

II. Le courant affectif à l'intérieur du brahmanisme ancien

A.-M. Esnoul

Citer ce document / Cite this document :

Esnoul A.-M. II. Le courant affectif à l'intérieur du brahmanisme ancien. In: Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient. Tome 48 N°1, 1956. pp. 141-207;

doi : <https://doi.org/10.3406/befeo.1956.1287>

https://www.persee.fr/doc/befeo_0336-1519_1956_num_48_1_1287

Fichier pdf généré le 08/02/2019

LE COURANT AFFECTIF A L'INTÉRIEUR DU BRAHMANISME ANCIEN

par

A.-M. ESNOUL

Attachée au Centre national de la Recherche Scientifique

INTRODUCTION

Les plus anciens textes connus de la littérature indienne, les Veda, quoique hymnes essentiellement religieux et représentant à travers des siècles de pensée indienne la « Révélation », nous maintiennent généralement dans un climat mi-symbolique, mi-magique où l'affectivité n'a point de part.

Plus tard, à l'époque des *darsāna*, c'est-à-dire des « points de vue » pris sous différents angles d'une unique réalité, le côté intellectuel d'une part et, d'autre part, la grande vague de mystique unitive qu'on trouve en fondement au vedānta empêchent parfois de discerner, si l'on n'y prête pas une attention suffisante, un courant parfois ténu mais qui se poursuit avec continuité dans la pensée religieuse de l'Inde.

Ce courant, bien que multiforme, a pris surtout le nom de *bhakti*; on en trouve trace dans le bouddhisme comme dans le brahmanisme, mais c'est ce qu'il représente à l'intérieur du brahmanisme que nous allons ici tenter de définir.

La *bhakti*, culte de dévotion, n'est apparue, dans la littérature indienne, sous sa forme et sous son nom actuels, que vers le III^e ou II^e siècle av. J.-C. Parmi les systèmes brahmaniques orthodoxes, où l'intelligence et la dextérité de l'esprit tenaient le premier rang, elle fait, évidemment, assez pâle figure et l'on serait tenté de n'y voir qu'une forme bâtarde de philosophie et de religion. Mais cette forme, si inférieure soit-elle intellectuellement parlant, traduit une attitude permanente de l'esprit humain : un besoin pour le fidèle de se rattacher par la foi et la dévotion à une réalité absolue qui le dépasse et en même temps, s'intéresse à lui. *Bhakti* désigne donc dans l'Inde, cette attitude, qui exprime de façon précise l'essence de toute mystique.

Le domaine de la *bhakti* se révèle comme très étendu et son étude comme très complexe. Dans le seul brahmanisme elle a revêtu tant de formes différentes, elle s'est manifestée à des époques et dans des conditions si diverses qu'on ne peut songer à épuiser le sujet. Pour en acquérir une connaissance un peu claire il conviendra d'en étudier d'abord les traits généraux, puis son évolution de la secte des *Bhāgavata*, dont la *Bhagavad-Gītā* est la principale autorité, si l'on met à part les sectes beaucoup plus récentes qui sont apparues dans l'Inde jusqu'au XVII^e siècle. Il eût pu paraître légitime d'aborder directement cette évolution et de n'exposer

les traits communs de la bhakti qu'en fonction de ses diverses manifestations à travers le temps et l'espace; mais, outre que l'attitude exprimée par ce terme se rencontre parfois sans que le mot soit énoncé et que, par conséquent, ces cas particuliers ne peuvent être rattachés à la bhakti que si l'on sait déjà en quoi consiste cette sorte de dévotion personnelle, de plus il est peut-être plus aisé de définir les variantes d'une telle attitude par les points mêmes où elles se rapprochent ou s'écartent de la norme.

Après le xvii^e siècle, les cultes de bhakti ont continué de prospérer, mais les textes principaux précèdent cette période et depuis l'on n'a guère fait que répéter les enseignements des siècles antérieurs. C'est pourquoi nous nous arrêterons aux formes revêtues à cette époque par ces cultes de bhakti chez les Bengalais et chez les Marathes.

TRAITS GÉNÉRAUX DE LA BHAKTI

1. *Rapports du fidèle et de la divinité exprimés par l'étymologie même du mot bhakti*

Bhagavat⁽¹⁾ « celui qu'on adore » et *bhakti* « sentiment à l'égard du Bhagavat » sont deux mots dérivés d'une même racine *BHAJ* qui a fini par signifier « adorer » mais dont le premier sens est « distribuer » et « partager », sens qui était le plus usuel lors de la formation du concept de *bhakti*.

Dès le Veda, *bhaga* « la part » signifie également « le bonheur », en tant que celui-ci est une « part » reçue ; *Bhagavat* est celui qui possède une part, vraisemblablement la part principale, c'est-à-dire le bonheur suprême, car le bonheur, pour la pensée indienne de cette époque est, essentiellement, une possession. Bénéficiaire et bienheureux on en vient à considérer le Bhagavat comme faisant participer ses fidèles à ce bien qu'il a lui-même reçu ; ceux qui sont dévoués sont désignés sous le nom de *bhakta*, ce terme traduisant les deux sens du mot « partagé » tels que nous les trouvons en français où il s'applique à la fois à l'objet divisé (gâteau partagé) et à celui qui en bénéficie (être bien ou mal partagé). Ces deux sens, en évoluant, conduisent à la même notion. « Partagé » au deuxième sens est voisin de « favorisé » ; de là on passe aisément à l'idée de « dévoué », la reconnaissance du bénéficiaire semblant naturellement acquise au bienfaiteur et cela d'autant plus que l'idée de bonheur, nous l'avons vu, est très anciennement jointe à celle de « part » (reçue) qu'implique le mot *bhaga*. Quant à l'autre sens de « partagé », « donné en partage », il conduit aussi sans difficulté à la notion de dévouement. « Être partagé » au Seigneur c'est *ipso facto* être son fidèle.

En ce qui concerne le *Bhagavat*, le passage du sens de « celui qui possède une (bonne) part » à « celui qui la distribue » semble assez anciennement attesté. Dès le Rgveda on implore Śavitṛ en ces termes : *bhagabhaktasya te vāyam ud asema tavāvasā mūrdhānaṃ rāya ārebhe* « avec l'aide de toi qui possèdes le bonheur (la part) en partage, puissions-nous atteindre le sommet de la richesse ».

La *bhakti*, mot d'action abstrait caractérisé par la finale *ti*, se présente comme le fait même de cette distribution, c'est-à-dire de la participation de l'homme non seulement aux dons de la divinité, mais à la divinité même, position qui ne semble guère possible qu'envers un Dieu personnel, avec lequel le fidèle ne se confond pas : on ne peut participer qu'à ce qui existe en dehors de soi. Il faut noter que cette participation résulte d'une générosité de Dieu, non du fait que l'homme se perd dans l'essence divine comme le répètent les Upaniṣad où l'homme peut seulement se connaître comme une parcelle de la divinité. Une telle connaissance n'est et ne peut être génératrice d'aucun sentiment envers cette divinité, d'aucune

(1) L'homogénéité des formes voudrait que l'on dise « Bhagavant » comme on dit *yogin* et *ātman*, formes fortes des thèmes. Mais l'usage le plus répandu étant d'écrire « Bhagavat », c'est à cet usage que ce texte se conforme puisqu'aussi bien on n'est pas arrivé à rationaliser l'orthographe des termes sanskrits à l'intérieur d'un contexte français.

aspiration vers elle. Elle peut assurer la sérénité de l'esprit, mais elle laisse inemployées les possibilités affectives de l'être humain. Au contraire, l'attitude fidéiste et déiste relie le fidèle à son Maître par des attaches de gratitude et d'affection. Pour qu'une philosophie devienne une religion accessible à la foule, elle doit être autre chose qu'une simple spéculation métaphysique, intelligible seulement à un nombre restreint d'initiés; il faut y introduire soit le culte extérieur, soit le sentiment, soit les deux.

II. Bhakti définie par opposition au culte védique et au culte brahmanique primitif

Le fait que nous ne trouvons pas la bhakti, au sens classique, dans les textes védiques ne signifie pas, pour autant, que ce soit là un phénomène apparu tout à coup, sans lien avec l'évolution normale de la pensée indienne. En réalité, on trouve dès le Veda une terminologie et des idées que les textes de bhakti ont, par la suite, reprises et abondamment utilisées. Nous avons déjà vu que la générosité divine qui fait participer l'« homme à la 'part' des dieux », le rapport de *bhaga* et de *bhakta*, est une notion familière à date très ancienne. Le R̥gveda connaît déjà le terme *trātr* (le Sauveur) et emploie le composé *devabhakta* que Bergaigne traduit par « dévolu par les dieux » (IV, 1, 10).

Toutefois, le védisme et le premier brahmanisme avaient donné l'exemple de religions presque entièrement fondées sur le rite; tout, ou presque tout l'essentiel, s'était réduit à l'accomplissement de pratiques si minutieusement réglementées que la moindre erreur dans les paroles du sacrifice ôtait toute valeur à celui-ci. L'acte religieux consistait en un ensemble de gestes et de formules magiques. Le sacrifice n'était pas tant une preuve de soumission aux dieux qu'un moyen, presque, de leur faire violence. Ces dieux, d'ailleurs, par leur nombre même, ne pouvaient prétendre à la toute puissance. Sans doute, leur nombre n'excluait pas leur pouvoir; chacun d'entre eux pouvait accorder des grâces, de chacun d'entre eux on pouvait en implorer, et c'est même là un des aspects les plus frappants de la religion indienne, dès l'époque védique, que ce kathénothéisme qui attribue successivement à tous les dieux les attributs suprêmes.

Sans doute, aussi, quoique l'on soit frappé surtout dans les textes upanişadiques par l'impersonnalité dévolue à l'Absolu, constate-t-on dans les Veda et les upanişad que chacun des dieux, peut, à l'occasion, manifester de la bienveillance et même de la sollicitude à l'égard des hommes. Ainsi, Brahman, sous sa forme personnelle est censé avoir révélé le suprême secret à Prajāpati dans la Chāndogya Upanişad; Prajāpati, à son tour, le transmet à Manu qui le livre aux hommes : « Tel est l'enseignement que Brahmā donna à Prajāpati, Prajāpati à Manu, Manu aux hommes » (*Taddhaitad Brahmā Prajāpatya wāca, Prajāpatir Manave, Manuh prajābhyaḥ. CH. U., VIII, 15, 1*).

Néanmoins cette sollicitude fortuite du dieu, cette reconnaissance ou cette imploration du fidèle possèdent des caractères différents de ceux qui se manifesteront dans la bhakti telle qu'elle se développera par la suite. La ferveur du dévôt sera plus grande lorsqu'elle se cristallisera en faveur d'un seul être au lieu de s'adresser successivement à une pluralité de dieux comme dans le Veda. D'autre part, lorsqu'ensuite avec les upanişad, l'Absolu, l'Unique représenté par Brahman, l'Impersonnel, tend à se substituer à la multiplicité du panthéon védique, il s'agit là d'une notion trop abstraite pour être vraiment populaire.

Le sacrifice brahmanique exigeait pourtant, il est vrai, autre chose que l'exactitude rituelle du prêtre qui l'offrait. Il y fallait encore la croyance (*śraddhā*) du fidèle qui en faisait les frais. « Seul le sacrifice qui s'accompagne de science, de foi, de vérité est vraiment efficace » (*Yad eva vidyayā karoti śraddhayopanīśadā tad eva viryavattaram bhavati. CH. U., I, 1, 10*)⁽¹⁾. C'était là le seul aspect spontané du culte; mais cette croyance en l'efficacité du sacrifice était bien différente de la bhakti; celle-ci est plus que la foi, quoiqu'elle la sous-entende (car on ne se « dévoue » qu'à une réalité en laquelle on a confiance), elle est une dévotion édifiée sur la foi.

Et tandis que, d'une part, les observances toujours plus minutieuses amenaient à déifier le sacrifice lui-même et de cette manière obscurcissaient encore l'idée de divinité, que, d'autre part, les spéculations métaphysiques tendaient à devenir de plus en plus subtiles, de plus en plus compliquées, il ne faut pas s'étonner si la soif de participation à l'Infini qui sommeille toujours plus ou moins — quelque forme qu'elle revête — au fond du cœur humain a suscité ces cultes de bhakti qui finirent par se systématiser après avoir été sans doute, tout d'abord simplement dévotion à tel ou tel dieu du panthéon védique tel Prajāpati, Savitr ou quelque autre, voire à des divinités locales dans les milieux où l'influence brahmanique s'était moins profondément infiltrée.

Ces cultes de piété pure, nés de religions populaires, présentent l'avantage sur le ritualisme, où le brahmane, ayant seul droit d'offrir le sacrifice, s'interposait entre le fidèle et la divinité, de permettre un contact direct entre l'homme et Dieu. Ainsi le facteur personnel est-il intégré dans la religion; à ce Dieu qu'il invoque lui-même et dont il attend les faveurs le fidèle peut vouer des sentiments de confiance et d'amour. Il va à la divinité mais il sent qu'en retour celle-ci est toujours prête à l'accueillir. « Entre toutes les créatures je ne fais nulle différence, aucune ne m'est en haine, aucune ne m'est chère; mais ceux qui s'attachent à moi avec dévotion, ceux-là sont en moi et moi en eux » (*samo'ham sarvabhūteṣu na me dveṣyo 'sti na priyaḥ / Ye bhajanti tu māṃ bhaktyā mayi teṣu cāpy / aham //, BH. G., IX, 29*)⁽²⁾.

Il faut encore situer la bhakti relativement à une autre forme indienne de religion : la vénération que comporte la *pūjā*⁽³⁾. La *pūjā*, hommage aux divinités, consistant en offrandes de fleurs, de fruits et de guirlandes n'est probablement pas d'origine exclusivement brahmanique et indo-européenne. Cette sorte de culte, à la portée des plus ignorants mais qui excite la piété par les offrandes et les cérémonies, vise à propitier; peut-être est-il le fait de populations agraires et sédentaires, les sacrifices sanglants, tels certains de ceux que pratiquaient les Aryens, appartenant plutôt à des peuplades nomades ou guerrières. Mais on ne peut, de là, conclure que la *pūjā* soit de provenance anaryenne ou, comme on l'a dit, dravidienne. Quoi qu'il en soit, elle a certainement contribué à un aspect de la dévotion « bhakta », mais elle est encore du domaine du rite et non du sentiment.

A vrai dire, dans l'absolu, ce qui inspire la bhakti n'est guère du sentiment, mais prend l'allure de sentiment pour le fidèle, sentiment qui varie d'ailleurs beaucoup selon la plus grande immanence ou transcendance de la divinité.

(1) Il faut d'ailleurs prendre ces expressions au sens qu'elles ont dans la pensée indienne : la science est la connaissance des actes rituels; la foi, la croyance en leur efficacité; la vérité n'est que l'exactitude rituelle.

(2) L'accent est mis surtout dans la *BH. G.* sur l'effort ascensionnel du fidèle.

(3) *Pūjā* signifie « honneur, hommage, adoration » mais principalement en tant que manifestés; le mot désigne presque exclusivement le culte extérieur.

III. *Fondement philosophique de la bhakti*

La bhakti, à proprement parler, n'est donc qu'un mode du sentiment religieux qui comporte des nuances à l'infini, de la simple confiance à l'amour proprement dit; c'est ce dernier aspect qu'il revêt dans la bhakti classique; ainsi, dans les *Bhakti sūtra*, Nārada la définit « la forme d'un intense amour pour lui » (Bhagavat) [*sā tvāsmiṁ paramapremarupā*, B. S., 2]. Mais ce sentiment, nous l'avons vu déjà, ne peut se développer que sous certaines conditions. Il suppose deux termes : l'Adorable — de quelque nom qu'on le désigne — et l'âme individuelle (*jīva*), deux entités différentes qui tendent à se rejoindre dans une union ou, plus exactement, dans une effusion spirituelle, facilitée d'ailleurs par la propension, courante dans l'Inde, à s'identifier au dieu qu'on adore.

C'est du moins l'acception la plus courante, encore que, lors de l'adoption par l'orthodoxie des cultes de bhakti, on ait parfois tenté de représenter celle-ci simplement comme une connaissance intuitive d'une espèce particulière, en faisant presque ainsi un synonyme de *jñāna* (γνῶσις). C'est sous cet aspect que, en particulier, Śaṅkara l'admet.

Sur la position respective de l'âme individuelle (*jīva*) et de l'Absolu que, en conservant la terminologie des Upaniṣad, nous appellerons, pour l'instant, Brahman, des théories diverses ont été émises. Pour les uns (Kāśyapa, entre autres), l'âme est tout à fait différente de l'Absolu; pour d'autres, au contraire, il n'existe qu'une réalité (Brahma-Sūtra); Śaṅḍilya, auteur d'aphorismes sur la bhakti, dira — et il semble que ce soit là l'attitude qui s'accorde le mieux avec la notion de bhakti telle qu'elle est admise communément — qu'il y a deux réalités, distinctes en ce monde mais de même nature sous l'aspect éternel auquel l'âme individuelle est susceptible de retourner. Une fois émanées du Brahman, les âmes existent éternellement; elles s'unissent à l'Adorable sans se perdre complètement en lui car elles sont alors « pure existence, pure conscience et pure joie ». Et l'aboutissement naturel de la bhakti est identifié par la pensée brahmanique à la délivrance (*mokṣa*) quoique l'optimisme de la participation à Dieu soit, en principe, opposé au pessimisme de l'asservissement par le karman qui avait obsédé de la recherche du salut le brahmanisme orthodoxe comme le bouddhisme. La bhakti se présente dès lors comme la voie la plus sûre pour préserver l'âme individuelle des futures re-naissances. « Non, il n'y a pas pour les Yogin de chemin plus sûr, qui puisse aussi heureusement les conduire à la possession du Brahman que la dévotion qui s'adresse à Bhagavat, l'âme de toutes choses » (*Na yujyāmānayā bhaktyā bhagavatya akhilātmani / sadṛśo 'sti śivaḥ panthā yogināṁ brahmasiddhaye //*, BH. P., III, 25, 19).

Elle assure une *participation définitive* à l'Absolu, dont elle est déjà une *participation temporaire* dès ce monde. Ainsi la bhakti est non seulement un moyen mais, en quelque sorte, une préfiguration du salut. « Ceux qui s'identifient à moi, grâce à cette connaissance, ne renaissent pas, même au renouvellement du kalpa⁽¹⁾, et demeurent sans trouble à l'heure de sa destruction » (*idaṁ jñānaṁ upāsritya mama śaśarmyamāgatāḥ / sarge'pi nopajāyanta pralaye na vyathanti ca //*, BH. G., XIV, 2)⁽²⁾.

(1) Le *Kalpa* est une période du monde, un jour de Brahman; il vaut 1.000 *Yuga* et chaque *Yuga* plusieurs millions d'années.

(2) Cf. aussi *Śvara Gītā*; IV, 25 : *anye ca haraye bhaktā madārādhana-kāriṇāḥ / te 'pi mām prapnuvānty eva nāvartante ca vai punaḥ //* « Et les autres, ceux qui étant les dévots de Hari font acte d'adoration envers moi, ceux-là s'unissent à moi et ne reviennent plus en ce monde ».

Si les âmes individuelles sont émises par Dieu, le monde, lui aussi, en est une émanation. Le Brahman, auquel on identifie Bhagavat est à la fois immanent et transcendant au monde, source de tout ce qu'il y a de meilleur en tout. « Je suis la splendeur de ce qui brille, le rayonnement de ce qui rayonne, je suis la victoire, la certitude, je suis la vertu des gens vertueux » (*dy-itaṃ chalayatīm asmi tejas tejāsvinām aham / jayo 'smi vyavasāyo 'smi sattvaṃ sattvavatām aham //*, BH. G., X, 36). « Je suis la source de tout; de moi tout procède; c'est dans cette conviction que s'attachent à moi les sages à la pensée profonde » (*ahaṃ sarvasya prabhavo mattaḥ sarvaṃ pravartate / iti mattvī bhajante māṃ buddhā bhāvasamanvitāḥ //*, BH. G., X, 8)⁽¹⁾. D'où la nécessité pour l'âme individuelle de se tourner vers cette unique réalité de toutes choses, vers cette divinité dont elle procède. « Oui, le devoir suprême des hommes est celui d'où naît la dévotion pour Adhokṣaja (Viṣṇu), une dévotion désintéressée que rien n'arrête et qui donne à l'âme un calme parfait » (*sa vai paṃsāṃ paro dharmo yato bhaktir adhokṣaje / ahaitukyapratihatī yayātmā suprasidati //*, BH. P., I, 11, 6)⁽²⁾.

Ce calme parfait, cette sérénité lui vient d'autant mieux que l'Absolu auquel elle s'adresse n'est plus passif comme l'Impersonnel du brahmanisme primitif, mais qu'il répond au désir qu'aura de lui le fidèle⁽³⁾ et même le devancera.

L'attitude d'égalité du Dieu à l'égard de tous ses fidèles est quelque chose de neuf dans la pensée brahmanique : toute la société, en effet, s'édifie en ces strates multiples que sont les castes, parmi lesquelles seules les plus élevées avaient le droit de recevoir l'initiation aux textes sacrés. Il faut noter, néanmoins, que les cultes de bhakti ne répudient pas le système des castes; l'ordre social, tel qu'il est donné, leur apparaît une nécessité, ils mettent l'accent sur le *sva-dharma*, le devoir propre à chaque caste, mais ils s'efforcent, en même temps de transcender la caste, d'élargir ce système fermé, d'ouvrir à tous le culte de l'Adorable. Ceci est, d'ailleurs, un processus naturel à toute religion qui est celle d'un Dieu d'amour et de bienveillance : elle tend à l'universalité, à être un culte ouvert et non un culte fermé; c'est ce qui parallèlement s'est passé dans le bouddhisme, c'est aussi la tendance du christianisme. Les basses castes auront donc accès à la bhakti; mais il semble qu'au début ce soit la caste des kṣātrya qui ait marqué le plus d'inclination pour cette nouvelle sorte de culte; peut-être y trouvait-elle un moyen d'échapper à l'autorité des brahmanes par lesquels, dans le système orthodoxe, on était toujours obligé de passer pour offrir les sacrifices rituels.

