaux malheureux de Viṣṇu ou des siens.

Les sources écrites de notre connaissance du vishnouisme, en dehors des sources archéologiques, temples et iconographie, et de témoignages multiples, indiens et étrangers, sont donc des textes universellement acceptés et d'autres propres aux seuls vishnouites de stricte confession. Mais, parmi ces derniers vishnouites, certains ne cessent d'invoquer d'abord les textes védiques, voire la *Pūrvamīmāṃsā* qui s'est vouée à l'investigation de leur valeur efficiente en ce monde, ensuite les grands textes révéérés par tous. D'autres vishnouites ont tourné leur dévotion plus spécialement vers les grands « avatars » de Viṣṇu, Kṛṣṇa ou Rāma, sans toutefois cesser de faire de ces formes divines des manifestations de l'Être suprême.

Les premiers prédominent dans le Sud de la péninsule indienne, les derniers dans le Nord. Dans l'extrême Sud en effet, les images du sanctuaire principal de chaque temple vishnouite sont surtout celles de Viṣṇu en gloire sous divers aspects. En allant vers le Nord, les temples où Kṛṣṇa, Kṛṣṇa et Rādhā, ou Rāma, avec Sītā et Lakṣmaṇa, occupant le sanctuaire central, commencent au Sud de l'Andhra et sont ensuite partout répandus. Ils appartiennent aux sectes médiévales et tardives, mais il ne s'ensuit pas que la dévotion correspondante ne soit pas ancienne. Le culte de Kṛṣṇa est, comme on le sait depuis longtemps, attesté dès la fin du IV^e siècle avant J.-C. par Mégasthène qui voyait en lui un Héraklès indien. Plus clairement encore le culte simultané de Kṛṣṇa (Vāsudeva) et de Saṃkarṣaṇa est maintenant attesté dès 175 environ avant J.-C. par une monnaie d'Agathoklès (Arts As. XXI, 1973, p. 113-121).

On a principalement étudié cette année les textes védiques consacrés à Viṣṇu en tenant compte non seulement de leur signification première telle que les védicants européens l'ont envisagée, mais encore des interprétations principales qui en ont été données par les traditions indiennes, interprétations qui seules, qu'elles aient été légitimes ou non, ont joué un rôle effectif dans les religions historiques.

Viṣṇu est d'ordinaire considéré comme ayant été dans la religion védique un dieu secondaire qui aurait été porté au rang suprême après la période des *Upaniṣad*. Pendant cette période on aurait conçu l'Être suprême sous la forme du Brahman-Ātman, puis on l'aurait ultérieurement identifié à Viṣṇu (ou à śiva chez les çivaïtes) au préjudice de Brahman. Certains ont voulu aussi expliquer la variété des fonctions et exploits attribués à Viṣṇu, par l'hypothèse d'assimilations successives à lui de multiples dieux de peuples divers ou de castes et de tribus locales.

L'opinion que, dans le Veda, Viṣṇu est un dieu de minime importance s'appuie sur une donnée statistique : il est beaucoup plus rarement invoqué qu'Agni, Soma ou Indra. Mais cette opinion est infirmée par la teneur des textes qui se rapportent à lui.

Quant à l'hypothèse de sa nature composite elle dérive surtout des observations faites au XIX^e siècle par Sir Alfred Lyall qui soutenait contre Max Müller que le brahmanisme était une religion missionnaire et faisait valoir que les brâhmanes reconnaissaient des formes de leurs dieux dans ceux des tribus isolées et absorbaient ainsi dans les leurs les divinités de ces peuples. Mais il eût fallu montrer que les brâhmanes étaient disposés à estimer et à adopter, en dépit de tous leurs principes déclarés, des croyances de peuples vivant en marge de leur culture et pour eux pis qu'étrangers. L'analogie parfois invoquée, des Grecs assimilant volontiers à leurs propres dieux ceux des autres peuples, est sans valeur : c'est seulement quand ils croyaient retrouver dans telle divinité étrangère des traits de Jupiter, de Dionysos ou d'Héraklès que les Grecs risquaient l'assimilation. Si les brâhmanes ou des indiens non-brâhmanes ont reconnu dans des dieux tribaux des aspects des leurs c'est parce qu'ils avaient déjà attribué à ces derniers ces mêmes aspects. Il n'est pas vraisemblable qu'ils aient pu adopter des divinités aux traits nouveaux pour eux, afin de former pour eux-mêmes un dieu suprême composite. D'ailleurs nous ne sommes renseignés sur les croyances des groupes vivant à l'écart de la civilisation indienne majeure que par l'observation ethnologique moderne et nous pouvons parfois constater qu'en dépit de leur isolement ces groupes ont emprunté des connaissances et des croyances classiques de cette civilisation, tout en les accommodant à leur manière (cf. *La médecine et la magie des Santals*, J.A. 1935, II, p. 277 et suiv. et *Laghu-prabandhāḥ*, p. 193 et suiv.).