En fait, des brahmanes tels que les grands docteurs védāntins du Moyen Âge relèveront de la bhakti, eux aussi, et celle-ci sera admise dans la pensée orthodoxe brahmanique; si bien que cette sorte de dévotion s'étendra à travers toute la société indienne.

(1) Cf. aussi BH. G., X, 39 : *yac cāpi sarvasūtānām bijaṃ tad aham arjuna / na tad asti vināyatsyān mayā bhūtam carācaram //* « Le germe de tous les êtres, ô Arjuna, c'est moi; il n'est pas un être animé ou inanimé qui puisse être sans moi ».

(2) Cf. aussi BH. P., I, 11, 25 : *bhējire munayo 'thāgre bhagavantam adhokṣajam / sattvaṃ viśuddham kṣemāya kalpante ye nu tāt iha //* « Aussi, à l'origine, les solitaires adressèrent leur dévotion à Bhagavat Adhokṣaja, qui est pur, qui est la bonté même; et ceux qui, dans ce monde, suivent leurs exemples, assurent leur salut »; et BH. P., III, 114, 45 : *vāsudeve bhagavati sarvajñe pratyagātmani / pareṇa bhaktibhāvena labdhātmā muktābandhena //* « Affranchi des liens du monde et concentrant son âme avec le sentiment d'une dévotion extrême sur Bhagavat, fils de Vasudeva, l'Être qui sait tout et qui est l'essence de l'âme individuelle ».

(3) Cf. *supra*, p. 145 : « Entre toutes les créatures je ne fais aucune différence » (BH. G., IX, 29).

IV. *Le Dieu de la bhakti : son attitude bienveillante*

L'étymologie du mot *bhakti* implique, nous l'avons vu, cette notion particulière de la divinité se rendant participable à ceux qui la cherchent. «A ces hommes constamment recueillis qui s'attachent à moi avec délices, je communique la force d'esprit par laquelle ils s'élèvent à moi» (*tesāṃ satatayuktānāṃ bhajatāṃ pritiṣṭvā / dadāmi buddhīyogam taṃ yena mām upāyanti te //*, BH. G., X, 10). Car le *bhakta* n'est pas seulement le fidèle qui aime Dieu, mais, nous l'avons vu, celui aussi qui est favorisé de Dieu. Bien que le Bhagavat se défende, dans la Bhagavad Gītā de faire acception de personne, il semble bien faire entendre, en certains passages, qu'il se communique à qui bon lui semble : «Au prix d'aucune étude, veda ni sacrifice, d'aucune aumône, d'aucun rite, fût-ce de la plus terrible pénitence, je ne saurais, ô chef des Kuru, être dans le monde des hommes, vu sous cet aspect par personne autre que toi» (*na vedayajñādhyayanair na dānair na ca kriyābhīr na tapobhīr ugraiḥ / evamrūpaḥ śakyo haṃ nṛloke draṣṭum tvadanyena kuru-pravira //*, BH. G., XI, 48)⁽¹⁾.

Se manifester de la sorte, c'est bien se rendre participable : connaître une chose d'une intuition immédiate c'est, en quelque sorte la posséder ; c'est pourquoi les limites entre *jñāna* et *bhakti* n'ont pas toujours été très nettement définies, même dans la *Gītā*. Aussi est-ce par pure bonté que l'Adorable se penche de cette manière vers les fidèles avec une bienveillance qui, non seulement, récompense la dévotion qu'ils ont pour lui, mais même excite en eux cette dévotion salutaire : «Bhagavat dit : je suis l'esclave de mes serviteurs, ô Brahmane, presque autant que si je n'étais pas indépendant ; mon cœur est tout entier à mes serviteurs vertueux parce que j'aime ceux qui me sont dévoués. — Je ne désire pas même pour moi la félicité absolue, si je ne la partage pas avec mes serviteurs vertueux dont je suis le salut suprême» (*Śrībhagavān uvāca : ahaṃ bhaktaparādhīno hy svatantra iva dvija / sādhubhīr grastahṛdayo bhaktair bhaktajanapriyaḥ // nāham ātmānamāsāse madbhaktaiḥ sādhubhīr vinā / śriyaṃ cātyantikīṃ brahman yeṣāṃ gatir ahaṃ parā //*, BH. P., IX, 14, 63-64).

V. *Attitude du bhakta*

a. *Libération du désir.*

Mais comment se manifeste chez le fidèle la dévotion envers l'Adorable ?

Nārada la définit comme un intense amour et il ajoute qu'en atteignant cet amour les hommes deviennent «heureux et satisfaits» (*yaḥ labdhvā pumān siddho bhavaty amṛto bhavati tṛpto bhavati*, BH. S., 4 ; cf. aussi BH. S., 2, cité *supra*, p. 146).

⁽¹⁾ Cf. aussi BH. G., XI, 47 : *mayā prasannena tavārjunedaṃ rūpaṃ param darśitam ātmayogāt / tejomayaṃ vizvam anantam ādyam yan me tvad anyena na dr̥stapūrvam //* «par ma faveur, ô Arjuna, en t'unissant à moi, ma forme suprême t'a été révélée, faite de lumière, totale, infinie, qui n'a été vue auparavant par aucun autre que toi» ; et BH. P., V, III, 9 : *tad yathā bālīśānām svayam ātmanah śreyah paramaviduṣāṃ paramaparama puruṣa prakāśakarunayā svayamaḥimānaṃ cāpavargūkhyam upakalpayiṣyan svayaṃ nāpacita evetaravadihopalakṣitaḥ //* «Dans ta pitié infinie pour des insensés qui ignorent ta félicité suprême, ô toi qui es le premier des Esprits, ne viens-tu pas, afin de leur faire partager ta grandeur qui est la délivrance, de leur apparaître ici comme un simple mortel, de toi-même et sans être appelé?»

L'âme individuelle fixée sur Dieu se complait dans une telle contemplation et, de ce fait, cesse de prêter attention aux objets qui l'entourent; elle cesse de s'inquiéter et même de se réjouir à leur propos, «elle devient transportée, paisible, et satisfaite d'elle-même» (*yaj jñātvā matto bhavati stabdho bhavaty ātmārāmo bhavati*, BH. S., 6), d'une sorte de joie qui est d'ailleurs une pure grâce surajoutée de Dieu, la dévotion se suffisant à elle-même. «Elle est supérieure à l'action, à la connaissance et à la concentration parce qu'elle est sa propre récompense» (*sī tu karma-jñānayogebhyo 'py adhikatarā / phalarāpatvāt /*, BH. S., 25-26)⁽¹⁾.

b. Détachement du fruit des actes.

Le fidèle, à ce moment, cesse d'agir pour un but qui lui soit propre; il n'agit plus que pour plaire au Bhagavat. «Un devoir accompli à ton intention ne périt jamais» (*tava satkriyārtho dharmo 'rpitah karha cid dhriyate na yatra //*, BH. P., III, IX, 13)⁽²⁾.

Il se détache des conséquences, du «fruit» de ses actions et s'efforce de tuer en lui tout désir. «Elle (la dévotion) n'est pas produite par le désir parce qu'elle trouve son expression dans l'inhibition (de tout désir)» (*sī na kāmāyāmānā nirodharupatvāt*, BH. S., 7), détachement de l'esprit et du cœur qui n'empêchera pas, au besoin, les observances rituelles. «Au contraire, inhibition des désirs signifie la consécration de toutes les observances rituelles et prescrites» (*nirodhas tu lokavadavyāpāranyāsaḥ*, BH. S., 8). La bhakti ne dispense pas des coutumes sociales et des lois sacrées, au contraire elle a toujours insisté sur les devoirs propres à la caste et au stade de vie, c'est-à-dire sur le «svadharma», mais ce n'est là qu'une préparation. «L'observation des lois sacrées doit être continuée après l'approfondissement de la foi en Dieu» (*bhavatu niscajadārdhyād ūrdhvaṃ śāstrarakṣaṇam*, BH. S., 12); à condition de les observer avec, au cœur, le seul désir de plaire à l'Adorable. Cet abandon du fruit des actes est de toute importance dans les cultes de bhakti; il en est l'essence même. «Car la connaissance vaut mieux que les pratiques ascétiques; la contemplation l'emporte sur la connaissance, et sur la contemplation, le renoncement au fruit des actes; le renoncement conduit immédiatement à la paix du salut» (*sreyo hi jñānam ābhyāsīj jñānād dhyānaṃ viśiṣyate dhyānāt karmaphalatyaṅgas tyāgāc chāntir anantaram /*, BH. G., XII, 12). «Et le cœur qui a ainsi trouvé le repos, en se vouant au culte du Bhagavat, après avoir rompu les liens qui l'attachaient au monde, arrive à l'intuition de la vérité qui est Bhagavat même» (*evaṃ prasannamanaso bhagavad bhaktyogataḥ / bhagavat tattvavijñātaṃ muktasaṅgasya jñāyāte //*, BH. P., I, II, 20).

C'est cette intuition de la vérité, cette pensée constante de l'Adorable qui est l'union avec Lui. «Livré à la dévotion et au recueillement tu me verras dans ton âme et dans le monde où je suis étendu et tu verras contenu en moi les mondes et les âmes» (*tata ātmani loke ca bhaktiyuktaḥ samāhitaḥ / draṣṭāsi māṃ tataṃ brahman mayi lokāṃs tvam ātmanaḥ //*, BH. P., III, IX, 31).

(1) Cf. aussi *Bhaktiratnāvalī*, I, 13 : *ato vai kavayo nityaṃ bhaktiṃ paramayā mudā / vasudeva bhagavati kurvanty atmāprasādanīm //* «Aussi les poètes pratiquent-ils une dévotion constante à Vasudeva avec une joie extrême qui donne à l'esprit paix et sécurité».

(2) Cf. aussi BH. G., IX, 27 : *Yat karosi yad āśnāsi yaj juhoṣi dadāsi yat / yat tapasy asi kaunteya tat kurusva madarpaṇam //* «Quoi que tu fasses, que tu manges, que tu sacrifies, que tu donnes, ou si tu te mortifies, Kaunteya, pense à m'en faire l'offrande».

c. *Moyens de mériter et d'accroître la dévotion.*

Quoique la dévotion soit un fait spontané, relevant seulement du bon plaisir de Dieu, il est certaines conditions propices à sa naissance et à son accroissement. D'une part l'attitude révérencieuse du fidèle peut incliner la divinité à lui « dispenser » ce don ; d'autre part, la bhakti étant, par nature, une émotion religieuse, comme toute émotion, elle peut être cultivée. Les moyens à employer peuvent être rangés en deux catégories ou, plus exactement, se présenter sous deux aspects : l'un négatif et l'autre positif.

1. *Aspect négatif.*

Il s'agit pour le fidèle de se disposer à ce que naisse en lui la dévotion ; et la première chose à faire est d'éviter toute occasion de trouble, qu'elle vienne des autres ou de lui-même. Il s'attachera donc à fuir les « mauvaises compagnies ». « Certes, les mauvaises compagnies seront évitées par tous les moyens, parce qu'elles sont la cause du désir, du ressentiment, de l'égarement, du manque de mémoire, de la perte de la compréhension et de la ruine totale » (*duḥsaṅgaḥ sarvathaiva tyūjyaḥ / kāmakrodhamohasmṛtibhramśābuddhināsasarvanāsakāraṇatvāt //*, BH. S., 43-44)⁽¹⁾.

Ensuite celui qui recherche la dévotion s'attachera sans cesse au contrôle des sens de manière à produire en lui cette indifférence aux êtres et aux choses qui est la marque du véritable détachement. « Celui de qui les hommes n'ont rien à redouter et qui ne redoute rien des hommes, celui qui est affranchi de tous mouvements de joie, de colère, de crainte, celui-là m'est cher » (*yasmān nodvijate loko lokān nodvijate ca yaḥ / harṣāmarsasayodvegair mukto yaḥ sa ca me priyaḥ*, BH. G., XII, 15)⁽²⁾. Alors, indifférent à tout, l'homme libéré des désirs pourra dévouer à Dieu toute sa pensée ; car rien ne lie l'âme au corps autant que le désir... Les pensées mauvaises enchaînent davantage encore que les actes.

On doit noter ici un autre aspect qui différencie encore nettement la bhakti d'autres positions religieuses, traditionnelles dans l'Inde : l'intention prend, de

(1) Cf. BH. G., II, 62-63 : *dhyāyato viśayān pūṃsah saṅgas teṣūpajāyate / saṅgāt saṃjūyate kāmāḥ kāmāt krodho 'bhijūyate // Krodhād dhavati sammohaḥ saṃmohāt smṛtīvbhramāḥ / smṛtibhramśād buddhināśo buddhināśāt praṇāśyati //* « Dès qu'un homme médite le monde, une attache se forme avec lui. De l'attache naît la passion, de la passion la colère s'engendre. De la colère se produit l'égarement, de l'égarement la confusion de pensée. De la confusion de pensée la ruine de la raison, de la ruine de la raison, il meurt ».

(2) Cf. aussi les deux paragraphes précédents (BH. G., XII, 13, 14) : *adveṣṭā sarvabhūtānāṃ maitraḥ karuṇa eva ca / nirmano niraranankarāḥ samadukhasukhaḥ kṣāmi // santuṣṭaḥ salataṃ yogī yatātmā dr̥ḥḥāniścayaḥ / mayyarpitamanobuddhir yo madbhaktaḥ sama priyaḥ //* « Sans haine pour aucun être, amical et compatissant, sans « mien » ni « moi », égal au malheur comme au bonheur, patient, content, toujours uni, maître de Soi, ferme en ses propos, son cœur et sa raison » ; *śakno-tīhaiva yaḥ sodhum prān śariravimokṣaṇāt / kāmakrodhodbhavaṃ vegam sa yuktaḥ sa sukhi naraḥ //* « Celui qui peut, ici-bas, avant la délivrance du corps, vaincre l'agitation qu'apportent l'amour et la colère, cet homme muni de Yoga est heureux » ; et le BH. P., I, II, 18-19 : *naṣṭaprāyeṣvabhādreṣu nīḥyaṃ bhāgavatasevayā / bhagavatya uttamaśloke bhaktir bhavati naiṣṭhiki / tadā rajastamobhāvāḥ kāmālobhādāyaś ca ye / ceta etair nāviddhaṃ sthītaṃ sattva prasidati //* « Et une fois que les mauvaises pensées ont perdu leur empire, le culte constant rendu aux serviteurs de Bhagavat produit une dévotion inébranlable au Dieu dont la gloire est excellente. Alors le cœur, bravant les attaques du désir, de la cupidité et des autres vices nés de la passion et des ténèbres, se repose tranquillement au sein de la Bonté » ; voir aussi le *Viṣṇupurāṇa*, III, VIII, 17-18 : *yathātmani ca putre ca sarvabhūteṣu yas tathā / hitakāmo haris tena sarvadā tosyate sukham // yasya rāgādīduseṇa na duṣṭa nr̥pa manasam / viśuddhacetāsū viṣṇus tosyate tena sarvadā //* « Celui qui est désireux du bien de toutes les créatures, de ses enfants et de sa propre âme, dans le cœur pur duquel nul plaisir ne provient des imperfections de la passion, etc. » ; *teṣu tiṣṭhan naro viṣṇum ārādhayati / nānyathā* (III, VIII, 19), « Parmi ceux-ci tel est l'homme qui adore le mieux Viṣṇu... il n'y a pas d'autre moyen ».

plus en plus, le pas sur l'acte ; alors que, dans le sacrifice, la volonté pieuse du fidèle l'emporte de plus en plus sur l'exactitude rituelle, en même temps, cette exactitude rituelle ne suffit plus à purifier ; il y faut la pureté du cœur. Cette notion n'est pourtant pas, du moins au stade classique, une invitation au non-agir ; de même qu'on ne rejetait pas les observances prescrites, de même, la notion de karman demeure, et va, d'une certaine façon, jusqu'à se renforcer ; ce n'est plus seulement l'acte mauvais mais aussi la pensée mauvaise qui asservit l'homme au *samsāra*.

Plus tardivement, néanmoins, la confiance du fidèle envers Bhagavat tend à devenir moins active ; au début, dans les premiers textes de bhakti que nous connaissons, on ne rejette pas plus la connaissance que l'acte rituel, puisque même dans certains passages, jñāna et bhakti se confondent souvent ; mais dans quelques textes tardifs, particulièrement dans ceux qui relèvent du courant de la bhakti maharatte, on donne la prédominance presque exclusive à la confiance, à l'abandon total du fidèle à la bienveillance divine, au Bhagavat, qu'on renonce à définir, même approximativement.

2. Aspect positif.

Le premier point, essentiel, est donc de souhaiter la délivrance ; ce désir, — le seul qui ne soit pas une entrave parce qu'il est de nature purement spirituelle — inspire à l'homme de s'attacher au service du maître (Īsvara) dont il approchera avec soumission et d'un cœur humble, car bhakti implique également humilité.

De même, il convient de rechercher la compagnie des hommes d'une vertu et d'une piété éprouvées, car leurs exemples, leurs conversations inciteront à la dévotion d'autant plus que Dieu est identique à l'homme vertueux. « Parce qu'il n'y a nulle distinction entre Lui et Son serviteur dévoué » (*tasmīṃs tajjanabhedābhāvāt*, *BH. S.*, 41) ⁽¹⁾.

De cette conception procédera, dans les sectes médiévales, le culte du « guru », du Maître, dont les préceptes obligent autant que ceux de la divinité qu'il révère. Il y aura même tendance à regarder les réformateurs religieux comme des incarnations de la divinité ; c'est ainsi que Śaṅkara, par exemple, sera considéré comme une incarnation de Śiva et Caitanya comme une incarnation de Kṛṣṇa.

Et comme l'habitude de n'avoir au cœur qu'un seul souci, le service de la divinité, finit par écarter de l'esprit du fidèle même la possibilité de se préoccuper d'autre chose, ses plus grandes joies seront les entretiens où Son Nom reviendra sans cesse. « Ayant obtenu seulement une fois que le dévôt regarde uniquement l'objet de sa dévotion, il se réjouit seulement des conversations à Son sujet et pense seulement à Lui » (*tat prāpya tad evālokeyati tad eva śṛṇoti tad eva cintayati*, *BH. S.*, 55) ⁽²⁾.

(1) Cf. aussi *BH. P.*, III, XXI, 31 : *kṛtvā dayāṃ ca jīveṣu dattvā cābhayamātmanā / mayyātmanā saha jagad drakṣyātmani cāpi mām* // « Après avoir montré ta compassion pour les êtres vivants et avoir assuré leur sécurité, maître de toi, tu te verras toi-même avec le monde dans mon sein et tu me verras aussi en toi-même ».

(2) Cf. aussi *BH. P.*, III, XXV, 25 : *satām prasāṅgān mama vīryasamvido bhavanti hr̥tkarnarasāyanāḥ kathāḥ / tajjoṣaṇādāśvapavargavartmani śraddhā ratir bhaktir anukramiṣyati* // « Par suite de l'attachement qu'on porte aux hommes vertueux, les histoires qui font connaître ma puissance deviennent pour les oreilles et pour le cœur des sources de félicité ; et du goût que l'on aura pour ces récits naîtront bien vite la foi, l'amour et la dévotion à celui qui est la voie de la délivrance » ; voir aussi *BH. P.*, III, XXI, 18-19 : *ādhyātmikānuśrayanān nūmasamkīrtanāc ca me / ūrjayenāryasaṅgena nirahamkriyayā tathā // maddharmāno guṇair etaiḥ parisamśuddha āśāyāḥ / puruṣasyāñ-jasābhyetiśrutamātraḡuṇaṃ hi mām* // « Par l'attention qu'on porte aux discours relatifs à l'Esprit Suprême, par la récitation de mon nom, par la rectitude, par le commerce des hommes respectables, par l'absence d'égoïsme, par toutes les vertus, dis-je, l'esprit de l'homme qui suit ma loi, s'élevant à l'état de pureté parfaite, n'a qu'à entendre le récit de mes qualités pour se réunir aussitôt à mon essence ».

Ces entretiens où les fidèles commenteront les actions merveilleuses du dieu, car le Dieu qu'honorent les bhakta est toujours un dieu personnel doué d'attributs précis — c'est pourquoi les *avatāra* « descentes ou incarnations » sont à la base des cultes de dévotion — ces entretiens exalteront l'admiration du dévot.

Non seulement par des paroles, mais par des louanges, en l'honneur du Dieu qu'il révere et de la gloire de Son Nom, le fidèle accroîtra sans cesse son sentiment envers Lui. « La dévotion, dit Nārada, naît d'écouter et de chanter en société les vertus et les attributs du Grand Dieu » (*loke' pi bhagavadguṇāśravanakirttanāt, BH. S., 37*)⁽¹⁾.

Peut-être s'agit-il, dans ce dernier cas, d'une sorte d'hypnose collective, comme pourrait le faire supposer ce verset du Bhāgavata-Purāṇa, où le fidèle est dépeint comme ravi hors de ses sens par l'intensité de son émotion. « Le culte que tu aimes, Seigneur, ce sont les paroles entrecoupées que la tendresse arrache à tes esclaves, ce sont l'eau, les rameaux purs, le basilic et les tiges de dūrva qu'ils t'offrent avec respect » (*parijānurūgaviracitasavalasamsābdasahilasitakisalayatulāsikādurvāṅkurair api sambhrtayā sampariyayā kila param paritūsyasi, BH. P., V, III, 6*). Sans doute le fait de la prière en commun n'entraîne pas l'idée d'hypnose par voie de conséquence; elle peut être, au contraire, un approfondissement du sentiment à l'égard de la divinité, sans que soit monté, pour cela, un automatisme psychologique. Le fidèle est porté par l'élan de ceux qui l'entourent et qui prient avec lui sans, néanmoins, cesser d'être conscient; cela est vrai surtout à date ancienne mais plus tard, spécialement dans les cultes de la bhakti bengalie, on recherchera une sorte d'état second, y voyant une preuve de la dévotion, de l'abandon du fidèle à la divinité. Néanmoins cette forme, presque pathologique puisqu'elle tend à provoquer par une excitation émotionnelle des troubles nerveux ou fonctionnels, n'a été recherchée que dans quelques sectes, généralement tardives.

VI. Rapports des fidèles entre eux

L'une des caractéristiques des cultes de dévotion est l'affection qui unit entre eux les adorateurs du même Dieu. Il ne s'agit plus seulement de ne pas nuire à autrui (*ahiṃsā*) comme le prescrivaient d'autres religions, brahmaniques ou hétérodoxes; le terme de compassion (*karuṇā*) rend bien compte de cette attitude. Sans doute, la « compassion » n'est-elle pas l'apanage exclusif des cultes de bhakti; elle est, par ailleurs, le fondement de tout le bouddhisme, de celui même à propos duquel on ne peut parler de bhakti; mais s'il peut exister de la compassion sans bhakti, par contre il ne peut exister de véritable bhakti sans compassion. « Sans haine pour aucun être, tendre et pitoyable, détaché, dénué d'égoïsme, patient jusqu'à l'indifférence au regard de la souffrance et du plaisir..., celui-là m'est cher » (*adveṣṭā sarvabhūtānāṃ maitraḥ karuṇā eva ca / nirmano nirahaṅkāraḥ samadulḥkhasukhaḥ kṣamī // ... bhakta sa me priyaḥ //, BH. G., XII, 13-14*). Et dans le *Bhāgavata-Purāṇa*, l'Adorable lui-même dit que l'esprit de l'homme est haussé

⁽¹⁾ Cf. aussi *Bhakti Ratnavālī*, III, 16-17 : *grṇatām śrṇvatām vīryāṅyudāmāni harer muhuḥ / yathā sujātayā bhaktya suddhayennāmnā vratādibhiḥ yathā yathātmā parimrjyatesau matpuṅya gūthāśravaṇābhīdhānaḥ / tathā tathā paśyati tattvasukṣam cakṣuryathāivām anasam prayuktam //* « L'âme n'est pas si bien purifiée par l'observation des vœux que par la dévotion développée en entendant et en chantant les actions glorieuses de Hari. Plus l'âme se purifie en entendant et en chantant la gloire, plus grand devient le pouvoir de l'esprit. Il peut voir les objets infiniment petits avec sa vision mentale, de même que l'œil physique acquiert un plus grand pouvoir par application du collyre ».

jusqu'à Lui « par le respect profond que l'on montre au sage, par la compassion que l'on ressent pour les malheureux, par l'amitié qu'on témoigne à ceux en qui l'on retrouve les mêmes qualités qu'en soi » (*mahatām bahumānena dīnānām anukampayā maitryā caivātmātulyeṣu yamena niyamena //*, BH. P., III, XXIX, 17); et, plus encore « Je ne suis pas satisfait, ô ma Mère, du sacrifice célébré avec les substances les plus diverses quand celui qui me l'offre méprise les êtres vivants » (*aham ucchāvair dravyaiḥ kriyayotpannayānadhe / naiva tuṣye 'rcito 'rcāyām bhīta-grāmāvamaninaḥ //*, BH. P., III, XXIX, 24).

Les autres hommes et, plus particulièrement, les hommes vertueux, ont droit au respect et à l'amour des fidèles puisqu'ils sont eux aussi participants de la divinité. À eux tous le dévot, à l'image même du Bhagavat, doit dispenser également sa bienveillance car, « Parmi eux n'existe nulle distinction de naissance, de savoir, d'esprit, de famille, de richesse ou de quoi que ce soit de tel, puisqu'ils Lui appartiennent tous » (*nāsti teṣu jātividyārupakuladhanakriyādibhedo yatas tadīyāḥ*, BH. S., 72-73), et que Lui-même leur donne cet exemple. « Son principal objet, en vérité, est la compassion », dit Śāṇḍilya, II, 1, 49 (*mukhyaṃ tasya hi kārūṇyam*)⁽¹⁾.

VII. Facilité du culte de dévotion

Tous les textes s'accordent à reconnaître que, non seulement la dévotion est le plus sûr moyen de parvenir au salut, mais qu'elle est aussi le plus aisé, puisque la piété suffit au fidèle pour atteindre ce but auquel d'autres n'arrivent que par les sacrifices, l'ascétisme, ou la concentration de l'esprit.

L'amour du dévot pour le Seigneur et le désir de lui plaire suffisent à tout. La plus humble offrande, si elle est faite avec amour, est plus efficace que les sacrifices compliqués des religions ritualistes. « Quand on m'offre avec dévotion, fût-ce une feuille, un fleur, un fruit, un peu d'eau, je jouis de l'offrande pieuse du serviteur au cœur zélé » (*patraṃ puṣpaṃ phalaṃ toyam yo me bhaktyā paryacchati, tad aham bhaktyapahītamāsrāmi prayātmanaḥ //*, BH. G., IX, 26).

Le Bhagavad renouvelle, d'ailleurs, cette déclaration au livre X, chapitres LXXXV et LXXXVI, en accueillant un pauvre brahmane qui, sur la prière de sa femme, s'est rendu vers le Seigneur pour implorer son aide et n'a pu lui apporter en offrande que quatre poignées de grains de riz, ceux-ci, du fait du voyage, se sont trouvés écrasés. Et comme le pauvre homme n'osait présenter au Bhagavat son humble don, celui-ci même les tira du lambeau d'étoffe dans lequel ils étaient enveloppés puis en avala une pincée en déclarant que ces grains de riz écrasés étaient un régal pour lui.

La piété, l'élan vers Dieu peuvent à eux seuls, effacer les péchés. « Même une action très petite, quand il s'agit d'un adorateur dévoué, détruit de grands péchés, par suite de l'abandon de toute autre chose » (*laghv api bhaktādhikāre mahatṣepakamaparasarvahānāt /*, Śāṇḍilya, II, 11, 76); et, de même, dans le *Viṣṇu-Purāṇa* : « La meilleure expiation est le souvenir de Hari » (*anutapo vai . . . ekaṃ harisaṃsmaraṇam paraṃ*) V. P., II, VI, 36).

(1) Cf. aussi BH. P., III, XXII, 13 : *ya udyatamanādrtya k-nūsam abhiyacate / kṣiyate tadyaśaḥ sphitam mānaścāvaj'pāyā hataḥ //* « Celui qui, dédaignant ce qu'on lui offre, repousse un malheureux, voit s'évanouir sa gloire quelque grande qu'elle soit et ses honneurs qu'ont détruits ses refus »; et IV, VIII, 34 : *guṇādhikānnudam lipsed anukrośam guṇādhamāt / maitriṃ samānād anvicchen na tāpair abhibhūyate //* « Si nous voyons avec plaisir celui qui a plus de mérite que nous, avec compassion celui qui en a moins et avec amitié celui qui en a autant, le chagrin ne pourra rien contre nous ».

La dévotion est aussi le chemin le plus accessible, parce qu'elle ne dépend de rien d'autre. Elle n'exige de l'homme rien d'extraordinaire : simplement sa docilité affectueuse, son abandon à la volonté de Celui auquel il rend hommage. « Parce qu'il n'a besoin d'aucune autre démonstration puisqu'elle (la dévotion) se justifie elle-même » (*pramāṇāntarasyaṅapekṣatvāt svayaṃ pramānatvāt*, BH. S., 59).

Elle est encore la voie la plus facile en ce sens qu'elle se présente comme la plus agréable puisque la participation à la divinité est une participation sentie qui emplît de joie l'âme du fidèle. « Le chemin de la dévotion est aisé, car il remplit l'esprit du dévot de paix et de haute extase » (*sāntitarupāt paramanāndarupāśca* //, BH. S., 60).

Telle se présente, en gros, la partie « spirituelle » des cultes de dévotion, la seule psychologique, celle qui révèle un comportement assez répandu de l'homme envers la divinité. Sans doute cette attitude a-t-elle préexisté de beaucoup, au plus ancien usage connu du mot « bhakti » (dans le *Māhabhārata* et dans la *Śvetāśvatara Up.*, VI, 23), sans doute, aussi, les notions que ce terme connote ont-elles évolué quelque peu avec les sectes et les siècles, mais, dans l'ensemble, les cultes de dévotion ont gardé un certain nombre de traits communs dont l'essentiel est, peut-être, résumé dans ces paroles du Bhagavat au troisième Livre du *Bhāgavata-Purāna* : « Le mouvement d'un cœur qui, de même que l'eau du Gange se rend à la mer, est incessamment attiré vers Moi, Moi, l'asile de toutes les âmes, par le seul désir d'entendre le récit de mes qualités, c'est là le signe du pur Yoga, de la dévotion au meilleur des esprits, dévotion désintéressée qui ne se distingue plus de Moi. Ceux (qui en sont animés) n'accepteraient pas, alors même qu'on le leur offrirait sans qu'ils m'adorassent, le bonheur d'habiter le même monde que Moi, d'avoir la même grandeur, d'être en ma présence, d'avoir la même force et de ne faire qu'un avec Moi » (*madguṇasrūtimātrena mayi sarvaguhāśaye / manogatiravicchinā yathā gaṅgāmbhaso 'mbudham // lakṣaṇaṃ bhaktiyogasya nirguṇasya hy udāhṛtam / ahaitukyavyavahitā yā bhaktiḥ puruṣottame // sā lokyasārṣṭisāmiṇḍīpyasātrupyāikatvam apy uta / diyamānaṃ na grhṇānti vinā matsevanaṃ janāḥ*, BH. P., III, xxix, 11-12-13).

ÉVOLUTION HISTORIQUE

Si donc, dans l'ensemble, les cultes de bhakti sont la dévotion totale d'un fidèle pieux à un Dieu personnel, les modalités de ces dévotions, différant suivant les époques et les parties de l'Inde où elles se sont manifestées, doivent être étudiées à part, depuis leur apparition dans la secte des bhāgavata dont le texte principal est la Bhagavad-Gītā où bhakti ne signifie guère que « participation » jusqu'aux sectes plus récentes de l'Inde médiévale où le même mot est susceptible d'interprétations différentes.

A. — LA SECTE DES BHĀGAVATA ET LA BHAGAVAD-GĪTĀ

1. *Ce qu'on entend par culte sectaire*

Les religions sectaires sont nées, en marge du culte brahmanique, de ce besoin que le fidèle éprouve d'un Dieu personnel à qui adresser son hommage et ses adorations. Ce Dieu était généralement adoré sous une forme humaine ; l'Absolu s'incarnait dans une créature, le plus souvent dans un but bienveillant afin d'aider ses fidèles et de confondre « l'homme pervers ». C'est ainsi que, dans nombre de religions d'ailleurs, le culte est rendu plus volontiers au médiateur qu'au démiurge. Les hommes adorent non pas tant l'Être qui les crée que Celui qui les sauve.

Le Dieu suprême, — qui n'est pas toujours le Dieu unique, car il peut subsister des dieux inférieurs qui lui sont soumis — a pu, suivant les différentes sectes, être adoré sous des noms différents, le principe du culte reste sensiblement le même. Ce Dieu suprême, quel qu'il fût, avait une origine souvent populaire ; à côté de telle ou telle divinité particulière du panthéon védique, il a dû se trouver des divinités locales d'abord protectrices d'un petit groupe humain qui, à la longue, se confondaient avec les dieux d'origine védique, puis, peu à peu, à un stade postérieur étaient identifiées avec l'Absolu. C'est peut-être ce qui s'est passé en ce qui concerne Kṛṣṇa dont la couleur sombre, si peu en rapport avec son assimilation à Viṣṇu, fait supposer une origine anaryenne.

Les religions sectaires — et c'est là un de leurs traits caractéristiques — se sont formées en dehors de l'organisation brahmanique de la caste. Tout le monde y avait accès. Le Bhagavat dira dans la *Bhagavad-Gītā* : « Ceux, ô fils de Prithā, qui prennent en moi leur refuge, fussent-ils de la pire origine, femmes, vaiśya ou śudra, ceux-là même atteignent le but suprême » (*mām hi pārtha vyapāsṛitya ye pi syuḥ pāpayonayaḥ / striyo vaiśyās tathā śudrās te 'pi yānti parām gatim //*, BH. G., IX, 32). On retrouvera la même idée dans l'*Īśvara-Gītā* ; en fait, la bhakti fut surtout accessible à tous dans les sectes réformatrices du Moyen Âge ; son adoption par l'orthodoxie l'intégrait plus ou moins jusqu'alors, dans le système des castes ; mais le principe de l'universalité de la bhakti a été admis dès l'origine.

Les cultes sectaires ont dû naître et se développer principalement dans des régions très peu ou pas brahmanisées, parce que l'organisation sociale s'y prêtait davantage. Le *Māhātmya* du Bhāgavata-Purāṇa semble confirmer cette origine : il affirme positivement que la bhakti est née dans l'extrême Sud, c'est-à-dire,

évidemment, dans une région où l'influence brahmanique était beaucoup moins forte que dans le Nord. « Je m'appelle Dévotion ; ces deux-ci passent pour être mes fils, ils ont nom Savoir et Détachement ; ils succombent sous les coups du Temps. Je suis née dans le Dravida, j'ai grandi dans le Karṇātaka ; je suis arrivée à la vieillesse en vivant tantôt dans la Māhārastra, tantôt dans le Gurjara. Là, par l'influence du terrible Kali (yuga) les hérétiques m'ont mutilée. Malheureuse, je suis tombée avec mes deux fils dans un long épuisement. De retour, dans le Vṛndāvana, je me suis comme renouvelée, j'ai (retrouvé) ma beauté ; me voici maintenant redevenue jeune et d'un aspect vraiment merveilleux. Cependant mes deux fils étendus ici, sont accablés de fatigue... (pour moi), m'éloignant de ces lieux, je voyage à l'étranger »⁽¹⁾ (*Balovāca : ahaṃ bhaktir iti khyāta imau me tanayau matau / jñānavairagyanāmā naukalyogenajarjarau // . . utpannā dravideśāham vṛddhīm karṇātaka gatā / kva cit kva cin mahārāstragurjarajirvatāṃgatā // Tatra ghorakaliyugāt pakhaiḥ khaṇḍitāṃgakā / durbalāhaṃ ciraṃ jātāputrākhyāṃ saha mandatām // Vṛndāvanam pumaḥ prāpya navī neva suruṣiṇī / jātāhām yuvati samyak preṣtharupātusāṃpratam // imau tuśayitāv atra sutau meklīśyataḥ śramāt / idaṃ sthānam parityajya videśam gamyate mayā // Jaratātvaṃ samāyātam tena dukkhena dukkhitā / sā ahaṃ tu taruṇī kasmāt sutau vṛddhā vimau kutah //*, *BH. P.*, XIII, 1, 44 et 47 à 51).

Sans doute, le *Māhātmya* du Bhāgavata-Purāṇa est-il un texte tardif, mais une tradition s'était probablement conservée dans les milieux bhakta touchant l'origine du culte. Nous trouvons là, en raccourci, l'histoire de tout le mouvement ; né dans le Sud, il se serait peu à peu infiltré dans le Nord où il aurait été admis dans l'orthodoxie vers l'époque des Upaniṣad déjà un peu tardives (*Śvetāśvatara*) et du Māhābhārata dont la Bhagavad-Gītā est un fragment que l'on situe, très approximativement comme l'ensemble dont elle fait partie, entre le III^e siècle avant et le III^e siècle après notre ère.

Ce qui pourrait nous surprendre c'est la manière dont cette nouvelle tendance a pu s'introduire dans le brahmanisme orthodoxe : le système des castes était tellement précis et réglementé, l'individu y faisait tellement partie d'un ensemble que cette cohésion rendait difficile la naissance et la propagation de doctrines qui semblaient, de prime abord, incompatibles avec l'ordre établi. D'autant plus que les brahmanes, pratiquement les grands bénéficiaires de cette organisation des castes, avaient plutôt intérêt à repousser une dévotion personnelle tendant à instaurer un culte où l'on se passait d'eux.

Bien sûr, par la suite, nous l'avons déjà dit, de nombreux brahmanes se rallièrent aux cultes de bhakti qui d'ailleurs, en bien des cas, n'empêchaient nullement l'exécution des rites traditionnels ; mais, s'ils les ont adoptés, il y a toutes les chances pour qu'il ne les aient pas inventés, et pour que même, ils ne les aient pas tout d'abord favorisés.

II. La religion des bhāgavata

C'est au moment où la bhakti est déjà remontée vers le Nord que nous en trouvons les premiers témoignages, en rapports constants avec la caste des Kṣatriya (guerriers). Dans les upaniṣad ceux-ci s'étaient surtout montrés très attirés par la philosophie ; peut-être, par ailleurs, nul plus qu'eux n'était désireux de rejeter un peu la tutelle des brahmanes et cette forme nouvelle de culte, de même que les

⁽¹⁾ Dravida = pays tamoul ; Karṇātaka = région du Maisūr (Mysore) ; Māhārastra = pays maharatte ; Gurjara = Gujrat ; le Vṛndāvana = la région de Mathurā.

spéculations philosophiques qui donnaient à la connaissance la prédominance sur le rite, leur en fournissaient les moyens. Ce n'est sans doute pas par hasard que le Sāṃkhya, système de philosophie athée, naquit aussi dans ce milieu et que là aussi apparurent le jainisme et le bouddhisme.

Quoiqu'il en soit, et à quelque caste qu'ils aient pu appartenir, les bhāgavata inclinaient au monothéisme alors que le védisme avait été polythéiste et que le brahmanisme tendait au panthéisme. Cette religion était née, probablement, d'un très ancien culte du soleil d'origine iranienne (Grierson, *Le Monothéisme dans l'Inde*). Viṣṇu, à qui fût assimilé le Vāsudeva-Kṛṣṇa des bhāgavata, était un dieu solaire et de même Rāma qui fut considéré plus tard comme l'une de ses incarnations. Les bhāgavata tiraient leur nom du fait qu'ils décernaient couramment à leur Dieu le titre de Bhagavat qu'ils employaient au sens de « Bienheureux » ou de « Seigneur », mais nous savons déjà qu'étymologiquement, cette appellation lui vient et du bonheur qu'il possède et de celui qu'il distribue à ses fidèles; ceux-ci lui rendent en amour sa bienveillance; c'est pourquoi nous pouvons le désigner, non seulement comme l'Absolu, mais aussi comme l'Adorable, Lui qui est le Seigneur de ses dévots, en tant que maître des biens qu'il leur distribue.

a. Kṛṣṇa.

Ce Seigneur, Vāsudeva-Kṛṣṇa, est le Dieu révéré dans la Bhagavad-Gītā, principale autorité de la secte et long épisode de l'épopée du Māhābhārata; Kṛṣṇa fut considéré, plus tard, comme une incarnation de Viṣṇu. Mais l'origine de son culte est très complexe : il semble dériver d'au moins trois sources différentes.

La première forme sous laquelle il se présente est celle d'un guerrier kṣatriya qui s'appelait Vāsudeva-Kṛṣṇa (du nom de son père Vāsudeva) et dont la mère se nommait Devakī. C'est lui qui fut, probablement, le fondateur de la secte. Après sa mort, comme beaucoup d'autres réformateurs (tels le Jina ou le Buddha), il reçut les honneurs divins, ainsi qu'en témoignent un certain nombre de vestiges : monuments ou inscriptions.

En effet, on découvrit au Népal en 1896, les ruines d'un temple datant du VI^e siècle av. J.-C. et dédié à Rukminī, l'une des épouses de Kṛṣṇa. De même, à Besnagar, dans le Malvā oriental, près de Sañcī, on a trouvé deux inscriptions et, sur toutes deux, il est fait allusion au culte de Vāsudeva. La plus ancienne (du II^e ou du I^{er} siècle av. J.-C.) en parle comme du « Dieu des dieux », formule peut-être d'inspiration iranienne; elle est gravée dans un pilier élevé par un certain Héliodore qui se décerne à lui-même l'épithète de bhāgavata. Cette inscription enseigne, en plus, qu'il existe trois voies conduisant au salut : la modération, la charité et la diligence.

A Ghasundi, au Rājputana, sur une pierre gravée vers la même époque, est aussi attesté le culte rendu à Vāsudeva que l'on associe à Saṃkarṣana. Enfin, à Mathurā, une autre inscription plus récente (elle date de 15 ans av. J.-C.) témoigne de la construction d'un sanctuaire en l'honneur du même Dieu.

On trouve encore trace de cette dévotion dans les œuvres du grammairien Pāṇini (IV^e ou III^e siècle av. J.-C.) et dans celles de son commentateur Patañjali, qui écrivait au II^e siècle avant notre ère.

En fait, l'allusion est mince : elle se borne à un sūtra de Pāṇini (IV, 3, 98) commenté par Patañjali. Vāsudeva y est présenté en composé avec le nom d'Arjuna et le sūtra suivant (IV, 3, 99) semble seulement indiquer qu'il s'agissait là du nom d'un guerrier : *gotra kṣātryākhyebhyoḥ*. Mais Patañjali dans ses commentaires entreprend de démontrer que si ce nom est bien aussi usité comme nom d'homme,

dans ce cas particulier il s'agit non pas d'un être humain mais d'un être d'essence divine.

Si les inscriptions de Besnagar et de Ghasundi sont antérieures à Patañjali, la notion d'un Vāsudeva divin semble, en effet, très légitimement affirmée.