En tout cas, l'idée fondamentale de l'Être unique apparaissant sous des aspects et avec des noms multiples est formellement exprimée dès le *R̥gveda* (I, 164, 46). Elle domine les *Upaniṣad* et toutes les grandes religions de l'Inde : leurs grands dieux nous apparaissent d'emblée multiformes par nature (cf. *Un texte de la religion kaumāra, le TirumurukāRRuppaṭai*, 1973, p. XIV et suiv.). Dans le domaine vishnouite le *Bhāgavatapurāṇa* (texte postérieur au X^e siècle qui fait allusion aux saints vishnouites d'avant cette époque) reprend au sujet de Bhagavant-Viṣṇu la thèse du *R̥gveda* que nous venons d'évoquer (Bh. P. I, 2. 12, V, 18.32).

On s'est donc attaché à revoir en détail les textes, souvent traduits, du *R̥gveda* concernant Viṣṇu en tenant particulièrement compte des interprétations de Bergaigne, de Geldner et de Louis Renou, ainsi que de celles de la tradition indienne elle-même, tradition témoin de l'utilisation historique de ces textes. La méfiance en laquelle est souvent tenu le commentaire de Sāyaṇa parce qu'il a été rédigé seulement au XIV^e siècle, n'est pas toujours légitime car Sāyaṇa s'appuie sur des interprétations déjà védiques qu'il cite. On a ainsi expliqué RV I, 22. 16-21 (avec T.S. 5.2.1.1 et AV. 8.9. 17-19) ; I. 154, 155, 156 ; VI. 69 ; VII. 99, 100 et divers textes afférents

de T.S., A.V., T. Āraṇyaka, etc. On s'est arrêté spécialement à RV. X. 114. 3-5 qui forment le *Trisuparna* invoqué comme autorité par un texte vishnouite *Pāñcarātra*, la *Pārameśvarasamhitā* (Jñānakāṇḍa, I. 14).

Viṣṇu, dans ces textes, apparaît comme ayant franchi les mondes en trois pas, ce qui est son exploit mythologique le plus célèbre. On a écarté, après bien d'autres auteurs, l'hypothèse ancienne d'une identification de Viṣṇu au Soleil pour expliquer les trois pas. On a relevé dans le détail des traits qui lui sont attribués, nombre de préfigurations des actions et des aspects que lui prête la tradition vishnouite classique. Renou avait déjà souligné (*Et. véd. et pān.* XV, p. 36) que les noms en grand nombre évoqués en RV. I. 155.6 préluadaient aux développements post-védiques sur les noms de Viṣṇu. En outre, nous avons nous-mêmes observé notamment que Viṣṇu est qualifié de *gopā* (RV. I. 22.18) et « a dégagé le parc à bestiaux » (*vrajām*, I. 156.4). Il réside sur la montagne (RV. I. 154.2 et 3), c'est « lui seul qui a soutenu la Terre et le Ciel, tous les mondes » (I. 154.4), lui à qui est cher l'espace intermédiaire (interprété comme étant le *brahmaloka*) où « s'enivrent » les hommes unis à lui (I. 154.5). Il est associé à Indra à maintes reprises tandis que dans la mythologie classique il y a rivalité entre eux. Mais, dès le *śatapathabrāhmaṇa* (14.1.1 et suiv.), Viṣṇu, premier des dieux à atteindre la fin du *yajña*, rituel cosmique, en garde le profit pour lui seul et, appuyé sur son arc, défie les dieux. Les termites rongent la corde et l'arc en se détendant coupe la tête de Viṣṇu qui est aussi le *yajña* lui-même. Indra veut empêcher que les Aśvin ne la rétablissent. Il y a donc dès lors conception d'une rivalité entre Indra et Viṣṇu. De plus, le sage Dadhyañc Ātharvaṇa ayant découvert le rite de rétablissement du rituel le révèle après avoir laissé remplacer sa tête par une tête de cheval. Indra coupe cette tête, mais la tête véritable de Dadhyañc est replacée sur son corps (la légende de l'enseignement de D. avec une tête de cheval est déjà dans RV. I. 116.12) et le *yajña* complet, qui est Viṣṇu, est rétabli. Or le vishnouisme classique attribue à un Viṣṇu à tête de cheval, Hayaśiras, la récupération des Veda volés et, surtout, témoigne de la double survivance de l'association et de l'hostilité entre Indra et Viṣṇu. Arjuna, fils d'Indra, est protégé par Kṛṣṇa, avatar de Viṣṇu (liens de Vāsudeva [Kṛṣṇa] et d'Arjuna déjà attestés par Pāṇini, 4.3.98). D'autre part, dans le mythe classique de Govardhana, il y a entre Indra et Kṛṣṇa une lutte se terminant par la réconciliation et la demande d'Indra à Viṣṇu de protéger Arjuna, cette partie de lui-même.