Pour eux donc, Vāsudeva-Kṛṣṇa n'est déjà plus regardé comme un simple guerrier mais comme une incarnation de l'Absolu en la personne d'un guerrier. C'est sous cette apparence qu'il sera honoré dans la Bhagavad-Gītā où il sera, d'ailleurs, identifié à Viṣṇu : « Entre les ādityas, je suis Viṣṇu » (*Adityānām ahaṃ Viṣṇuḥ*, BH. G., X, 31).

Au sujet de cette première manifestation de Kṛṣṇa pourraient se poser quelques questions sur le milieu où le culte semble s'être développé.

La première inscription qui mentionne les bhāgavata indique, par le nom même du roi, que ce culte était officiel. Héliodore, en effet, avait été envoyé en ambassade auprès d'un certain roi Bhāgabhadra ou Bhāgavata qui était donc certainement d'un milieu où le « bhaga » (la bonne part) était, officiellement, honoré. D'ailleurs, dans la dynastie à laquelle il appartenait, celle des Śungas, ainsi que dans nombre d'autres familles royales du centre de l'Inde à cette époque, beaucoup de noms se terminaient en « mitra » (ami) alors que le premier terme du composé était un nom de divinité, tandis que, plus anciennement, les noms royaux évoquaient, de préférence, la victoire ou la puissance. C'est après Candragupta (dont le nom signifie « protégé de la lune ») — IV^e siècle avant notre ère — qu'apparaissent tous ces princes qui se déclarent amis ou aimés des dieux. Cent ans plus tard, Aśoka, le troisième souverain de la même dynastie des Mauryas, prendra le titre de *devānām priyaḥ* « cher aux dieux » ; ce mouvement ira s'accroissant vers la fin de la dynastie c'est-à-dire au I^{er} siècle avant notre ère et se poursuivra après même la disparition des Mauryas.

Sans doute, la plupart des dieux auxquels sont ainsi voués les princes sont des astres, mode peut-être inspirée par la vogue que connut l'astronomie, particulièrement au temps d'Aśoka, mais l'idée d'amitié avec les puissances célestes peut-être le fait d'une poussée de bhakti incitant les fidèles à se réclamer de tel ou tel dieu.

Il faut noter aussi que les régions où le bouddhisme s'est épanoui sont également celles où ont foisonné les noms en « mitra » et, d'ailleurs, le bouddhisme prêchait la « maitrī » qui, au premier sens du terme, signifie « amitié ». Il est possible que cette prédication ait influé sur la bhakti et activé son adoption par l'orthodoxie où elle a offert une contre-partie brahmanique à l'aspect accessible et amical du bouddhisme.

À côté du Kṛṣṇa guerrier, existe le culte du jeune Kṛṣṇa dont les « enfances » sont racontées au V^e livre du Viṣṇu-Purāṇa et c'est peut-être la forme la plus récente sous laquelle on l'ait adoré. On a même pensé que cette forme du culte de Kṛṣṇa n'était pas antérieure à notre ère et qu'elle se serait ressentie de la prédication chrétienne de l'apôtre Thomas. Ainsi l'enfant Kṛṣṇa aurait été une interprétation indienne de l'enfant Jésus, ou, tout au moins, les traditions déjà existantes sur le Balakṛṣṇa auraient reçu une certaine coloration émotionnelle d'origine chrétienne. En fait, on ne sait rien de précis à ce sujet si ce n'est que cette forme de Kṛṣṇa est apparue assez tardivement.

Mais c'est en tant que berger vivant au milieu des gopī « bergères » qu'on a, le plus souvent, rendu honneur à Kṛṣṇa. Toute une littérature, à la fois sentimentale et religieuse, s'est développée à son sujet ; c'est cette conception que l'on retrouve fréquemment dans les purāṇa et c'est elle aussi qui se manifestera plus tard, lors de la renaissance des cultes de dévotion. L'âme individuelle sera iden-

tifiée aux gopī qui ne vivent que pour Kṛṣṇa, leur seule préoccupation et l'unique objet de leur amour. La pensée de chaque gopī est perpétuellement fixée sur Lui; elle ne songe qu'au bonheur de l' Aimé, non au sien propre; tous ses actes sont accomplis en vue seulement de Lui plaire, ce qui est le modèle de l'action désintéressée, essence même de la bhakti. Et c'est sous l'influence de la bhakti que le Kṛṣṇa guerrier du Mahābhārata évolue et devient le Kṛṣṇa idyllique qui sera l'objet du culte de nombreuses sectes viṣṇouites au Moyen Age.

Il convient de noter, au sujet de ces diverses formes de Kṛṣṇa qu'une allusion à celui de la Bhagavad-Gītā est peut-être faite dans un texte ancien, la Chāndogya-upaniṣad, une des upaniṣad les plus archaïques; ce qui est sûr c'est que la *CH. U.*, III, 17, 6, parle d'un Kṛṣṇa Devakīputra à qui Ghora Āṅgīrasa donne un enseignement sur le sacrifice.

b. *Fondement philosophique du culte des bhāgavata.*

Cette sorte de roman de la sentimentalité religieuse, même interprété symboliquement comme, en fait, il le fût, n'aurait peut-être pas suffi à établir un culte durable et surtout unifié; et, comme les sectes les plus diverses ont toujours tendu, dans l'Inde, à mêler étroitement religion et philosophie, on chercha une base philosophique au monothéisme bhāgavata: elle sera la même que celle de deux autres sectes nées aussi en dehors de l'orthodoxie brahmanique: le Sāṅkhya et le Yoga.

Le Sāṅkhya était une philosophie athée; mais, dans le cadre de son enseignement qui distinguait les âmes individuelles du monde matériel, on pût réintégrer la notion d'un Dieu personnel. La transition fut faite par le Yoga, d'abord athée, lui aussi, mais qui finit par reconnaître l'existence d'un Dieu «Īśvara» considéré plutôt comme un libérateur que comme un créateur, conception qui va rejoindre celle du Dieu de la bhakti telle qu'elle apparaîtra à maintes reprises dans la Bhagavad-Gītā. C'est d'ailleurs dans cet épisode du Mahābhārata qu'apparaît, pour la première fois, sous une forme suivie et systématique, ce culte de la dévotion dont on ne trouve jusque là que des témoignages fragmentaires. Là se fait jour cette aspiration du fidèle à la participation de la nature ou, plutôt, de la personne divine, aspiration que la personne divine elle-même favorise sous certaines conditions.

c. *Rencontre du yoga et de la bhakti.*

Plus encore qu'un système philosophique, le yoga était un ensemble de pratiques ascétiques s'appuyant sur une philosophie identique à celle du Sāṅkhya qui se présentait ainsi simplement comme l'aspect spéculatif de la même doctrine. C'est d'ailleurs ce point de vue que le Bhagavat développe dans le Gītā lorsqu'il dit: «Seuls les esprits bornés opposent Sāṅkhya et Yoga, mais non le sage qui est vraiment maître de l'un et assuré du fruit des deux; le but que touchent les adeptes du Sāṅkhya est également atteint par ceux du Yoga: Sāṅkhya et Yoga ne font qu'un, celui qui voit cela voit juste» (*Sāṅkhyayogau pṛthag bālāḥ pravādanti na pañditāḥ / ekam apy āsthī taḥ samyag ubhayor vindate phalam // Yat sāṅkhyaiḥ prāpyate sthānam tad yogair api gamyate / ekam sāṅkhyam ca yogam ca yaḥ paśyati sa paśyati //*, *BH. G.*, V, 4-5).

L'Īśvara du yoga, comme le Bhāgavat des bhāgavata, peut être atteint par la concentration d'esprit. Étymologiquement, yoga vient de la racine *YUJ* dont le premier sens est «joindre». «atteler». L'individu «yukta» est «joint», en ce sens que ses fonctions sensibles se trouvent rétractées en son cœur; il les maîtrise et les possède, mais cela signifie aussi qu'il est en quelque sorte «attelé, sous le joug».

L'union à Dieu qui est la fin du bhaktisme n'est que secondairement celle du yoga : ici, le but principal est de se tenir en bride, l'esprit dominé comme un cheval qu'on maîtrise, selon la comparaison déjà établie par la *Svetāśvatara Upaniṣad*, II, 9 : « Ayant retenus ses souffles en son corps et ayant réfreiné ses gestes, qu'il respire par les narines avec une respiration diminuée; en étant attentif, le sage contrôlera son esprit comme un charriot auquel des chevaux rétifs ont été attelés » (*prāṇān prapīḍyeha samyuktaceṣṭaḥ kṣīṇe prāṇe nāsikayocchcasita / duṣṭāśvayuktaṃ va vāham enaṃ vidvānmano dhārayetāpramattaḥ //*). Néanmoins les étapes de cette maîtrise de l'esprit que l'on appelle « dhyānā » et « samādhi » prennent dans le yoga théiste la forme d'une véritable union à Īśvara. On peut donc utiliser le terme de yoga pour désigner cette discipline particulière d'un esprit que le fidèle maintient fixé sur Dieu — ce qui est aussi le propre de la bhakti — et, au plus haut degré de concentration, l'âme du yogi ne se distingue plus de Dieu.

Le yogi, comme le bhakta, s'abandonne entièrement à la divinité; la plus grande différence entre les deux méthodes est une différence de moyens, non une différence de fin. Alors que la bhakti est la rencontre de la confiance du fidèle et de la bienveillance de Dieu, comme le répètent sans cesse les textes, le yoga est surtout une ascèse? Évidemment, la première enseigne, elle aussi, que l'on doit se détacher des objets et des actes, elle ne peut même exister qu'à cette condition; mais, donnant le primat au sentiment de confiance du fidèle à l'égard de la divinité, elle ne prône à aucun moment les austérités matérielles. Elle est mortification de l'esprit, parce que le détachement du monde extérieur et du moi, en tant qu'influencé par le monde extérieur, est nécessaire à l'union du fidèle avec Dieu; pourtant, si elle conseille certains moyens physiques, tels que l'immobilité, le contrôle de la respiration, ceux-ci ne sont jamais violents. Ils sont plutôt passifs et n'exigent de la nature rien qui lui soit vraiment pénible. Sans doute le *rājāyoga* se conforme-t-il à peu près, aux mêmes pratiques mais, parallèlement à lui, se développe le *haṭha-yoga* dont les adeptes se livreront à des austérités dont l'excès videra de son sens le plus profond le terme de yoga... et c'est sous ce dernier aspect qu'on le connaît le plus communément en Occident, non sous celui de « concentration » qui le rend si proche des mystiques de bhakti. Il semble bien que, même dans l'Inde, l'aspect « physique » du yoga ait été des plus importants, car nombreuses sont les représentations figurées des yogi dans telle ou telle posture prescrite, apte à favoriser la méditation. Il ne paraît pas, par contre, y avoir jamais eu aucune représentation figurée d'un bhakta, en tant que bhakta, si ce n'est des peintures très tardives, plus particulièrement au Bengale où l'on représente, par exemple, Caitanya en état de transe mystique.

Pour en revenir aux textes, dans la seule Bhagavad-Gītā, le terme de yoga se présente avec deux sens différents.

1. Il désigne d'abord, surtout dans les premiers chants où le mot bhakti n'apparaît pas — le terme n'est employé qu'à partir du VII^e chant — une attitude de révérence dévotieuse du fidèle qui tend au même résultat que la bhakti. Le rapport est peut-être simplement un peu moins étroit, l'union que sous-entend le yoga étant moins intime que la « participation ». Pourtant, comme toute l'œuvre gravite autour de l'idée de dévotion, on peut supposer que la différence, si elle existe, est assez peu appréciable; le sentiment du fidèle se présente à peu près de la même façon, qu'on le définisse par l'un ou l'autre terme.

Ce sentiment de dévotion exclusive s'exprime dès le début de la Gītā où le Bhagavat commente à Arjuna les enseignements du sāmkhya et du yoga, aspect double d'une même doctrine. Si bien que, en quelque sorte bhakti et yoga s'excluent du

fait même de leur similitude, excepté lorsqu'on dit « bhakti-yoga » où « yoga » prend ici son sens le plus vague, mais qui est aussi le premier.

2. En effet, dans bien des passages de la *Gītā*, yoga prend le sens plus général de « discipline » applicable à différentes voies de salut ; c'est le sens dérivé directement de *YUJ* « atteler » qu'atteste la *Svetāsvatara-Up.* ; il y a trois chemins pour faire son salut et l'on s'attellera ainsi aux rites, à la connaissance, et enfin à la dévotion. C'est ainsi qu'apparaîtra la triade, artificielle dans sa symétrie, de karma-yoga, *jñāna-yoga* et bhakti-yoga qui ne sont que trois aspects de la « quête » du salut et de l'union à la divinité.

III. *Le culte de dévotion dans la Bhagavad-Gītā*

Le bhakti-yoga, dont traite le XII^e chant, est le couronnement du système ; mais déjà les précédentes sections ne cessaient de commenter ce sentiment qui pousse les fidèles à s'abandonner à Dieu.

a. *La renonciation.*

La dévotion se traduit d'abord par la renonciation (*saṁnyasā*) non seulement au fruit des actes mais aussi aux désirs. « Ces désirs, nés de la volonté, qu'il les abandonne tous, sans exception » (*saṅkalpaprabhavān kāmāṁs tyaktvā sarvān aśeṣataḥ* /, *BH. G.*, VI, 24). Le fidèle, offrant toutes ses actions à l'Adorable, agit sans se préoccuper même de son salut ; son désir de plaire au Bhagavat, de ne faire qu'un avec Lui, est si intense qu'il perd de vue ce but, primordial dans d'autres religions où domine le sentiment aigu de la souffrance de vivre. Pour le bhāgavata, au contraire, le salut n'étant pas autre chose que la participation à Dieu, et cette participation pouvant être obtenue dès cette vie, il ne peut y avoir d'interprétation pessimiste de l'existence. L'important pour lui, est de se reposer en Dieu, dont la contemplation procure une félicité sans borne, et de demeurer indifférent au monde environnant, de façon que nul objet extérieur, nulle pensée intérieure, ne puisse exciter en lui désir ou colère. La première caractéristique du dévot sera cette indifférence née de la renonciation et qui conduit à la paix. « En Me connaissant, Me reconnaissant pour l'objet du sacrifice et de l'ascèse, pour le Seigneur souverain de l'Univers, l'ami de tous les êtres, il atteint le repos » (*bhoktāraṁ yājñatapasīm sarvalokamaheśvaram / suhṛdaṁ sarvabhūtānāṁ jñātvā mām śāntim icchati* //, *BH. G.*, V, 29). Même les bonnes actions, en tant que bonnes, ne valent guère mieux que les mauvaises dans le culte de dévotion, du fait qu'elles sont des actes et lient ainsi l'âme au monde matériel. Certes, les austérités, les sacrifices, peuvent être continués, mais à condition qu'ils visent seulement à plaire à Dieu, non à obtenir de Lui telle ou telle faveur particulière, comme c'était le cas dans les religions ritualistes. De même l'homme, embarqué dans ce passage qu'est l'existence, ne peut cesser d'agir complètement ; il est tenu, de par sa condition humaine, à certains actes intéressant sa conservation. Il est aussi, comme nous l'avons déjà vu, des devoirs qui lui sont propres et qu'il doit remplir parce qu'ils sont « siens ». C'est-à-dire que, dans l'ensemble organisé du monde, il est fait pour ces devoirs et pour ceux-là seulement ; c'est là le « *sva-dharma* » ou « devoir personnel » qu'il n'a pas le droit d'abandonner. « Mieux vaut accomplir, fût-ce imparfaitement, son devoir propre que remplir, même parfaitement, le devoir d'une autre condition ; plutôt périr en persévérant dans son propre devoir ; assumer le devoir d'une

autre condition n'apporte que le malheur» (*śreyān svadharmo viguṇaḥ paradharmāt svaṇuṣṭhitāt / svadharme nidhanaṁ śreyāḥ paradharmo bhayāvahah //*, BH. G., III, 35)⁽¹⁾.

Aussi n'est-ce pas par l'inaction que l'homme se purifiera et s'unira à Dieu, mais par l'action désintéressée n'ayant pour but que le bon plaisir de la divinité. L'important n'est pas de renoncer ostensiblement aux êtres et aux objets, mais d'y renoncer en son cœur... c'est-à-dire de les servir ou de s'en servir à l'occasion, mais sans y attacher l'esprit ni, surtout, le désir. Il ne faut pas renoncer aux actions « négativement » mais « positivement » en ce sens qu'on doit y renoncer « en Dieu ». « Rapportant à Moi toute action, l'esprit replié sur soi, affranchi d'espérance et de vues intéressées, combats sans t'enfiévrer de scrupules » (*mayi sarvāṇi karmāṇi saṁnyasyā adhyātmacetasā / nirāsir nirmamo bhutvā yuddhyasva vigatajvaraḥ //*, BH. G., III, 30).

Ainsi l'homme agira comme s'il n'agissait point; la loi du karman cessera de jouer pour lui; ses actions n'engendreront pas de nouvelles re-naissances. « Celui qui ne se crée pas un Moi imaginaire, dont la raison n'est pas souillée, même s'il tue tous ces gens, il ne tue point, il n'est pas lié » (*yasya nāhaṁkrto bhāvo buddhir yasya na līpyate / hatvāpi sa imāṁl lokān na hanti na nibaddhyate //*, BH. G., XVIII, 17). Il sera comme si, emprisonné dans son corps, il était mû par contrainte; sa vie sur la terre lui infligera, en conséquence immédiate, la nécessité d'agir mais il ne portera plus la responsabilité de ses actes. « Celui qui pratique le yoga s'affranchit du fruit des actes et atteint la paix stable; celui qui ne le pratique pas, attaché au fruit, sous la poussée du désir, demeure lié. Libérée en esprit, l'âme est heureuse, maîtresse de sa forteresse aux neuf portes, n'agissant ni ne provoquant l'action » (*yuktaḥ karmaphalaṁ tyaktvā sāntim āpnoti naiṣṭhikim / ayuktaḥ kāmakāraṇa phale śakte nibaddhyate / sarvakarmāṇi manasā saṁnyasyāste sukhaṁ vaśi / nara-dvāre pure dehi naiva kurvan na kārayan //*, BH. G., V, 12-13).

b. La Méditation.

Si la renonciation et l'abandon des actes sont, en quelque sorte, les premiers échelons de la dévotion, en même temps, ils en découlent directement. Ils sont à la fois les préliminaires — parce que le détachement affranchit l'esprit — et les conséquences de la méditation dont l'objet suprême est le Bhagavat et leur pratique fait mieux comprendre l'inanité des désirs.

1. Dieu en tant qu'Incarné. — Le fidèle méditera donc sur Dieu, en tant qu'Infini et Absolu, mais surtout sur ses incarnations, manifestations de sa bienveillance et de sa compassion envers les hommes, puisque c'est pour le bien de l'homme que s'incarne la divinité. « Toutes les fois que l'ordre chancelle, que le désordre se dresse, je me produis Moi-même. D'âge en âge, je nais pour la protection des bons et la perte des méchants, pour le triomphe de l'ordre » (*Yadā yadā hi dharmasya glānir bhavati bhārata / abhyutthānam ardham asya tadātmanaṁ sījāmy aham // paritrāṇāya sādhuṇāṁ vināśāya ca duṣkṛtām / dharmasaṁsthāpanārthāya saṁbhavāmi yuge yuge //*, BH. G., IV, 7-8). Et ces incarnations de l'Absolu, œuvres de sa propre

⁽¹⁾ Cf. aussi BH. G., XVIII, 47 : *śreyān svadharmo viguṇaḥ paradharmāt svaṇuṣṭhitāt /*; de nombreuses allusions au *sva-dharma* sont faites tout au long de la BH. G. Voir, en particulier, XVIII, 3, 5 à 10, 48; cf. aussi BH. P., III, xxviii, 2 : *svadharmācāraṇam śaktiyā vidharmāc ca nīvartanam / daivāt labdhena saṁtoṣa ātmavīc carāṇ arcanam //* « accomplir son propre devoir suivant la mesure de ses forces, s'abstenir de tout devoir étranger, se contenter de ce qu'on reçoit du Destin, rendre un culte aux pieds de ceux qui connaissent l'Esprit ».

māyā, ne le lient pas au monde; ses actes, en tant qu'être incarné, n'atteignent pas sa souveraine liberté parce qu'Il les accomplit sans désir, par simple volonté de sauver ses fidèles. Et peut-être, plus encore que sa liberté essentielle, est-ce sa compassion qui le préserve du lien des actes. En ce sens, il serait le modèle de ses dévots, et illustrerait cette notion sous-jacente à toute mystique : seul est pur l'acte gratuit accompli pour l'amour de quelque autre : le fidèle pour son Dieu, le Dieu pour ses fidèles (*ihate bhagavān iso na hi tatra viṣajjate / atmalābhena pur-nārtho nāvāsīdanti ye 'nu tam //* «Bhagavat, l'être souverain, se livre à l'action, mais il n'est pas enchaîné par les œuvres; car il trouve dans ce qu'il possède l'entier accomplissement de ses désirs; ceux qui l'imitent ne sont pas plus esclaves que lui», *BH. P.*, VIII, 1, 15).

2. *Dieu en tant qu'Absolu personnel.* — Mais la méditation ne doit pas s'arrêter à ces formes limitées d'un accès relativement facile. Au dévot le Seigneur en personne, donnera une connaissance plus éclairée de Lui-même, que l'esprit humain ne saurait atteindre seul. Le Bhagavat déclare à Arjuna que la plupart L'ignorent et qu'Il ne se révèle qu'à ses seuls fidèles. «Je connais, ô Arjuna, les êtres passés, présents et à venir, mais Moi, personne ne Me connaît» (*Ved'īhaṃ samatītāni vartamānāni c'irjuna / bhaviṣyāṇi ca bhūtāni mān tu veda na kas'cana //*, *BH. G.*, VII, 26).