Ailleurs dans la littérature védique (*Maitrāyaṇīsamhitā*, I. 4.14) et les *Brāhmaṇa*, Viṣṇu est directement identifié au *yajña*, comme l'est aussi Prajāpati-Brahman. Sylvain Lévi avait déjà souligné que, dans ces conditions, Viṣṇu et Prajāpati ne faisaient qu'un (*Doctr. du Sacr.*, p. 15). Or ce sont les hymnes védiques qui font l'efficacité du *yajña* et c'est Prajāpati qui, d'après les

Brāhmaṇa, a distribué leurs mètres (*Laghu-prabandhāḥ*, p. 440 et suiv.) tandis que d'après le *R̥gveda* (I. 22.16) c'est Viṣṇu qui a effectué son franchissement cosmique « grâce aux sept institutions [de mètres] ». Le mot *dhāman* que nous rendons par « institutions », avec L. Renou, a été traduit de manières conjecturales diverses (Bergaigne « lois », Geldner « Kräften », Kuiper (*Indol. St. in hon. of N. Brown*, p. 140) « places ». Mais l'*Atharvaveda* confirme qu'il y a bien sept mètres institués (VIII, 9. 17 et 19) et la *Taittirīyas* (5.2.1.1) affirme que « Les dieux, en vérité bouches de Viṣṇu, ont, par les mètres, triomphé sur ces mondes-ci, sans qu'il puisse y avoir diminution de triomphe ».

Viṣṇu a donc dans le Veda une suprématie sur les autres dieux qu'il garde et ne reçoit pas secondairement de sectaires glanant des dieux tribaux pour composer le leur. La destination pratique des hymnes védiques, qui invoquent des dieux aux fonctions diverses dans la nature et dans le rituel, fait qu'il est moins souvent invoqué que beaucoup d'autres ; mais l'*Aitareya-*, *brāhmaṇa* du *R̥gveda*, n'innovait guère en déclarant dès sa première ligne : « Agni, en vérité, est le dernier des dieux, Viṣṇu le suprême » (Ait. br. I. 1). Et s'il est dans la religion classique dieu suprême au-dessus de Prajāpati-Brahman qui est une autre forme de lui-même, c'est en partie que ce dernier, plus spécialement engagé dans la création des êtres de ce monde, était moins disponible que Viṣṇu ou śiva pour servir à représenter l'Être qui transcende ce monde tout en s'y manifestant sous tous les aspects.

On a insisté en outre sur la conception générale du dieu perpétuellement jeune Sanatkumāra, qui est commune au vishnouisme, au çivaïsme, à la religion kaumāra et même au bouddhisme.

Les traits anciens dont beaucoup se retrouvent dans le vishnouisme classique sont réunis très utilement dans J. Gonda, *Aspects of early viṣṇuism* (Utrecht, 1954). La littérature savante tardive du vishnouisme était fondée à se réclamer de l'antiquité védique. Elle a commis des abus (cf. par ex. J.F. *Un texte tamoul de dévotion vishnouïte : le Tiruppāvai d'Āṇṭāl*, Pondichéry, 1972, p. VIII et suiv.). Une affabulation foisonnante a diversifié à l'infini les légendes et les conceptions de détail. Mais la diversité des aspects du dieu n'est pas le produit d'un syncrétisme tardif : elle est déjà affirmée avec son unicité foncière dans la littérature védique.

II. Explication du *Tirumantiram* (suite)

On a continué dans le domaine des études çivaïtes celle du poétique et difficile *Tirumantiram* en parallèle avec les recherches sur le vishnouisme. Les religions des deux plus grands dieux de l'Inde, śiva et Viṣṇu, sont elles-mêmes parallèles et, dans leur objet final et même dans des techniques rituelles majeures, tout à fait équivalentes.

On a expliqué cette année les neuf premières séries de stances du Deuxième Livre dont les titres sont les suivants.