Bhagavat, l'objet infini de la concentration de l'esprit, est ce que chaque être renferme en lui de meilleur, la quintessence de toute chose⁽¹⁾; tout au long de la Gītā se développe cette notion de la divinité. Identifié à tout ce qui existe, le Bhagavat ne se distingue plus du Brahman; mais pourtant, il ne se confond pas avec l'Univers comme c'était le cas du Brahman impersonnel; Il est plus grand que l'Univers : immanent à lui, Il le transcende «Comme je dépasse le destructible et que je suis supérieur même à l'indestructible, je suis dans le monde et dans le Veda célébré sous le nom de Très-Haut» (*yasm'it kṣaram atito 'ham akṣarīd api cottamaḥ / ato 'sti loke veda ca prathitāḥ puruṣottamaḥ //*, *BH. G.*, XV, 18)⁽²⁾. Pourtant si les êtres se reposent en Dieu, ils ne se confondent pas avec Lui. «C'est Moi, dénué de toute forme sensible, qui ai développé cet univers, tous les autres sont en Moi et Moi je ne suis pas en eux» (*mayā tutamidam sarvam jagad avyakta mūrtimā matsthāni sarvabhūtāni na cāham teṣvavasthitāḥ //*, *BH. G.*, IX, 4)⁽³⁾.

Mais la connaissance de Dieu sous cette forme universelle n'est révélée qu'à un tout petit nombre d'élus. Trop redoutable pour être contemplée longtemps, même par les dieux, cette vision n'est accordée par l'Adorable qu'à ceux qui le servent avec une dévotion «qui ne fléchit pas». «C'est seulement au prix d'une dévotion sans partage que l'on peut, ô Arjuna, me contempler sous ces traits» (*bhaktiyā*

(1) Voir dans la *BH. G.*, en particulier les passages VII, 8 à 12 et X, 19 à 40 où le Bhagavat proclame son omniprésence et son excellence dans chaque classe d'êtres.

(2) Cf. aussi IX, 5 : *na ca matsthāni bhūtāni paśya me yogam aiśvaram bhūtabhīrṇna ca bhūtabhīrṇmā bhūtabhāvanah //* «En moi ne se tiennent pas les êtres. Vois mon union souveraine. Je soutiens les êtres sans me tenir dans les êtres». Il faut noter la contradiction apparente des deux versets subséquents ainsi le Bhagavat exprime-t-il le mystère qu'est son union aux créatures.

(3) Cf. aussi *BH. P.*, VIII, XII, 7 : *tvam Brahma pūrṇam amṛtam viguṇam viśokam ānandamātram avikaramananyad anyat / viśvasya hetur udayasthītisaṃyamānam ātmēśvaras ca tad apekṣtayānapekṣah //* «Tu es le brahman parfait, immortel, absolu, exempt de trouble, immuable, qui est toute béatitude, hors duquel il n'est rien et qui est distinct de tout; tu es la cause de la naissance, de la conservation et de la fin de l'Univers, le souverain des âmes qui n'attend rien d'aucune d'elles, parce qu'elles attendent tout de lui».

tvananyayā sakhya aham evam vidho 'rjuna / jñātum draṣṭum ca tattvena praveṣṭum ca paraṁtapa //, BH. G., XI, 54 ⁽¹⁾.

3. *Rôle de Dieu dans le monde.* — Dans la Gītā la notion de Dieu créateur est très secondaire; en fait, Dieu n'a pas créé directement le monde, mais Il a assisté, élément nécessaire et inactif, au développement de la matière (*prakṛti*) qui est d'ailleurs, sa propre substance modifiée, évoluant en dehors de Lui. Cette *prakṛti*, en se différenciant, produit le monde tel qu'il nous apparaît... le Bhagavat jouant le rôle non d'agent mais de témoin ou, peut-être, de catalyseur. « C'est par moi et sous mes yeux que la nature est rendue mère du monde tant mobile qu'inerte » (*Mayādhyakṣeṇa prakṛtiḥ suyati sacārācaram, BH. G., IX, 10*).

Ce Dieu immuable parle sans doute plus à l'esprit du fidèle qu'à son cœur; c'est d'ailleurs la nuance que revêt la dévotion dans la Bhagavad-Gītā où elle est encore dévotion pure et simple, très peu chargée d'affectivité. On obtient Dieu par la réflexion disciplinée; cette lucidité de l'esprit est, comme la bhakti, acquise par le contrôle des sens et le mouvement de volonté qui fixe sur Dieu l'attention du fidèle. C'est là le chemin du jñāna-yoga, du savoir, considéré comme deuxième voie du salut, alors que l'action désintéressée (karma-yoga) en était la première voie. Mais, dans la Gītā, ce jñāna-yoga est déjà à peine différent de la bhakti, puisqu'il est pensée constante du fidèle. Or la pensée constante de l'Infini est déjà une participation à cet Infini.

c. *Universalité du culte rendu au Bhagavat.*

1. *Le côté de l'objet.* — Le Bhagavat lui-même dit que, de tous les hommes vertueux qui l'adorent, « L'Homme qui souffre, l'homme passionné de savoir, l'homme qui poursuit la richesse et celui qui possède la connaissance » ⁽²⁾, d'eux tous il préfère « l'homme sage », c'est-à-dire celui qui reconnaît Dieu en toutes choses. Pourtant la bienveillance du Seigneur ne condamne pas le culte que les ignorants rendent aux dieux inférieurs « Quoique le dévot cherche à adorer » (*Yo yo yām yām tanum bhaktaḥ śraddhayārcirum icchati, BH. G., VII, 21*), toute dévotion revient à l'Adorable et c'est Kṛṣṇa que l'on révère en croyant s'adresser à quelque autre dieu : « Ceux-là même qui, attachés à d'autres divinités, sacrifient avec foi, en réalité, ô fils de Kūntī, c'est à Moi qu'implicitement ils sacrifient » (*Ye 'py anyadevatābhaktā yajante śraddhayāta / te 'pi mām eva kaunteya yajantya vidhīpūrvakam //, BH. G., IX, 23*) ⁽³⁾. Bhagavat est le Dieu unique vers qui montent tous les hommages et les dieux inférieurs qu'honorent les ignorants ne sont peut-être que des formes imparfaites de Sa grandeur infinie, formes créées par l'infirmité de l'esprit humain, incapable de s'élever seul au culte de l'Absolu.

⁽¹⁾ Cf. aussi les deux versets précédents (52-53) et la *Bhakti-Ratnavali*, I, 96 : *ahīyūpṛtārtakaraṇā nīśi niḥścayanā nānā manorathadhīyā kṣaṇabhagnanidrāḥ / daivūhatārtharacānā munayopi deva yuṣmatprasamgavimukhā iha samsaranti //* « Tout le jour, affairé et troublé de nombreuses préoccupations, la nuit, le sommeil troublé par des rêves de diverses sortes qui forment l'objet de leurs espoirs, leurs désirs et leurs activités égoïstes étant liées par le destin, tous ceux-ci ont détourné de toi leur face, ils sont enfoncés dans les renaissances et les morts successives, quand même ils seraient ascètes ».

⁽²⁾ *BH. G., VII, 16, 17* : *Caturvidhā bhajante mām janāḥ sukṛtino'rjuna / ūrto jīj'asur arthārthī jñānā ca bharatarṣabha //*.

⁽³⁾ Cf. aussi VII, 21-22 : « Quelle que soit l'incarnation que l'homme dévot veut adorer par la foi, Pour cet homme, je rends, Moi, cette foi inébranlable, et paré de cette foi, il aspire à plaire à cette incarnation et d'elle il reçoit tous les biens qu'il désire et que Moi-même je lui attribue » (*yo yo yām yām tanum bhaktaṁ śraddhayārcitum icchati / tasya tasyācalām śraddhām tām iva vidadhāmy aham / Sa tajaḥ śraddhayā yuktasyārādhnamihate / labhate ca tataḥ kāmān mayāiva vihītan hitān //*).

2. *Le côté du sujet.* — En atteignant Dieu, on atteint la plus haute perfection et le culte est ouvert à tous même aux śudra. « Car pourvu qu'on s'appuie sur Moi, Pārtha, fût-on de mauvaise naissance, femme, Vaiśya ou Śudra même, on passe à la carrière suprême » (*mām hi pārtha vyapīśrītya ye 'pi syuḥ pāpayonayaḥ striyo vaiśyās tathā śudrās te 'pi yānti parām gatim //*, *BH. G.*, IX, 32). Ceci est la plus grande innovation de la Gītā, le culte brahmanique étant, par définition, accessible seulement aux trois castes supérieures. Néanmoins, une certaine préférence pour les brahmanes se manifeste encore aux versets suivants ceux où le Bhagavat affirmait son impartialité; et ce n'est que plus tard, lors de la renaissance des cultes de bhakti au moyen âge, que la notion d'une religion pour tous se répandra et prendra un caractère plus accusé.

Ceux même dont la conduite a pu être coupable trouvent le salut, du jour où ils se confient à Bhagavat. « Si quelqu'un, même de mauvaise vie, M'adore, ne se confiant à aucun autre, on doit, en vérité, le considérer comme un juste car il est justement résolu » (*Api cet sudurācāro bhajate mām ananyabhāk / śādhureva sa mantavyaḥ samyag vyavasīto hi saḥ*, *BH. G.*, IX, 30).

d. *Qualités requises chez le fidèle.*

Le Bhagavat lui-même indique à Arjuna les qualités qui lui paraissent les plus aimables en ses dévots celles qui le caractérisent : « L'humilité, la loyauté, la douceur, la patience, la probité, le respect du maître (guru), la pureté, la fermeté, la maîtrise de soi »⁽¹⁾. Et l'énumération se poursuit ainsi durant plusieurs versets pour aboutir à la définition de l'objet de cette connaissance qui est le couronnement de toutes les qualités.

Le véritable bhakta sera humble vis-à-vis de lui-même, modeste vis-à-vis des autres, car que sont les actions, même vertueuses, eu égard aux perfections de celui auquel il rend hommage?

Il sera innocent, en ce sens qu'il évitera de faire injure à nulle créature, puisque tout être vivant participe de la divinité et que faire tort à l'un de ces êtres serait offenser l'Être par excellence. Il sera patient, car comment pourrait être affecté par quelque offense celui dont le cœur est fixé sur Dieu? De même son cœur sera pur, détaché des désirs du monde grâce à la concentration de tous ses efforts vers l'atteinte de la délivrance et par le contrôle de soi.

C'est par opposition aux hommes vertueux que se définira « l'homme pervers », celui qui, abandonné aux désirs matériels, est indéfiniment lié au monde et incapable de se sauver. Il croit que les sacrifices rituels peuvent lui acquérir la délivrance alors que seules l'intention droite, la dévotion, seraient capables de la lui assurer. Ici la bienveillance du Bhagavat disparaît soudain et il condamne de manière irrémissible ceux qui n'ont point cherché à l'atteindre par la voie de la véritable dévotion. « Voués à l'égoïsme et à la violence, au désir et à la colère, envieux et se poursuivant de leur haine en eux et dans les autres, ces êtres haineux, cruels, partout les derniers des hommes, ces êtres impurs, je les rejette indéfiniment dans des renaissances démoniaques; condamnés de naissance en naissance à une destinée démoniaque, ces insensés, ô fils de Kūntī, loin de m'atteindre, tombent au dernier échelon de la vie » (*ahaṅkāram balaṃ darpaṃ kāmaṃ krodhaṃ ca saṁśrītāḥ / māmātmaparadeheṣu pradviṣānto 'bhyasuyakāḥ //* *tān ahaṃ dviṣataḥ*

⁽¹⁾ *Amānitvam adambitvam ahimsā kṣānti arjavam / ācānyopāsanaṃ śaucaṃ sthairyam ātmavinigrahaḥ //* *BH. G.*, XIII, 7; voir aussi jusq'au verset 12.

kriurān saṃsāreṣu narādhamān / kṣipāmy ajasram aśubhānāsuriṣveva yoniṣu // āsurim yonim āpannā mulā janmani janmani / mām aprāpyaiva Kaunteya tato yānty adhamām galim //, BH. G., XVI, 18 à 21).

e. *La vie en Dieu.*

La fin de l'activité dans la bhakti, ce n'est ni le renoncement, ni même la méditation, mais la vie en Dieu même. «L'esprit en Moi, toute leur vie suspendue à Moi, s'éclairant les uns les autres et proclamant sans cesse mes louanges, ils sont comblés, ils débordent de joie» (*maccitā madgataprānā bodhayantaḥ parasparam / kathayantaś ca mām nityaṃ tuṣyanti ca ramanī ca //, BH. G., X, 9*).

Ce perpétuel abandon à la divinité suffit à emplir et à contenter l'âme du fidèle. A ceux qui lui sont ainsi attachés, Dieu accorde la sagesse, ou dévotion du savoir, car, suivant le parallélisme constant entre jñāna et bhakti que l'on trouve dans la Gītā, la connaissance de Lui-même est aussi un don gratuit du Bhagavat : «A ces hommes constamment recueillis qui s'attachent à Moi avec délices, je communique la force de l'esprit par laquelle ils s'élèvent à Moi» (*teṣāṃ satatayuktānāṃ bhajatāṃ pritiḥirvakam / dadāmi buddhīyogaṃ taṃ yena mām upayānti te //, BH. G., X, 10*).

Ce Dieu, dans la plénitude de son pouvoir, de sa sagesse et de sa joie, plie les âmes individuelles à son service par le rayonnement de son infinité ; sa bénédiction les comble de bonheur dans la dévotion qu'ils lui portent mais, en même temps, comme Il est toute science, Il s'impose aux esprits, en tant à la fois que «Connaisseur» mais «Connaisable», de même que «Participable» ; et ceci n'est qu'un autre aspect de ce pouvoir de «se distribuer Soi-même» que les bhāgavata reconnaissent à leur Seigneur bienveillant. Car la connaissance de Dieu entraîne la délivrance qui est, non seulement libération des re-naissances successives, mais aussi, félicité positive avec l'Adorable.

Donc, la bhakti, attention perpétuellement dirigée vers Kṛṣṇa, prépare l'homme à recevoir la connaissance intuitive, la vision immédiate de Dieu dans sa forme suprême. Supérieure à la connaissance même, la bhakti, seule, la rend possible.

L'ascèse de l'esprit est visible dans toute la Gītā ; la dévotion y demeure encore très intellectuelle ; elle est volonté de l'esprit bien plutôt qu'effusion du cœur. C'est la persistance du culte qui rend les fidèles chers à Dieu et, d'autre part, le goût de suivre la Loi, parce qu'elle est la loi donnée par le Bhagavat. Sa force lui vient de Celui qui l'a édictée, plus que de ce qu'elle édicte et, s'y conformer est la meilleure façon de plaire au Seigneur : «Mais ceux qui s'attachent à Moi, comme à leur objet suprême, croient fermement au pieux enseignement, précieuse ambrosie, que je viens de te dispenser, par dessus tout ceux-là me sont chers» (*ye tu dharmyāmṛtam idaṃ yathoktaṃ paryupāsate / śraddhadhānā matparamā bhaktās te 'tīva me priyaḥ //, BH. G., XII, 20*).

La bhakti reste pourtant, malgré l'interprétation intellectuelle de la Gītā, un sentiment religieux spontané antérieur à toute méthode, qui préexiste à la forme qu'on veut lui imposer. Le terme de yoga, dans bhakti-yoga, pris au sens de «discipline», indique bien cette originalité, car il n'est de discipline que de ce qui existe déjà ; une discipline ne créera jamais rien ; elle peut seulement diriger une force préexistante. C'est pourquoi, malgré le sens si proche de jñāna et de bhakti, on doit les distinguer l'un de l'autre.

La voie du salut est donc triple dans la Gītā. Les deux premiers moyens, karma et jñāna sont conditionnés et contrôlés par le troisième qui, bientôt doué d'une existence propre, se suffit à lui-même. Le Bhagavat dira au chant XIV. «Et celui qui me sert avec une dévotion sans défaillance, celui-là, dépassant les qualités

sensibles, est mûr pour se fondre en Brahman» (*mūṇ ca yo vyabhicāreṇa bhaktayogena sevate / sa guṇāṇ samatityaitān brahmabhūyāya kalpate //*, *BH. G.*, XIV, 26).

Le bhakti-yoga devient cette dévotion suprême qui mène à la communion avec l'Être par excellence, communion qui peut être atteinte dès cette vie.

En résumé, l'enseignement de la Gītā est infiniment varié dans son application pratique; il s'ingénie à rendre le salut facile pour tous. Il convient, évidemment, de suivre les Écritures car qui ne les suit pas, les connaissant, se condamne forcément. Mais, par ceux qui les ignorent, la délivrance peut être obtenue par la foi qui se présente sous une triple forme suivant la nature de celui qui l'éprouve; cette triple forme n'est rien autre que les formes nées des trois *guṇa* ou qualités sensibles de sattva, rajas et tamas, c'est-à-dire la lumière, l'activité et les ténèbres, qui ne sont eux-mêmes que des modalités du Bhagavat. «Les objets mêmes du sattva, du rajas et du tamas, c'est de Moi qu'ils procèdent : considère-les ainsi. Je ne suis pas Moi en eux, mais eux en Moi» (*Ye caiva sātṭvikā bhāvā rājasās tāmasās ca ye / matta eveti tām viddhi na tv ahaṁ teṣu te mayi //*, *BH. G.*, VII, 12); les dieux mêmes que chaque sorte d'hommes adore sont en rapport avec la nature du fidèle; il en va de même pour les pratiques suivies par chacun. «Ceux dont les diverses amours saisissent l'esprit, ils arrivent à d'autre dieux» (*Kāmais tais tair hṛtajñānāḥ prapadyante 'nyadevatīḥ / taṁ taṁ niyamamāsthāya prakṛtyā niyatāḥ svayā*, *BH. G.*, VII, 20) et, plus loin, il précise «Dévot aux dieux, on va aux dieux; dévot aux Mânes, on va aux Mânes; dévot aux démons, on va aux démons; qui m'adore, il va à Moi» (*yānti devavratā devīn pīṭn yānti pīṭvratāḥ / bhūtāni yānti bhūtejyā yānti madyajino 'pi mām*, *BH. G.*, IX, 25)⁽¹⁾.

Des trois voies différentes qu'enseigne le Seigneur, la voie des œuvres est recommandée aux ignorants, pourvu que ces œuvres soient accomplies dans un esprit désintéressé. Il ne faut pas, pour le salut, accorder plus de prix aux bonnes qu'aux mauvaises actions. «Laisse là toutes les règles et accours à Moi, comme à ton seul refuge; je t'affranchirai de tous maux; ne t'inquiète pas» (*sarvadharmīn parityajya mām ekaṁ śaraṇaṁ vraja / Ahaṁ tvāṁ sarvapāpēbhyo mokṣayisyāmi mā śucaḥ*, *BH. G.*, XVIII, 66)⁽²⁾.

Mais le renoncement à un devoir obligatoire ou même à un acte pénible, ne fût-il pas obligatoire, ne constitue jamais le renoncement véritable. La Bhagavad-Gītā enseigne à chacun qu'il doit concourir à maintenir l'ordre harmonieux du monde en remplissant le devoir qui lui est propre. C'est en ceci qu'elle rejoint le brahmanisme; elle indique les devoirs de chaque classe mais en mettant les trois castes supérieures sur un plan d'égalité en ce qui concerne les chances de salut. Chacune a son dharma mais ce ne sont là que trois aspects d'une même recherche de l'union à Dieu. C'est en s'attachant à son devoir particulier (*sva-dharma*) que l'homme atteint la perfection : «Mieux vaut son propre devoir même dépourvu de mérite, que le devoir d'un autre bien accompli. En remplissant le devoir prescrit par sa propre nature, on ne peut commettre nulle faute» (*śreyān svadharmo viguṇaḥ paradharmāt svanusthitāt svabhāvaniya taṁ karma kurvan nāpnoti kilbiṣam //*, *BH. G.*, XVIII, 47)⁽³⁾.

(1) Cf. dans *BH. G.* Les versets 22 et 24 du livre VII.

(2) Cf. aussi la *Bhaktiratnavali*, II, 34, 35 : *nāham ātmānam āsāse madbhaktaiḥ sadhubhīr vinā / śriyaṁ cūtyata kim brahman yeṣaṁ gatir ahaṁ parā // ye dārāgāraputrāptān prānāvittam imāṁ paraṁ / hitva mām śaraṇaṁ jātāḥ kathāṁ tāms tyaktam utsahe //* «Je ne pense pas hautement de moi-même ou de Lakṣmī dont l'amour est intense et constant. Je ne peux me sentir heureux sans mes saints qui me regardent comme leur but final. Comment pourrais-je abandonner ceux qui, ayant laissé là leur attachement à leurs femmes, à leurs amis, à leurs enfants, à leur foyer, à leur richesse et à eux-mêmes qui ont pris refuge en moi?».

(3) Voir *supra*, p. 161.

Ainsi le *sva-dharma* des trois castes supérieures est-il un triple sentier conduisant à l'Un, comme le karma-yoga, le jñāna-yoga et le bhakti-yoga y conduisent.

Selon les propres paroles du Bhagavat, le karma conduit à l'absolue perfection ; cette absolue perfection est la réalisation du savoir (*jñāna*) atteint par la dévotion ; et la dévotion (*bhakti*) reconnaît l'Être unique, tel qu'il est, sous les diverses incarnations qui le limitent tout en le rendant accessible aux fidèles. La vraie dévotion dépasse cette perception des apparences pour saisir intuitivement la vraie nature de Dieu. « Grâce à cette dévotion, il me connaît, il sait quel et combien grand je suis en vérité ; dès qu'il me connaît tel que je suis, aussitôt il entre en Moi » (*bhaktiā mām abhijānāti yāvān yaś cāsmi tattvataḥ / Tato mām tattvato jñātvā vi'sate tad anantaram //*, *BH. G.*, XVIII, 55).

L'essence de la bhakti, telle qu'elle est conçue dans la Bhagavad-Gītā, se trouve au XI^e chant lorsque l'Adorable dit à Arjuna : « Celui qui n'agit qu'en vue de Moi, dont je suis le tout, qui se dévoue à Moi, libre de toute attache, qui ne connaît de haine pour aucun être, celui-là, ô Pāṇḍava, parvient à Moi » (*matkarmakṛn matparamo madbhaktaḥ sangavarjitaḥ / nirvaraḥ sarvabhūteṣu yaḥ sa mām eti Pāṇḍava //*, *BH. G.*, XI, 55)⁽¹⁾.

C'est aussi le Seigneur lui-même qui établit l'autorité de ceux qui enseignent son culte. « Mais celui qui répandra ce mystère suprême parmi mes fidèles, ayant pratiqué envers Moi la dévotion parfaite, entrera assurément en Moi ; nul sur la terre ne fera œuvre qui me soit plus agréable » (*Ya idaṃ paraṃ guhyaṃ madbhakteṣv abhīdhāsyati / bhaktiṃ mayi parāṃ kṛtvā mām evaiśyaty asaṃśayaḥ // na ca tasmān manusyeṣu kaścin me priyākṛttamaḥ / bhavita na ca me tasmād anyah priyatara bhūvi*, *BH. G.*, XVIII, 68-69).

La bhakti réserve au fidèle le libre choix ; il peut aller ou ne pas aller à Dieu. La participation est, en partie, son œuvre, mais il ne peut l'atteindre qu'avec la grâce de l'Adorable. Et c'est ce double aspect que le Bhagavat révèle à Arjuna lorsque, énumérant les œuvres de ses fidèles, il répète, comme un refrain, cette affirmation : « Celui-là m'est cher » (*sa me priyah*).

IV. Les attaches upaniṣadiques des cultes de dévotion

On a vu que, si la Bhagavad-Gītā est le texte principal de la religion des bhāgavata, elle marque, en même temps, l'entrée des cultes de dévotion dans l'orthodoxie. Ceux-ci sont alors incorporés dans le brahmanisme, à l'intérieur duquel ils vont continuer leur évolution. Cette assimilation l'une à l'autre, de deux attitudes qui, à l'origine, s'opposaient de façon très tranchée, peut sembler étrange à première vue et l'on serait tenté de n'y voir que l'alliance défensive contre le bouddhisme de deux courants de pensée momentanément unis par un intérêt commun mais foncièrement irréductibles. Pourtant, à vrai dire, du point de vue métaphysique, les questions que soulève la bhakti et les théories qu'elle exprime ne sont pas incompatibles avec certaines tendances des upaniṣad. La différence se révèle plus une différence de « sentiment » que de « conception ». Même dans la Bhagavad-Gītā, on l'a constaté, l'aspect intellectuel de la bhakti est encore dominant ; elle est une mystique, certes, mais qui n'a rien d'exalté et qui est faite, au contraire, d'ordre et de discipline.

⁽¹⁾ Cf. aussi *BH. G.*, IX, 34 : *manmanā bhava madbhakto madyāgi mām namaḥ kuru māmevaiśyasi yaktvaivamātmāhaṃ matparāyaṇaḥ //* « Pense à moi, sacrifie à moi et prie-moi ! C'est à moi que tu iras. Ainsi, c'est à moi que tu uniras ton Soi ».

La bhakti est l'effusion de l'âme individuelle qui rejoint Dieu; mais, métaphysiquement parlant, qu'avaient affirmé d'autre les auteurs des upaniṣad? C'était bien la réunion à l'Absolu qu'ils prônaient ou plutôt la conscience prise par l'âme de n'avoir jamais cessé d'être une part de cet Absolu. L'ātman, âme du monde, était à la fois, lui aussi, immanent et transcendant à celui-ci. C'est par la vision en brahman-ātman, l'Impérissable, que l'on obtenait la délivrance, car la délivrance est le constant souci des upaniṣad; c'est sous leur influence et celle du bouddhisme que, dans les cultes de dévotion, la participation directe à Dieu deviendra synonyme de salut. « Le lien du cœur est relâché, tous les doutes sont tranchés et les actions (karman) cessent, quand on Le voit, à la fois le plus haut et le plus bas » (*bhidyate hṛdayagranthiś chidyante sarvaśamsāyāḥ kṣiyante cāsyā karmāṇi tasmin dr̥ṣṭe paravare, Muṇḍ., II, 9*) et de même « Lorsqu'ils sont tous rejetés, les désirs qu'il portait en son cœur, alors le mortel devient immortel; dès ici-bas, il jouit du brahman » (*Yadā sarve pramucyante kāmā ye 'sya hṛdi śrītāḥ / atha martyo 'mṛto bhavati / Atra brahma samaśnute //, B.A.U., IV, 4, 7*)⁽¹⁾.

La contemplation du brahman-ātman est obtenue par la purification des sens, affirmation renouvelée dans nombre d'upaniṣad. Dès les plus anciennes, la Bṛhad Aranyaka et la Chāndogya, cette condition est posée : « Quant à celui qui ne désire pas, qui est sans désir, qui est libéré du désir, qui a atteint l'objet de son désir, qui ne désire que l'ātman, ses souffles, à lui, ne s'échappent pas; n'étant rien que brahman, il entre en brahman » (*athākāmayamīno yo 'kāmo niṣkāma ātakāma āmakāmaḥ na tasya prāṇā utkramanti; brahmaiva sanbrahmāpy eti, B.A.U., IV, iv, 6*) et, d'autre part : « La pureté de la nourriture procure la pureté intérieure, la pureté intérieure, la tradition sûre, la tradition sûre, la libération de tous les liens » (*Aphūrasūddhau sattvaśuddhiḥ sattvaśuddhau dhruvā smṛtiḥ smṛtilambhe sarvagranthinām vipramokṣaḥ, CH. U., VII, xxvi, 2*). Plus tardivement, dans la Maitryupaniṣad, on pose cette question : « Si la pensée d'un être humain était fixée sur le brahman comme elle se fixe sur les objets matériels, qui ne serait délivré du lien? » (*samāsaktaṃ yathā cittaṃ jantorviṣayagocare / yady evaṃ brahmaṇi syūt tat ko na mucyate bandhanāt //, Mai. U., VI, 34*).

Ce n'est donc point tant du point de vue métaphysique que les cultes de dévotion s'écartent des upaniṣad que du point de vue fidéiste et piétiste auquel se placent les bhakta. Encore arrive-t-il que dans deux upaniṣad, au moins, la Katha-Upaniṣad et la Śvetāśvatara-Upaniṣad, l'on retrouve une attitude voisine de celle adoptée dans les cultes de bhakti.

Dans la Katha-Upaniṣad, par exemple, le brahman finit par être identifié à Viṣṇu. « Celui, cependant, qui a la compréhension du conducteur du char, un homme qui tient son esprit en bride, celui-là atteint la fin du voyage, la plus haute place de Viṣṇu » (*viññānasārathīr yas tu manaḥ pragrahavān naraḥ / so 'dhvanaḥ pāram āpnoti tad viśnoḥ paraṃ padam //, K. U., III, 9*). Ainsi l'idée d'un Dieu personnel se glisse-t-elle à la place de l'Absolu non manifesté, comme en témoigne la gradation suivante : « Plus haut que les sens sont les objets des sens, plus haut que les objets des sens est l'esprit (*manas*); et plus haut que l'esprit est l'intelligence (*buddhi*); plus haut que l'intelligence est le grand Soi; plus haut que le grand Soi est le Non-manifesté; plus haut que le Non-manifesté est la Personne; plus haut

⁽¹⁾ Cf. aussi *Śvetāśvatara Upaniṣad, IV, 7* : *samāne vrkṣe puruṣo nimagno 'nīśayā śocati muhyamānaḥ / juṣṭam yadā paśyaty anyam īsam asya mahimānam iti //* « L'âme individuelle, emprisonnée dans le même arbre, troublée, s'afflige de son inefficience; quand elle voit un autre être, servie par lui et par sa grandeur, elle est libérée de la peine ».

que la Personne il n'y a rien du tout ; ceci est le terme ; ceci est le but le plus élevé » (*īndryebhyaḥ parā hy arthā arthebhyas ca param manah / manus tu parā buddhir buddher ātmā mahān parah // mahataḥ param avyaktam avyaktāt puruṣaḥ paraḥ / puruṣāṇṇa param kiṃ cit sā kaṣṭhā sā parā gatih //*, K. U., III, 10-11).

Bien plus, conséquence sans doute de cette personnification, dans la même upaniṣad, l'idée d'un choix tombant de l'Absolu sur les âmes individuelles est clairement exprimée. L'Absolu est désigné dans ce passage comme l'Âme suprême : « Cette Âme n'est pas obtenue par l'instruction, ni par l'intelligence, ni par beaucoup d'étude ; elle est obtenue par Celui qu'Elle choisit ; à un tel être, l'Âme révèle sa propre personne » (*nāyam ātmā pravacanena labhyo na medhayā na bahunā śrutena / yam evaiṣa vṛṇute tena labhyas tasyaiṣa ātmā vivṛṇute tanuṃ svām //*, K. U., II, 23).

Or c'est là l'une des caractéristiques des cultes de dévotion que cette collaboration de l'âme avec Dieu. Alors que, dans le brahmanisme primitif, le mouvement était unilatéral, simple effort de l'homme pour se hausser jusqu'à l'Absolu, nous retrouvons ici l'action double : l'âme individuelle qui s'essaie à atteindre l'Âme suprême, et Celle-ci qui l'assiste, ou même la devance, dans cet effort d'ascension,

Enfin, la Śvetāśvatara, upaniṣad tardive, dit-on, mais nullement sectaire, assimile l'Absolu à Rudra⁽¹⁾, forme archaïque de Śiva et dans cette upaniṣad — une seule fois il est vrai — en conclusion, le terme de « bhakti » apparaît. « À celui qui possède la plus haute dévotion pour Dieu, et pour son maître spirituel autant que pour Dieu, à celui-ci ces faits qui ont été dévoilés, deviendront manifestes (s'il est) une grande âme » (*yasya deve parā bhaktir yathā deve tathā gurau / tasyaite kathitā hy arthāḥ prakāśante mahātmanaḥ, prakāśante mahātmanaḥ*, Śv. U., VI, 23).

D'ailleurs, tout à son début déjà, la Śvetāśvatara enseignait que « favorisée de Lui » (*justas tatas tena*), l'âme individuelle atteignait l'immortalité. L'être cosmique personnifié était doué de pouvoirs humains et surhumains⁽²⁾. Brahman, ou Rudra, plutôt, puisqu'on a identifié l'un à l'autre, est le seul Dieu du monde multiple⁽³⁾ quant à la libération elle est obtenue par la connaissance de ce seul Dieu. « En connaissant Dieu on est relâché des tous les liens » (*jñātvā devaṃ mucyate sarva-pasaiḥ*, Śv. U., V, 13). Mais cette connaissance, encore une fois, n'est pas le fait de l'âme individuelle abandonnée à elle-même ; là aussi s'exprime l'idée de « faveur divine », « Gagnée par l'efficacité de son austérité (celle du fidèle) et par la grâce de Dieu » (*tapah prabhāvād devaprasādā ca*, Śv. U., VI, 21).

Ainsi la notion de bhakti, telle que nous la retrouvons dans la Gitā, va-t-elle pouvoir prendre droit de cité dans l'orthodoxie où, suivant les cas, elle apparaîtra soit comme un moyen inférieur à l'usage de la foule, soit, au contraire, comme le moyen suprême de la délivrance, par contact direct de l'âme avec Dieu. Des upaniṣad elle tirera cette coloration spéciale, pessimiste à l'égard de la vie qui découle naturellement de la notion du saṃsāra, cette ronde indéfinie des renaissances à laquelle chacun des actes humains, même vertueux, asservit toujours davantage et à laquelle on ne peut échapper qu'en vivant dès cette vie comme si, déjà, on n'y appartenait plus. Cette notion du salut, les premiers bhakta perpétuels participants à la divinité, ne l'entrevoient pas et n'avaient pas de raison de l'entrevoir.

Les cultes de dévotion ont gagné à leur adoption par le brahmanisme : ils ont cessé d'être des manifestations fragmentaires et isolées ; ils ont pris figure de sys-

(1) Cf. Śv. U., III, 2 : *eko hi Rudro na dvitīyāya* « comme Rudra, il est un, sans second ».

(2) Voir aussi Śv. U., III, 5, cité p. 180.

(3) Cf. Śv. U., V, 12 : *eko vaśī niṣkriyāṇāṃ bahūnāṃ bījaṃ bahudhā yaḥ karoti* « Il est l'unique contrôleur des êtres inactifs, celui qui façonne le germe unique dans des formes multiples ».

tème unifié — au moins partiellement — et, par contre, ils ont, de leur côté, introduit dans l'orthodoxie, un courant monothéiste qui emportera toutes les religions et les philosophies de l'Inde, même celles qui, comme le yoga, étaient primitivement athées.

En s'intégrant à l'ordre établi, ils l'ont rajeuni et revivifié, mais, en même temps, ils y ont eux-mêmes acquis une force plus grande.

B. — ÉVOLUTION BIPARTITE DES CULTES DE DÉVOTION APRÈS LA BHAGAVAD-GĪTĀ

I. Les différentes « Gītā »

Il semblerait que, peut-être, le terme de Gītā (étymologiquement : « chant ») ait désigné une espèce particulière d'œuvres d'un lyrisme assez caractérisé et d'ordre religieux. C'est ainsi qu'en dehors de la Bhagavad-Gītā existe aussi dans le Mahābhārata, un autre épisode, l'Aṅṅu-Gītā, qui ne doit pas être non plus postérieur au III^e siècle après l'ère chrétienne. On dit, généralement qu'elle fût écrite bien après l'autre Gītā ; mais comme elle fait aussi partie du Mahābhārata, on ne peut la faire sortir des dates limites de celui-ci, ce qui lui assure déjà une assez grande ancienneté.

L'Aṅṅu-Gītā, traite également du salut, mais plutôt sous la forme d'une doctrine totale de l'abstention ; et il s'agit plus là de « yoga » au sens d'ascétisme que véritablement de bhakti⁽¹⁾. Pourtant, bien que l'accent soit surtout mis sur le jñāna, le détachement du fruit des actes y revêt un caractère assez voisin de celui que l'on trouve dans la Bhagavad-Gītā. « La caractéristique de l'esprit est la méditation ; la caractéristique de la dévotion est l'action⁽²⁾ et la connaissance est la caractéristique de la renonciation. Celui qui, renonçant, possède le savoir, atteint le but le plus élevé » (*lakṣaṇam manaso dhyānam . . . pravṛtilakṣaṇo yogo jñānam samnyasalakṣaṇam . . . samnyāsi jñānasamyuktaḥ prāpnoti paramāṇi gatim* /, *Āśvamedhika parvam*, chap. 43, *A. G.*, chap. xxviii).

Dans l'Aṅṅu-Gītā, comme dans la Bhagavad-Gītā, la puissance de Viṣṇu est reconnue et il est honoré sous le nom de Kṛṣṇa.

Mais le titre de Gītā fut aussi donné à une autre œuvre, probablement plus récente, qui, elle, est dédiée à Śiva, honoré sous le nom d'Īśvara : l'Īśvara-Gītā. Il s'agit là aussi d'un fragment, mais cette fois d'un fragment de Purāṇa, le Kūrma-Purāṇa. Il se peut que les Śivaites aient simplement démarqué, à leur usage, les enseignements de la Bhagavad-Gītā. Quoi qu'il en soit, ses prescriptions rappellent étrangement celles de l'autre Gītā. L'affection portée par le fidèle à son Dieu y est peut-être mise davantage en évidence quoique l'efficacité de la connaissance y soit aussi affirmée. « Celui qui est désintéressé, (pur) intelligent, indifférent aux choses d'ici-bas, sans alarme, celui qui renonce à toute entreprise mondaine, celui qui m'aime, celui-là m'est cher » (*anapekṣaḥ sucirdakṣa udāsino gatavyathaḥ / sarvārambhaparitṛṅgi bhaktimān yaḥ sa me priyaḥ* //, *Īs. G.*, XI, 78).

(1) Cf. particulièrement le chapitre iv.

(2) Il s'agit ici de l'action sans le désir des fruits de l'acte.

Le rapport direct entre la prière du fidèle et la grâce de Dieu s'avère encore au X^e chant : « J'aime ceux qui m'implorent et je les aime comme ils m'implorent. C'est pourquoi il faut que l'on m'adore, Moi, le Suprême Seigneur, en me présentant comme offrande le jñāna-yoga » (discipline appliquée à la connaissance) (*ye yathā māṃ prapadyante tāṃs tathāiva bhajāmy aham jñānayogena māṃ tasmād yajeta parameśvaram. Īś. G., XI, 72*).

Les affirmations qui, dans la Bhagavad-Gītā, se rapportaient à Kṛṣṇa sont ici appliquées à Īśvara. « C'est Lui qui, plein de tendresse pour ses dévots, plein de bienveillance envers eux, peut les délivrer rapidement de l'ignorance; c'est Lui le libérateur, Rudra, l'Être Suprême, qu'ils voient ainsi dans le ciel » (*yo 'jñānān mocayet kṣīpraṃ prasanno bhaktavatsalaḥ / tam evaṃ mocanaṃ rudraṃ ākāśe dadṛśuḥ param. //, Īś. G., V, 7*). C'est la méditation sur Lui qui obtient la délivrance. « L'adoration du Seigneur consiste à adorer constamment le dieu Śiva en lui adressant des chants de louange, et de pieuses pensées et en accomplissant pour Lui des actes de dévotion, c'est-à-dire par la parole, par la pensée et par l'action » (*stuti-smaraṇapujābhir vānmanahkāyakarmabhiḥ / suniścalā śive bhaktir etadīśasya pūjanam. //, Īś. G., XI, 29*).

On connaît encore un certain nombre d'autres « Gītā » : l'Agastyagītā, la Śivagītā, la Rāmāgītā, la Pandavagītā et la Yamāgītā, consacrées les unes au mouvement viṣṇouite, les autres au mouvement śivaïte. Plus tard, enfin, au XII^e siècle de notre ère, fut composé par Jayadeva le Gītā-Govinda (Chant du pâtre) qui, de même que la Bhagavad-Gītā et l'Aṅgī-Gītā, est consacré à Kṛṣṇa; mais ce n'est plus là le Kṛṣṇa guerrier des œuvres précédentes, c'est le pâtre idyllique dont traitent aussi, de préférence, le Bhāgavata et le Viṣṇu-Purāṇa, celui auquel s'adressera le culte très empreint d'affectivité qui se développera dans certaines sectes tardives et, particulièrement au Bengale.

Ainsi voyons-nous se dessiner déjà, même dans cette seule sorte d'œuvres, la bifurcation qui se produit dans les cultes de dévotion. Le sentiment envers Dieu, considéré comme Maître Unique, s'adresse tantôt à l'une, tantôt à l'autre des deux grandes divinités sectaires qui ont fini par se partager les adorations des dévots. Il se crée ainsi deux courants principaux qui se ramifieront eux-mêmes en une infinité de sectes. A l'intérieur de ces sectes apparaîtra, de temps à autre, telle ou telle figure dominante de réformateur qui s'attachera de nouveau à la théorie des cultes de bhakti et qu'il conviendra d'étudier à part.

II. La notion de dévotion dans les purāṇa

La religion des bhāgavata, après la Bhagavad-Gītā, fut reprise et étendue dans un certain nombre de purāṇa, récits postérieurs au Mahābhārata et dont le fond est très ancien mais dont la rédaction ne remonte, sans doute, pas plus haut que le VII^e siècle après Jésus-Christ.

La toute puissance de Viṣṇu est sans cesse attestée dans le Bhāgavata-Purāṇa ainsi que dans le Viṣṇu-Purāṇa, spécialement dédiés à sa gloire. Le second est regardé comme une autorité en matière de bhakti, encore que, la plupart du temps, le culte de dévotion y soit exprimé par le terme « yoga »; mais on a vu comment, du point de vue spirituel, ces deux notions sont proches l'une de l'autre. Viṣṇu est affirmé dans ce purāṇa avoir pleine domination sur le royaume de la mort. Yama, lui-même, le dieu des enfers, se déclare impuissant devant Lui. Tout le

III^e chapitre du Viṣṇu Purāṇa traite de ce sujet ; Yama y dit en particulier : « Celui dont Hari est le Maître spirituel est indépendant de moi ; car Viṣṇu a le pouvoir de me gouverner » (*Hariguruvaśago'smi na svatantraḥ / prabhavati saṃyamane mamāpi viṣṇuḥ //*, V. P., III, VII, 15). Le Seigneur dira de même, dans le Bhāgavata Purāṇa : « Ceux, en un mot, qui après avoir abandonné toute chose, m'adorent avec une dévotion exclusive, Moi dont la face est tournée de tous côtés, franchissent la mort par ma faveur » (*viśiṣṭya sarvān anyāṃś ca mām evaṃ viśvatomukham / bhajanty ananyayā bhaktiyā tān mṛtyor atipāraye //*, BH. P., III, XXV, 40).

Quelques purāṇa sont, du reste, encore plus récents. Entre autres le Narada-Purāṇa, écrit entièrement en faveur de la bhakti, n'est peut-être qu'une compilation moderne du XVI^e ou XVII^e siècle. Il consiste en une collection de prières, d'observations et de légendes, mettant en lumière l'efficacité de la dévotion à Hari, c'est-à-dire à Viṣṇu, dont Hari est l'un des noms. Mais d'autres, plus anciens, traitent aussi de la dévotion rendue soit à Śiva, soit à Viṣṇu, les deux grandes divinités adorées tantôt sous leur premier aspect, tantôt dans l'une de leurs nombreuses incarnations.