- II. 1. Akattiyam. — A propos de l'étoile Canopus.
2. Pativaliyil vīraṭṭam eṭṭu. — Les huit « sites héroïques » où [s'est manifestée] la puissance du Protecteur (śiva).
3. Iliṅkapurāṇam. — [Histoires tirées du] Liṅgapurāṇa.
4. TakkaN vēḷvi. — Sacrifice de Dakṣa.
5. Piraḷayam. — Dissolution du cosmos.
6. CakkarappēRu. — L'obtention du disque.
7. Elumpum kapālamum. — Le squelette et la calotte crânienne.
8. Aṭimutiṭēṭal. — La recherche du pied et de la tête (de la colonne infinie apparue à Brahman et Viṣṇu et en laquelle se révèle à eux śiva).
9. Carvacirusti. — L'émission de toutes choses. Ou Pataittal. — La création.

Ces textes procèdent par allusions à des légendes par ailleurs connues et souvent illustrées dans l'iconographie, telles celles qui sont narrées en divers lieux saints du pays tamoul ou dans le *Liṅgapurāṇa*. Mais ils ne se contentent pas de les évoquer. Ils en tirent un enseignement sur la nature divine et en dégagent un symbolisme, soit en exposant directement celui-ci, soit en utilisant des expressions à double, voire triple entente.

Par exemple 342 résume la nature divine présente en toutes choses et dans le cœur du dévôt et agissant dans le monde par une triple bienveillance exprimée en un seul mot, *nīrmai* :

« Se trouvant mêlé partout, se dressant dans mon cœur,

Premier des membres [du Veda, la *sikṣa*, enseignement de la phonétique qui d'après la tradition grammaticale sanskrite, est révélée en ce monde par Śiva], lait de la connaissance des précieux Arcanes [le Veda],

Pour combattre dans la bienveillance Jalandhara bouillant [de rage].

Il a fait en cette occasion-là un cercle, l'ayant dessiné de son orteil. »

Il y a là une allusion à la légende de l'attaque de śiva manifesté dans le monde par un personnage, Jalandhara, qu'il avait gratifié de la puissance. Śiva agit alors « dans sa bienveillance » ou « en douceur ». Sous l'apparence d'un brâhmane il demande à J. de soulever un disque de terre dont il délimite le tracé et le disque soulevé écrase l'ingrat agressif. Śiva agit là non seulement en douceur mais surtout en vertu de sa bienveillance. Il avait montré une première fois celle-ci en dotant J. de la puissance quand il l'avait adoré. Par bienveillance pour les dieux que J. menaçait aussi il a agi

et enfin c'est encore par bienveillance qu'en provoquant la mort du forcené il lui assurait le salut (J. est en effet après sa mort entré dans le *liṅga*, symbole de Śiva).

Le thème de la compassion (*arul*) ou de la grâce du Seigneur est essentiel dans la théologie et la cosmologie du Śaivasiddhānta qu'illustre le *Tirumantiram* et, d'ailleurs, il est commun à toutes les religions indiennes de dévotion (*bhakti*). Ici (par ex. 400) c'est par l'octroi (*aḷittal*) de cette grâce que Śiva fait paraître les cinq éléments constitutifs du monde (espace, vent, feu, eau et terre). Pour les âmes qui, en fait, se croient séparées de Dieu, c'est en effet seulement dans le monde qu'elles peuvent accéder par la grâce divine à la connaissance libératrice qui les rapprochera de Lui. En outre, même quand, dans ses exploits légendaires, Śiva agit avec colère (441, etc.), c'est contre l'inconnaissance, ses malheurs et ses causes qu'il sévit. Sa violence apparente est alors une action bénéfique. Elle n'est pas contraire au principe général de l'*ahimsā* car ce mot, souvent traduit par « non violence », désigne plus exactement l'attitude qui ne nuit pas. L'*ahimsā* n'implique pas fondamentalement la passivité comme on le croit depuis la résistance passive de Gandhi. L'homme qui a fait le vœu de ne pas tuer, se laissera égorger. Mais les dieux, régents du monde, mettent un terme à la nocivité des méchants par bienveillance pour les bons et par bienveillance même pour les méchants dont ils arrêtent l'action mauvaise et qu'ils sauvent par leur combat. Ils sont violents non pour nuire mais pour sauver.

D'ailleurs, dans le *Tirumantiram*, les violences légendaires de Śiva sont symboliques. Par exemple on a en 343 :

« Le Primordial antique au rouge chignon orné d'eau (parce que le Gange coule de sa tête)

A détruit la Triple Cité », diront les idiots.

Ce qu'est la Triple Cité c'est l'effet des trois impuretés.