Le culte de ces incarnations généralise ou renforce la croyance en une sorte de surhomme, modèle et rédempteur des créatures, notion familière au bouddhisme ainsi qu'au jaïnisme mais que ni l'un, ni l'autre n'ont créée. Elle est, vraisemblablement d'origine beaucoup plus ancienne et plus ou moins dérivée de l'idée de *puruṣa* « l'homme suprême », que les veda ont retournée en tous sens ; cependant, il y avait, dans la notion de *puruṣa*, une part d'abstraction et de symbole plus grande semble-t-il que dans celle du « surhomme » des cultes sectaires qui sont bien davantage des personnes mythologiques que des mythes personnifiés. Tel apparaît, par exemple, en bien des cas, le Kṛṣṇa de la tradition viṣṇouite.

La notion de bhakti, en se généralisant, finira par se dissoudre dans sa propre universalité ; ce qui avait été d'abord concentration de la pensée et élan du cœur deviendra une sorte de confiance machinale d'où l'intention même sera exclue. On en viendra à dire, dans les purāṇa, que la seule pensée de Dieu à l'heure de la mort peut suffire à sauver l'homme et, plus que cette croyance qui se légitime encore, le seul fait d'avoir prononcé par hasard une seule syllabe d'un de ses noms. On finira même, dans certaines sectes, par prôner le suicide comme moyen de s'assurer « la dernière pensée ». La facilité de la dévotion la fera disparaître, par moments, dans certains endroits, mais le courant de bhakti s'étendra néanmoins à toute l'Inde ; il semble bien que la péninsule tout entière y ait participé.

Si les textes les plus anciens sont du Nord, nous avons vu que le Bhāgavata-māhātmya (ou livre XIII du Bhāgavata Purāṇa) lui assigne une origine méridionale ; d'autre part, dans l'Inde Centrale, sur les inscriptions, de nombreux rois sont proclamés « bhakta ». C'est ainsi que, dans la dynastie de Harṣa, plusieurs de ses aïeux sont désignés comme « adityabhakta » (dévots du soleil). La tradition de bhakti était donc bien vivante dans le centre de l'Inde vers les VI^e, VII^e siècles. Enfin, un peu plus tard, dans les environs du IX^e siècle, de nombreux textes dravidiens attestent l'existence florissante des cultes de bhakti dans le Dekkan ; et, parmi les textes sanskrits, l'*Ahīrbudhnyasaṃhitā* qui est ancienne et du Sud en fait mention. « On ne doit pas révéler cela à tout un chacun qui n'est pas dévot. Tu es mon dévot persévérant ; ainsi parlerai-je, par souci de ton bonheur » (*āvācyam etat sarvasmai nābhaktīya kadā cana / bhakto 'si me sthīras ceti vaksyāmi hitakāmyayā*, *Ahīr. Sam.*, XXXVII, 24).

Il semble d'autre part qu'il y ait eu recrudescence du mouvement de bhakti vers le XII^e siècle, et, justement, tout d'abord dans le Sud où les pratiques en avaient été le mieux conservées.

III. *La Trimūrti*

Théoriquement la trinité ou trimūrti de Brahmā, Viṣṇu et Śiva, d'origine brahmanique, fut admise dans les cultes sectaires. Ces associations par triades étaient fréquentes dans les Veda et les Brāhmaṇa. Celle-ci pourrait être considérée, en somme, comme les trois aspects d'un Dieu unique envisagé comme créateur, conservateur et destructeur dont la syllabe « OM » (en fait composée de trois sons : A + U + M) représente chaque membre. Cette syllabe OM dont la répétition est une pratique recommandée, dont l'usage fréquent est considéré comme fort propre à assurer le salut, est d'origine fort ancienne. Elle apparaît dès la Chāndogya Upaniṣad, dans de nombreux passages, comme exprimant aussi l'essence mystique de l'univers ; mais son emploi comme représentation de la trimūrti est sectaire. Quoi qu'il en soit, en ce qui concerne la trinité, soi-disant homogène de Brahmā, Viṣṇu et Śiva, pratiquement, l'accent était toujours mis sur un seul de ses aspects, changeant suivant les sectes, chacune ayant sa divinité d'élection (iṣṭadevatā) à laquelle les deux autres étaient subordonnés. En fait, très rapidement, deux membres seulement de cette trimūrti resteront en présence : Viṣṇu et Śiva, Brahmā passant définitivement au second plan.

Ce mouvement monothéiste, dessiné dans toutes les philosophies ou religions de l'Inde, tendait à généraliser le culte d'un Dieu personnel et prépondérant sinon unique, mais c'est le viṣṇouisme qui offre le plus frappant exemple d'un culte monothéiste suivi et développé.

IV. *La bhakti dans le viṣṇouisme*

C'est donc dans le viṣṇouisme que les cultes de dévotion prendront toute leur ampleur. Ce courant avait pris naissance dans la Bhagavad-Gītā où Kṛṣṇa avait fini par se révéler identique au brahman, c'est-à-dire à l'Absolu, et avait notifié que toute adoration, même adressée à une autre divinité, lui revenait à Lui, principe où, comme il le dit lui-même, « semence » de tous les êtres et réalité la plus parfaite de chaque réalité⁽¹⁾.

Viṣṇu, dieu védique, était bien antérieur à la Bhagavad-Gītā. Il apparaissait déjà dans les Hymnes comme une divinité de premier ordre, mais il n'était pas reconnu comme le premier des dieux. Le soleil était adoré sous d'autres noms, Viṣṇu n'était qu'une divinité solaire parmi plusieurs autres et, d'autre part, Indra occupait dans le Panthéon védique une place importante, supérieure à la sienne. C'est dans le Mahābhārata seulement que s'affirme sa prépondérance en même temps que celle de Kṛṣṇa qui s'y hausse, surtout dans l'épisode de la Bhagavad-Gītā, au rang de divinité suprême.

A vrai dire, l'identification n'est faite qu'une fois dans la Gītā entre Kṛṣṇa, qui s'est révélé à Arjuna comme l'Absolu, et Viṣṇu : « Entre les ādityas, je suis Viṣṇu » (*Ādityānām ahaṃ viṣṇuḥ*, *BH. G.*, X, 21) et ce n'est que postérieurement, et principalement dans les purāṇa, que l'identification deviendra complète et courante.

Il perdra dès lors son caractère de dieu solaire pour être adoré comme l'Absolu. Mais pour rendre cet Absolu plus accessible aux hommes, il s'incarnera sous de

⁽¹⁾ Cf. *BH. G.*, IX, 23 déjà citée *supra*, p. 164.

multiples formes, soit humaines — et ce seront les « descentes complètes » — soit animales — et ce seront les « descentes » partielles. Les deux principaux *avatāra* de la première espèce sont Kṛṣṇa et Rāma, le premier qui avait été adoré par les bhāgavata mais dont traitent surtout le X^e Livre du Bhāgavata-Purāṇa et le V^e Livre du Viṣṇu-Purāṇa, et le second, héros du Rāmāyaṇa, épopée d'une tradition fort ancienne dont il est déjà parlé au III^e Livre du Mahābhārata. Certaines sectes du Sud de l'Inde, particulièrement, adoreront Viṣṇu sous ce nom, mais son culte fût moins répandu que celui de Kṛṣṇa.

Les noms de Viṣṇu sont du reste nombreux ; suivant l'aspect sous lequel on considère sa toute puissance, ses appellations varient ; et, de cette richesse de dénominations, naîtra une forme de dévotion : la récitation des noms de Hari qui sera prônée dans tous les cultes de bhakti viṣṇouite. La répétition de cette litanie est considérée comme l'un des moyens les plus efficaces de se sanctifier sans effort ; car le viṣṇouisme est en principe, comme tout culte de bhakti, ennemi de l'ascétisme, l'important étant seulement l'état d'amitié avec Dieu :

« Si Hari est content, à quoi sert l'ascétisme ? »

« Si Hari n'est pas content, à quoi sert l'ascétisme ? ».

Ces noms de Viṣṇu sont au nombre de 1.000 ; le *Viṣṇusahasraṇāma*, c'est-à-dire « Les mille noms de Viṣṇu », est un extrait très populaire du Mahābhārata ; cette multiplicité reflète la multiplicité des aspects du Dieu ; c'est parce que, existant en toute chose, de même qu'en dehors de toute chose, ses attributs sont variés à l'infini.

De même, bien qu'on lui reconnaisse, en général, dans les cultes sectaires, un lieu de résidence particulière : le goloka ou région du soleil (mot à mot : « le monde des vaches »), en fait, Dieu est sa propre demeure comme il est sa propre essence. Il est la vie même et donc réside en tous lieux ; c'est aussi ce que ses appellations multiples tendent, en somme, à rappeler.

A côté du fonds spirituel commun à tout le viṣṇouisme — le culte de dévotion intérieure — certaines pratiques sont explicitement recommandées comme aides à l'obtention du salut.

a. *Le Mantra.*

A chaque nouvel initié l'on révèle le *mantra* de la secte, ou formule sacrée — généralement gardée secrète — variant pour chaque secte, qui devient ainsi une marque distinctive entre d'autres. Signe plus apparent, l'usage se répandit de bonne heure chez les sectateurs de Viṣṇu, de porter sur le corps la marque du Dieu, particulièrement sur le front.

On peut voir, peut-être, une sorte de parallélisme entre ces deux espèces de distinctions, les unes intérieures et les autres extérieures.

b. *L'émotion dominante.*

La bhakti, à mesure qu'elle revêt une forme de plus en plus affective, est pratiquée en tant qu'émotion religieuse dont le caractère particulier varie avec chaque initié. Chez les uns domine la résignation, chez les autres l'obéissance, chez d'autres enfin la tendresse ou l'amour passionné. Cette émotion dominante s'accompagne d'ailleurs, d'émotions accessoires et ce mécanisme affectif, dans certains cas se traduira dans l'organisme par un état d'extase voisin de la transe... état fort lointain de ce qu'était au début la bhakti, participation « sentie », il est vrai, mais gardant cependant l'apparence d'un sentiment satisfaisant l'esprit autant que la sensibilité.

c. *Le Niṣṭha.*

Tout dévôt a, de plus, sa vocation (*niṣṭha*), conférée par le Seigneur dès l'heure de la naissance. Ce sera la forme sous laquelle se manifesterait plus particulièrement sa dévotion. L'un sera plus attiré par la récitation des psaumes, un autre accordera son attention aux récits faits à la louange de Dieu...

Chaque fidèle peut appartenir à plusieurs *niṣṭha*, mais il doit appartenir à l'un d'eux au moins. On a compté vingt-quatre *niṣṭha*, chacun confié à la protection de l'une des incarnations de Viṣṇu.

d. *Le Guru.*

Une autre pratique qui préexistait aux cultes de bhakti mais que ceux-ci ont adoptée et sur laquelle ils se sont plus à mettre l'accent est le dévouement au *guru*. Déjà, dès les *upaniṣad* anciennes et le Mahābhārata le respect porté au *guru* et la complète soumission à son égard étaient de règle, mais pour les *bhakta*, assez vite, comme cela s'était passé dans le jaïnisme et le bouddhisme à l'égard de leurs réformateurs, le maître spirituel sera assimilé à la divinité. Regardé ainsi comme une incarnation divine, l'obéissance la plus stricte et la plus dévotieuse lui sera due — ce qui donnera lieu à des excès dans certaines sectes et particulièrement dans celle des Vallabhācāri, où l'on faisait au *guru* don total, non seulement de soi mais de sa famille et de tous ses biens. « Ce qui existe réellement, c'est la science pure, absolue, unique qui n'est ni intérieure, ni extérieure, qui est Brahmā, qui est uniforme et immuable, cette science que désigne le nom de Bhagavat et que les chantres inspirés appellent Vāsudeva, on ne l'obtient pas, ô Rahugāṇa, par les austérités, par les aumônes, par les devoirs de maître de maison, par l'étude du Veda, par le culte de l'eau, du feu, du soleil, on ne l'obtient qu'en lavant la poussière qui s'attache aux pieds des sages » (*jñānam viśuddham paramārtham ekam antaram tv avahirbrahma satyam / pratyak praśāntaṃ bhagavac chabdasaṃjñāṃ yad vāsudevaṃ kavayo vadanti // rahugāṇaitat tapaso na yāti na cejyayā nirvapaṇād gṛhād vā / na chandasā naiva jatāgnisūryair vinā mahatpāda rajobhīsekam, BH. P., V, XII, 11-12*).

Alors que dans le Brahmanisme orthodoxe l'obéissance au maître cessait après l'initiation, dans la plupart des cultes sectaires elle sera conservée durant toute l'existence. La vénération portée au *guru* presque autant qu'à la divinité sera de règle dans la plupart des sectes viṣṇouites; de même, elle gagnera le śivaïsme où l'on fera de Saṅkara, par exemple, une incarnation de Śiva; mais il s'agit dans ce dernier cas plutôt d'un culte post-mortem, différent, en fait, du culte rendu dès cette vie au *guru* viṣṇouite identifié directement à la divinité.

e. *La Śakti viṣṇouite.*

Le culte ne s'adresse pas seulement à Viṣṇu et à ses incarnations, mais aussi à Śrī ou Lakṣmī, son épouse, qui s'incarnera en même temps que lui. Elle représente l'énergie femelle du dieu, sa *Śakti* (force d'expansion) par laquelle il crée le monde. Le śaktisme sera surtout une forme de culte śivaïte mais, pourtant, on rendra, chez les fidèles de Viṣṇu, hommage à Lakṣmī et à ses incarnations : elle sera Rādhā dans les sectes kṛṣṇaïtes et Sītā pour les adeptes de Rāma.

Son pouvoir est immense; en elle le dévôt trouve à la fois un refuge et un encouragement à la dévotion. « Tu es, ô belle déesse, la connaissance de la dévotion, la plus haute connaissance, la connaissance mystique, la connaissance spirituelle qui confère l'éternelle libération » (*Yajñavidyā mahavidyā guhyavidyā ca śobhane / ātmavidyā ca devi tvam vimuktiphalaḥ yini, V. P., I, IV, 118*) et, un peu plus loin

« Tu es la mère de tous les êtres, Hari, le dieu des dieux en est le père ; et ce monde animé ou inanimé est imprégné de toi et de Viṣṇu » (*tvam mātā sarvabhūtānām devadevo Hariḥ pitā / tvayaitad viṣṇunā cādya jagad vyaptam carācaram //*, V. P., I, 1x, 124).

f. *Excès de la bhakti.*

La notion de la toute puissance de la pensée fixée sur Hari, qui domine, d'ailleurs, toute la Gītā, donnera naissance à de curieuses exagérations. On finira par dire, dans le Bhāgavata-Purāṇa entre autres, que l'obsession de Dieu suffit ; peu importe si l'esprit est tourné vers l'Adorable par amour ou par haine : c'est assez si cet esprit est plein d'une pensée et le cœur d'un sentiment exclusif qui sauveront le fidèle malgré lui. « Oui, j'en ai la ferme conviction, l'homme ne s'identifie pas aussi sûrement à la nature du Bhagavat, par la pratique de la dévotion que par le sentiment de la haine » (*yathā vairānubandhena martyas tanmayatām iyāt / na tathā bhaktiyogena iti me niscita matiḥ //*, BH. P., VII, 1, 26)⁽¹⁾.

Il semble que cette théorie, à première vue paradoxale, soit une conséquence extrême de cette autre croyance que nous avons déjà rencontrée : celle accordée à l'efficacité de l'ultime pensée au moment de la mort. Cette croyance n'était du reste pas spéciale aux cultes de bhakti car, dans toute l'Inde, la conviction que le dernier désir, la dernière pensée entraînaient la renaissance suivante était très répandue ; dans une religion du salut comme celle que prônent les cultes de bhakti, on en déduit, tout naturellement, que la dernière pensée tournée vers Dieu, de quelque nature que soit cette pensée, conduit à Dieu.

C'est bien là ce qu'affirme le Bhāgavata-Purāṇa, X, LXXIV, 46 : « Parce qu'il portait en lui sa pensée animée d'une haine qui avait été croissant pendant trois renaissances, il se confondait en lui (Bhagavat) car l'obsession de la pensée détermine l'existence » (*janmatrayāṅgaguṇitavairasaṅgrahadhīyā / dhyāyanstanmaya-tāmyātobhāvohībhavakīraṇam*).

Et nous retrouvons dans le *Premasāgar* tout un passage où se trouve répétée cette affirmation que l'intensité de la pensée de l'homme au sujet du dieu seule importe et non la nature de cette pensée : « Le mérite du culte de Viṣṇu est tel que celui qui y aura pris part d'une manière quelconque sera sauvé... Ainsi ceux qui, animés par ces divers sentiments ont reconnu Kṛṣṇa sont d'abord Nand et Jaśoda qui l'ont cru leur fils ; les gopī qui l'ont considéré comme leur amant ; Kans qui l'adore par crainte, Siṣuppal qui vit en lui un ennemi, les enfants d'Yadu qui le reconnurent comme un membre de leur famille, les yogi, les jātī et les muni qui pensèrent à lui comme leur Seigneur. Tous ceux-là ont été sauvés par Lui ».

g. *Renaissance des cultes de dévotion.*

Lors de ce qu'on a appelé en Occident la période médiévale, se produisit une renaissance très prospère des cultes de dévotion dans toute l'Inde. Le courant de bhakti qui avait dû rester toujours vivace dans le Sud se manifeste à nouveau dans le Nord. En particulier quatre « églises » admises plus ou moins par l'orthodoxie, seront florissantes entre le XI^e et le XVI^e siècles, époque à laquelle la bhakti revêt, à peu près, les caractères qu'elle a gardés encore de nos jours.

Ces quatre églises (saṅghaprādāya) relèvent toutes du culte viṣṇouite, la personnalité

(1) Cf. aussi BH. P., VII, 1, 46 : *vairānubandhatīvaraṇa dhyānenācyutasātmatām / nītau punar hareḥ parśvaṃ jagmatuḥ viṣṇuparśvadau //* « Unies en pensée à Acyuta, par la violence de la haine qui les entraînait, les deux serviteurs de Viṣṇu sont remontés prendre leur place auprès de Hari ».

bienveillante de Viṣṇu étant la figure la plus attirante, à première vue, pour un culte où prédomine un sentiment d'amitié avec la divinité.

La première est le Śrī-Saṃpradāya, fondé par Rāmānuja au xii^e siècle dans laquelle Viṣṇu est adoré sous son premier nom en même temps que Śrī, son épouse.

On trouve aussi le Brahmā-Saṃpradāya, fondé par Madhva au xiii^e siècle ; celui-ci s'inspire des doctrines dualistes du Sāṃkhya-Yoga qui avaient influencé la secte des bhāgavata avant l'adoption de celle-ci par l'orthodoxie brahmanique. Là aussi, le Dieu Suprême sera plutôt Viṣṇu que Vāsudeva ou Bhāgavat.

Viennent ensuite le Sanakādī-Saṃpradāya, œuvre de Nimbārka — d'ailleurs antérieur de près d'un siècle à Madhva — où le principal culte était voué à Kṛṣṇa et à Rādhā, et le Rudra-Saṃpradāya où Kṛṣṇa est adoré ainsi que Rādhā son épouse.

Cette dernière secte rejoindra le culte de bhakti bengali, sorte d'excroissance qui revêt une forme extrême et qui sera étudiée à part, les autres écoles relevant directement du védāntisme par leurs fondateurs.

La secte des rāmānandistes (disciples de Rāmānanda, xiv^e siècle) se propagea dans le Nord où son fondateur, né dans le Sud, avait ensuite émigré.

C'est dans l'incarnation de Rāma que Viṣṇu sera révééré dans cette secte et Lakṣmī s'incarnera (comme son époux) sous le nom de Sītā. Le culte ne présente pas grande originalité mais la dévotion y devient vraiment accessible à tous. Pour rendre son enseignement plus compréhensible à la foule, Rāmānanda prêchera, dans les dialectes populaires... fait symptomatique soulignant que, pour lui et ses adeptes, la religion ne faisait nulle acception de personne et se rendait le plus familière possible. De même, il renonça définitivement à l'idée de caste, répétant : « Qu'on ne demande pas la caste et la secte ; celui qui adore Hari est à Hari ».

Plus tard enfin, au xvi^e siècle, au Bengale, se développera ce culte de Kṛṣṇa, Rādhā et des *gopi* où la bhakti revêt l'aspect d'un amour passionné (prema) pour le Dieu, aboutissement de la notion de bhakti arrivée à sa signification affective la plus aiguë, contemporain, nous l'avons vu, des vallabhācāri avec lesquels cette secte présente beaucoup de rapports.

C'est dans cette même période et dans le même climat religieux qu'il faut situer trois œuvres écrites en hindi et qui, toutes trois expriment une attitude spirituelle relevant directement des cultes de bhakti.

C'est d'abord le Premsāgar (Océan d'amour), consistant en une série d'histoires, sans autre lien entre eux que la personne de leur héros Kṛṣṇa. Il s'appuie sur le Bhāgavata et le Viṣṇu-Purana, ainsi que sur le Harivaṃsa ; les récits qui le composent sont, pour la plupart, rédigés dans une prose très entremêlée de vers ; la présentation en est assez archaïque, ce qui a fait supposer qu'il était peut-être antérieur même à tout ce mouvement de renaissance, mais on ne peut le dater exactement. On a voulu aussi y voir l'influence de récits chrétiens ; il est de fait que certaines coïncidences curieuses sont à signaler ; on fait état, en particulier, de nombreuses guérisons que rapportent ces histoires et qui sont l'œuvre miraculeuse de Kṛṣṇa ; c'était là une sorte de détails auxquels les œuvres indiennes ne s'arrêtent ordinairement pas ; mais il n'y a pourtant pas là de quoi tirer aucune conclusion précise.