Ceux qui se sont apaisés après avoir tiré [de l'arc] sur cette cité-là, auront la Connaissance ».

Le symbolisme dans le poème ne porte pas seulement sur la morale. Il vise à la fois le cosmos, l'être humain et les pratiques bénéfiques. Nombre de stances évoquent symboliquement les techniques du yoga fondées sur la reconnaissance dans le corps humain des manifestations et énergies cosmiques les plus hautes qui peuvent ainsi être mises en jeu dans le microcosme humain.

La symbolisation dans le *liṅga* triparti de la triple forme (*trimūrti*) que prend dans le monde la manifestation du Śiva suprême, bien qu'elle soit banale (la partie inférieure de section carrée représente Brahman, la moyenne,

octogonale, Viṣṇu-Nārāyaṇa et la supérieure, cylindrique, Rudra-Śiva) est formulée d'une manière remarquable dans 391 :

« Lui, La Cause, lui qui se trouve partout, s'y étant uni affectueusement (Rudra-Śiva). Lui qui, se trouvant être le corps médian où réside Nārāyaṇa, S'attache à observer, Celui aux Quatre visages (Brahman) qui se livre à l'affection, Étant devenu le Veda, étant devenu le monde, s'est fait plein de tendresse. »

Ce texte professe non seulement que c'est bien l'unique śiva qui est dans le liṅga triparti et dans le monde sous trois formes divines, mais encore il fait allusion aux quatre dispositions affectueuses de Brahman (bienveillance générale, compassion, joie à l'égard des bons et imperturbabilité à l'égard des méchants). Surtout il précise qu'en tant que Viṣṇu-Nārāyaṇa il s'attache à « observer ». Or l'évocation de l'être qui contemple le monde sans se laisser tenter par ses séductions remonte à Ṛgveda I. 164.20 et X. 114.4 (dans le Trisuparṇa adopté par la tradition vishnouite, voir ci-dessus, *Recherches nouvelles sur le vishnouisme*). Elle est célèbre dans toute la littérature védique (*AV.* IX. 9.20 ; *Muṇḍakop.* III. 1 ; *śvetāsvatarop.* IV. 6-7) et elle est reprise dans le *Bhāgavatapurāṇa* vishnouite (XI. II. 6-7 et 12.22).

Les allusions et même les précisions relatives aux doctrines théologiques et cosmologiques de l'auteur correspondent, même par la terminologie sanskrite employée, aux enseignements des *Āgama* çivaïtes et à ceux des auteurs qui les suivent (par ex. voir Hélène Brunner. *Somaśambhupaddhati*, Pondichéry, 1963 et 1968), mais les *Āgama* ne sont pas tous d'accord entre eux sur tous les points. La détermination d'une conformité éventuelle du *Tirumantiram* avec l'un d'eux n'est pas encore possible dans l'état de leur dépouillement et de celui du *Tirumantiram* lui-même. Mais on a pu préciser certaines positions de ce dernier texte. Śiva est unique et la śakti également (384, 386, 396). Toutefois il existe des aspects différents de la śakti : *illatu catti*, l'énergie-illusion, la Māyā (383), et *cārvattuccatti*, l'énergie de désir, l'Ichhāśakti (384). Il y a, sinon constamment du moins nettement parfois (par ex. 401), distinction entre *CivaN*, masculin, qui est le dieu manifesté dans le monde et *Catācivam*, neutre, qui correspond au Sadāśiva « Constamment propice » suprême de la tradition âgamique sanskrite. La distinction rappelle celle du Brahman neutre et du Brahman masculin dans la littérature du vedānta.

PUBLICATIONS

Jean FILLIOZAT, *Laghu-prabandhāḥ. Choix d'articles d'indologie* (Leiden, E. J. Brill, 1974, in-8°, XXV et 508 pages, portrait, 1 planche).

— *Pour le Collège de France. L'Asie orientale* (dans *Revue des deux mondes*, mai 1974, p. 351-359).

— *Pāṇḍaraṅga-Pāṇḍuraṅga* (dans *The Journal of Oriental Research*, vol. XXXIV-XXXV, Madras, 1973, p. 31-32, 1 pl.).

— *Rapport général sur l'activité de l'Ecole française d'Extrême-Orient en 1972-73* (*Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, juillet-octobre 1973, Paris, janvier 1974, p. 373-379).

FONCTIONS ET MISSIONS

Direction de l'Ecole française d'Extrême-Orient et de l'Institut français d'indologie.

Mission en Inde, Indonésie et Srilanka, juillet-novembre 1973.