Ce qui est prôné, dans le Premsāgar, c'est un culte tout spirituel, voué à Kṛṣṇa ; le salut y est accordé à la foi plutôt qu'aux œuvres. « Les hommes qui pendant leur vie, lorsqu'ils sont revêtus du corps, ne vous adorent pas, ne pensent pas à vous, ne s'adressent pas à vous, ceux-là oublient leur devoir et voient s'accroître leurs péchés ». Là, comme dans tout culte de bhakti, ce qui domine, c'est une doctrine de l'acte accompli « gratuitement » ; la grâce fait passer les rapports du fidèle au Dieu sur le plan divin ; Kṛṣṇa se révèle aussi bienveillant et attentif pour ses

fidèles que ceux-ci lui sont dévoués. « Il n'y a personne qui connaisse votre secret, les veda vous célèbrent comme infini, nul n'est ni votre ami, ni votre ennemi, ni votre fils, ni votre père, ni votre frère, ni votre parent; vous vous êtes incarné pour délivrer la terre du poids des maux qui l'accablent; c'est pour les hommes que vous avez pris différentes formes ». Afin de répondre à cet amour, l'esprit du fidèle doit être perpétuellement fixé sur Kṛṣṇa; c'est pourquoi le Premeśāgar célèbre la perte des biens temporels comme éminemment propre à favoriser le renoncement et, de ce fait, la dévotion.

La deuxième des œuvres de cet ordre est la Bhaktacaritā (Geste des dévots) qui traite de personnages religieux et des auteurs d'hymnes et de chants religieux; elle a été rédigée par Aghava Chiddhan, poète hindi du xiv^e siècle.

Quant au Bhaktamāl (Rosaire des dévots) c'est un ouvrage analogue, appelé aussi Śanti caritā (Geste des hommes vertueux); on en connaît plusieurs rédactions, mais ce qui en est la base, ce sont des pièces de vers nommées « chippai », sorte de cantiques des saints populaires.

Avec l'épanouissement de la bhakti chez les Mahrattes, au xvii^e siècle, apparaîtra la dernière manifestation « hindouiste » pure des cultes de dévotion. Encore ces dernières sectes ont-elles peut-être subi des influences diverses que l'on retrouve plus accentuées chez d'autres, officiellement, elles aussi, adeptes du viṣṇouisme et dont l'originalité naîtra justement de ces apports étrangers.

V. La part du śivaïsme

En face des cultes viṣṇouites, qui d'ailleurs reconnaissent Śiva comme dieu secondaire, sorte d'envoyé de Viṣṇu, se dressent les adeptes des cultes śivaïtes où le premier rang est, naturellement, dévolu à cet autre membre de la *trimūrti*.

Lorsque, vers les premiers siècles de notre ère, le bhagavatisme étant adopté par l'orthodoxie, se rapproche du brahmanisme, laissant un peu tomber en désuétude les cultes de dévotion pure; ceux-ci seront conservés dans le Sud de l'Inde où le monothéisme se présentera alors surtout comme śivaïte.

Śiva est d'origine très ancienne; d'abord révééré sous le nom de Rudra, que l'on identifie au feu destructeur, il apparaît dans l'Atharva-Veda sous un aspect redoutable à côté d'autres dieux qui finissent par se confondre avec lui. Il semblerait que ce soit une divinité d'origine anaryenne; son premier nom « Rudra » (Le Rouge) pourrait le faire supposer, car « Śiva » (le Bienveillant) n'a été tout d'abord qu'une épithète propitiatoire, qu'on lui décernait par antiphrase. La même question se pose pour lui que pour Kṛṣṇa et Kālī (respectivement « le Sombre » et « la Noire ») qu'on a supposé être d'anciennes divinités autochtones, peu à peu identifiées à certains dieux des peuples conquérants; mais sur ce point, encore, on n'a aucune certitude ni aucune précision.

Quoiqu'il en soit, en tout cas, dès le Yajur-Veda, Śiva est assimilé à Rudra et on lui rend hommage sous les différents noms de Mahādeva, Īśvāra, etc., mais il n'occupe pas alors un rang prééminent: ce n'est guère que lors de l'épanouissement des cultes sectaires qu'on le mettra sur le même plan que Brahmā ou Viṣṇu. La bhakti s'adresse à lui sous son aspect redoutable avant même de s'adresser à Viṣṇu sous l'espèce de Vāsudeva mais c'est le progrès de ce dernier culte qui, peu à peu, finit par rejeter dans l'ombre celui de Śiva sur lequel on possède beaucoup moins de détails.

Dans le Mahābhārata il apparaissait fréquemment; il joue même dans certains épisodes un rôle prépondérant quoique l'épopée soit une épopée viṣṇouite. Et il

semble bien que le culte de Śiva ait été aussi adopté par les brahmanes au moins aussi tôt que celui de Viṣṇu. En effet, il avait été identifié pour la première fois à l'Absolu sous le nom de Rudra ainsi que nous l'avons vu dans l'une des plus récentes des anciennes upaniṣad, la Śvetāśvatara — probablement à peu près contemporaine de la Bhagavad-Gītā — où le fidèle invoque le dieu en ces termes : « Ta forme, ô Rudra, qui est bienveillante, qui n'effraie point et révèle le mal, sous cette forme si bénigne envers nous apparais, ô habitant des montagnes » (*yā te Rudra Śivā tanur aghorāpāpakāśinī / tayā nas tanuvā śamtāmayā giriśant'bhicākaśihī //*, Sv. U., III, 5).

Dans cette même upaniṣad, nous constatons que le terme de bhakta est expressément employé, preuve irrécusable de l'existence, à cette époque, des cultes de dévotion envers Rudra. De même, nous apprenons que le guru fût révééré dans les sectes śivaïtes comme dans les sectes viṣṇouïtes. « A celui qui possède la plus haute dévotion pour Dieu et pour son maître spirituel autant que pour Dieu, à celui-ci ces faits qui ont été dévoilés, deviendront manifestes (s'il est) une grande âme » (*yasya deve parā bhaktir yathā deve tathā gurau / tasyaite kathitā hy arthāḥ prakāśante mahātmanāḥ prakāśante mahātmanāḥ //*, Sv. U., VI, 23)⁽¹⁾.

Tel le bhagavatisme, le śivaïsme sera, à l'origine, un culte populaire qui fera son unification — relative — autour des thèses du sāmkhya où l'Absolu prend un corps pour se rendre perceptible aux fidèles et concevable à leur intelligence.

Comme dans tout culte de bhakti, le mouvement de rencontre entre l'âme et Dieu s'avère double ; mais l'accent varie, posé tantôt sur la grâce divine — et l'on obtient ainsi une doctrine assez voisine de la prédestination — tantôt, au contraire, sauvegardant davantage l'action du fidèle dans l'acquisition de la délivrance.

Les adeptes de Śiva, comme ceux de Viṣṇu, se répartissent en un certain nombre de sectes dont on connaît six principales.

a. *Les Paśūpata.*

On trouve d'abord la secte des paśupata qui adorent Maheśvara (le grand Dieu) ; leur religion est celle que l'on peut comparer de façon plus complète au bhagavatisme et ses théories, plus que le reste du śivaïsme, sont apparentées à celles du sāmkhya-yoga, où s'opposaient la *prakṛti*, cause matérielle du monde, et le Dieu suprême s'unissant à ses fidèles.

b. *Le Śaivasiddhānta.*

Le système que l'on désigne par le terme général de « śivaïte » n'est guère qu'une variante du précédent, mais les doctrines y sont légèrement atténuées. Lui aussi reconnaît en Śiva le Seigneur (*pati*), objet de dévotion pour les âmes individuelles (*paśu*). Les méthodes de ces deux sectes sont analogues ; ce sont, en somme, celles du yoga transposées dans un système théiste, car Śiva fut, par excellence, le Seigneur des Austérités.

c. *Le Śivaïsme au Kashmīr.*

Un autre śivaïsme, moniste et idéaliste, prétend se rattacher à Śaṅkara. Il rejoint ainsi la tradition védāntine et apparaît, en définitive, aussi peu sectaire que possible. C'est là que le śivaïsme revêt une forme qui atteindra sa plus parfaite expression au Kashmīr, vers le ix^e siècle.

⁽¹⁾ Déjà citée p. 170.

La dévotion qu'il prône est avant tout, dévotion de l'esprit, c'est-à-dire contemplative de la seule réalité, Śiva, substance unique dont les âmes individuelles ne sont que des modalités. Elles participent directement à la nature de Dieu et elles sont ainsi, en quelque sorte, Dieu même, conception fort éloignée, on le voit, du śivaïsme primitif où les fidèles cherchaient surtout à se rendre le Dieu favorable et à obtenir de lui telle ou telle faveur en le suppliant par des hymnes magiques. Ici, au contraire, on est vraiment à la limite où la notion de bhakti est près de s'évanouir et de se perdre dans celle de « connaissance » telle qu'on la rencontrait dans les upaniṣad. Mais ce qui réintègre l'idée de bhakti c'est l'affirmation que la délivrance — accessible à tous — est obtenue par la grâce de Śiva; c'est lui qui accorde la connaissance salvatrice, directement à l'âme mais aussi par l'intermédiaire du *guru*.

d. *Les Liṅgayistes.*

Enfin, existent les liṅgayata appelés aussi viśāśaiva où le liṅga, emblème phallique, est considéré comme le symbole de Śiva. Ce culte a dû exister de très bonne heure, mais la secte n'a été fondée vraiment qu'au XII^e siècle par Basava. Elle se rapproche en bien des points du Śrī-Saṃpradaya de Rāmānuja. Les liṅgayistes aussi semblent se rattacher à cette sorte d'idéalisme qui reconnaissait comme autorité les vedāntasūtra et leurs commentaires śivaïtes.

Comme chez tous les adorateurs de Śiva, le culte est rendu aussi à la śakti du Dieu, presque autant qu'au Dieu lui-même; mais ce culte prend, très tôt, une nuance particulière où śakti et bhakti sont, pour ainsi dire, symétriques l'une à l'autre.

La śakti est, non seulement l'énergie divine, mais, en quelque sorte, une sensibilité l'incitant à l'action et le liant au monde et, par suite, l'inclinant vers l'homme alors que la bhakti est, dans l'homme, la volonté de se détacher du monde et de rejoindre Dieu; la participation à Dieu est la rencontre de ces deux mouvements convergents. La śakti caractérise le *liṅga*, c'est-à-dire Śiva lui-même, tandis que la bhakti caractérise les *jiva* (âmes individuelles).

Cette bhakti est susceptible de degrés : l'union à la divinité n'en est qu'un stade inférieur, mais qui conduit le fidèle à la joie en Dieu, béatitude résultant de l'union et qui, révélant la présence de Dieu en toute chose, amène à la renonciation du monde illusoire pour ne voir en Lui que la suprême réalité à laquelle on s'abandonne. Le bhakta liṅgayiste est, de même que le bhāgavata, celui qui se détourne des objets pour n'être attiré que par Dieu. Cette sorte de bhakti assure donc le salut, et le salut dès ce monde, point sur lequel cette doctrine se rencontre encore avec l'optimisme des premiers cultes de dévotion.

Quant à l'organisation religieuse des liṅgayistes, ou viśāśaiva, elle est caractérisée par l'importance attachée aux monastères. Chaque village en comporte un qui est affilié à l'un des cinq grands créés à l'origine. L'organisation sociale est très dépendante de l'organisation religieuse. Le centre de la vie du village est véritablement le monastère; quand au rôle des *guru*, il a l'importance que l'on peut imaginer dans une secte qui donne une telle prééminence à la vie monastique.

e. *Le Śaktisme.*

On a vu que la śakti du Dieu était révérée dans tout le śivaïsme; mais le *śaktisme* en tant que culte rendu à la śakti plus qu'au Dieu donnera naissance à d'autres sectes, tout à fait hétérodoxes, où des déesses de provenance diverses finiront par être assimilées à une seule « Mahādevī » (la grande déesse). Ce culte, généralement sanglant, souvent obscène, est d'origine très ancienne; il remonte, probablement à plusieurs siècles avant notre ère.

Ici la notion de bhakti, adoration confiante — si elle a jamais existé à la base du śaktisme — disparaît; cette forme du culte ne nous intéresse donc pas directement, mais il convenait de marquer son caractère très spécial qui la rend impossible à confondre avec le culte habituel rendu aux épouses des dieux et qui, lui, relevait manifestement de la bhakti, tant dans les sectes viṣṇouites que dans les sectes śivaïtes.

VI. Influences qu'ont pu subir les cultes de dévotion

On a déjà vu que, sans doute, c'était autant par l'intermédiaire du bouddhisme que par celui des upaniṣads que la bhakti avait perdu son caractère nettement optimiste de participation immédiate à la divinité, pour se rallier à l'idée de « salut », notion pessimiste puisqu'elle pose en principe que la vie actuelle est un mal dont il importe de se délivrer.

De même, il existe un certain parallélisme entre le bouddhisme et le viṣṇouisme (plus même qu'entre le viṣṇouisme et le śivaïsme) : les « apparitions du Buddha faisant pendant aux descentes » (*avātara*) de Viṣṇu auxquelles elles sont peut-être antérieures. Peut-être aussi, est-ce du bouddhisme que procède cette croyance en un surhomme, médiateur de l'humanité, croyance qui se suffit à elle-même dans une religion athée comme celle du Buddha, mais qui aboutit à l'assimilation du sauveur avec Dieu dans le théisme des religions sectaires.

Il existe d'ailleurs une bhakti bouddhiste dont nous trouvons l'expression, en particulier dans le *Bodhicaryāvatāra* de Śāntideva, mais où l'accent est mis surtout sur la compassion des êtres les uns envers les autres. « Un simple souhait pour le bien du monde l'emportera sur l'adoration du Buddha, combien plus s'il s'y joint l'effort de donner à tous les êtres le bonheur » (*hitāsāṃsanamātreṇa buddhapūjā viśiṣyate / kiṃ punaḥ sarvasarvānāṃ sarvasaukhyārtham udyamāt //*, *Bodhicaryāvatāra*, I, 37).

De même, une certaine humilité et, à côté, cette compassion qui domine dans le bouddhisme, sont-elles assez proches de l'attitude du bhakta. Le rapport existant entre les deux sortes de dévots est donc un rapport psychologique, contrairement à celui existant entre les cultes de dévotion et les upaniṣad qui, lui, était métaphysique. Ainsi la bhakti tient-elle par ses deux aspects — l'intellectuel et l'affectif — aux deux grands systèmes qui se sont partagés l'Inde au cours des siècles : le bouddhisme et le brahmanisme... influencée par l'un et adoptée par l'autre.

On a pu se demander aussi, du fait qu'aux premiers siècles de notre ère des colonies chrétiennes et particulièrement nestoriennes ont dû s'installer dans le Nord de l'Inde, si impulsion ne fut pas donnée par elles aux cultes de bhakti déjà existants. On a dit, par exemple, qu'elles avaient pu influencer sur la dévotion à l'enfant Kṛṣṇa dont on ne trouvait pas trace avant ce temps. Il y a eu, certainement, vers les premiers siècles de notre ère des rapports fréquents et des échanges entre le Bassin méditerranéen et l'Inde; ce n'est probablement pas par hasard que la pensée de l'Inde et celle de la gnose présentent tant d'analogies; or si le monde grec a connu la pensée indienne, il y a de grandes chances pour que l'Inde n'ait pas, de son côté, ignoré les grands courants de l'antiquité classique. En fait, il n'y a sur ce sujet, néanmoins, aucune précision; il semble seulement que si le christianisme a pu agir sur l'hindouisme, ce fût davantage par l'entremise de l'Islām dont les rapports avec les cultes sectaires ne peuvent être mis en doute.

En effet, les Arabes, après de nombreuses luttes, pénétrèrent dans l'Inde au VIII^e siècle de notre ère. L'échange direct des idées fut, probablement, assez court;

il ne dura même pas un siècle, car à la fin du xv^e siècle (iii^e de l'Hégire) le contact cesse.

Mais il semble improbable que ce courant d'un mysticisme ardent qui se poursuit durant plusieurs siècles dans l'Islām ait pu exister sans qu'il en rayonnât une certaine chaleur sur les sectes hindoues de la même époque. C'est par sa mystique, en effet, que l'Islām a surtout influé sur l'Inde; et cette mystique va rejoindre, en bien des points, les cultes de bhakti. Elle prend le nom de sufisme et se présente comme un système aspirant à saisir les Réalités divines — Dieu étant la Beauté qui se révèle à travers le monde — comme la bhakti tendait à y participer.

Il est possible, d'ailleurs que le sufisme ne soit pas d'origine purement arabe, mais qu'il se soit déjà renforcé par la rencontre de l'Islām avec la pensée iranienne. Il apparaît comme une mystique et un quiétisme développant les tendances ascétiques qui se manifestaient dans l'Islām à cette période. C'est, d'ailleurs, un courant vivace qui a continué à exister jusqu'à nos jours et dont le monde musulman orthodoxe s'est longtemps méfié.

Vers la même époque, du reste, un renouveau se produisait dans l'Inde à l'intérieur d'autres traditions d'origines bien différentes. C'est alors, en effet, qu'avec Śaṅkara, apparaissait le védāntisme systématique et que, d'autre part, Basava fondait la secte des Liṅgayat. Il existait donc, vers cette époque, une sorte de fermentation des idées favorable à l'éclosion de tendances nouvelles.

En tout cas, en ce qui concerne le sufisme, nous retrouvons nombre d'idées dont la ressemblance avec celles communes à tous les cultes de dévotion est très frappante. Il se peut qu'il n'y ait pas eu véritablement interaction, mais le son rendu par les deux doctrines est très sensiblement le même. Ainsi trouve-t-on dans le *Tadhkiratu Awliyā* de Jami, cette définition du sufi qui semble calquée sur celle que les textes de bhakti donnent du bhakta : « Les sufi sont ceux qui subsistent en Dieu et qui, en quelque sorte, ne connaissent personne que Lui ». Le mot arabe que nous traduisons par Sufisme est *Taṣawwuf*. Il est, en vérité, plus près de la notion de yoga que de celle de bhakti, en ce qu'il comporte comme le yoga, quoique de façon moins tranchée des courants plus ou moins affectifs, plus ou moins intellectuels; mais ce qui, à l'intérieur du yoga est le plus proche de la bhakti, nous est bien évoqué par ce passage du Qushayrī définissant le Taṣawwuf d'une manière analogue à l'enseignement de la Bhagavad-Gītā : « Tenace attachement à la pauvreté et à l'indifférence, sens profond du sacrifice et de la renonciation, absence d'égoïsme et de volonté personnelle »⁽¹⁾.

Dans ce même Qushayrī, aussi on trouve cette affirmation, si voisine de celles des différentes Gītā et du Bhāgavata-Purāṇa, où sont mises en lumière, à la fois la grâce divine et la nécessité de s'attacher au Seigneur : « Le sufi est séparé de l'humanité et uni à Dieu; comme Dieu a dit : je t'ai choisi pour moi seul, il est séparé de tous les autres; alors il dit : tu n'es pas moi », attitude familière au dévôt qui se détache du monde et des objets des sens pour vivre en l'essence de toute chose : son Dieu bienveillant.

La nocivité des désirs enchaînant l'homme, leit-motiv des cultes de dévotion, revient notamment dans un texte du $xvii^e$ siècle — il s'agit d'un dialogue entre l'ascète hindou, Baba Lal' Das et le prince impérial, plus tard Grand Mongol, Dari-Shikuh —; il y est affirmé que si le monde ne trouve pas son salut et s'il est toujours entraîné dans le cycle des renaissances, c'est parce que les hommes meurent dans les désirs, alors que, seul, le détachement pourrait les conduire

⁽¹⁾ Cité par Nicholson dans *Origines et développement du Sufisme* (R. A. S., 1906).

à la délivrance : « S'il abandonne avec l'existence le lien des cinq sens, alors il rejoindra Dieu »⁽¹⁾.

Pendant la courte période du contact direct, la mystique islāmique influença les basses classes hindoues ; comme les musulmans ne reconnaissaient pas de castes, ils s'adaptèrent facilement aux cultes sectaires de l'hindouisme, et, inversement, leurs doctrines n'eurent point de peine à s'infiltrer dans les croyances populaires. Il existe des saints révéérés à la fois par les Musulmans et les Hindous et même, certaines sectes viṣṇouites reconnaissent Ali, le gendre du Prophète, comme un avatāra de Viṣṇu⁽²⁾.

Il y eut dans l'Inde une vie intérieure musulmane très intense qui, même lorsqu'elle cessa d'influer immédiatement sur les sectes hindoues, sur la masse des adeptes soit de Viṣṇu, soit de Śiva, s'est trouvée, par la force des choses, entrer dans la composition d'un certain climat mystique qui baignait l'Inde à cette période.

Les cultes de bhakti, très nuancés d'affectivité, qui s'épanouirent successivement ou simultanément pendant plusieurs siècles, portèrent la marque plus ou moins lointaine de cette « effusion », que ce soit au Bengale, ou chez les Mahrattes ou dans la secte des Kabirpanthis qui mérite une étude toute spéciale du fait de la personnalité de son fondateur Kabir — d'ailleurs musulman converti au viṣṇouisme. Dans deux autres domaines de l'hindouisme encore résonne aussi l'écho des mystiques musulmanes : chez les Tamouls et chez les Sikhs.

a. *La bhakt chez les « Saints » tamouls.*

Dans les pays dravidiens de langue tamoule, existèrent deux courants monothéistes : l'un viṣṇouite a laissé comme témoins environ quatre mille stances de poètes que l'on désignait sous le nom d'« ālvār » et qui écrivirent vers le XI^e siècle de notre ère. Le mouvement de bhakti était d'ailleurs, comme nous l'avons vu précédemment, très antérieur dans cette partie de l'Inde ; il y florissait dès le IX^e et X^e siècles. On ne connaît pas au juste la date des « Kural » mais ils sont anciens et font état de dispositions religieuses qui sont, indubitablement, imprégnées de bhakti. Dans l'Arattuppāl (Section sur la vertu) on trouve par exemple, cette affirmation : « Qu'est-ce que le profit gagné par l'étude, si on n'adore pas les pieds excellents de celui qui possède l'intelligence suprême ? » (I, 2). La notion de grâce y est connue et désignée par le terme « arul » qui fait pendant aux « prasāda » et « anugraha » sanskrits.

Mais s'il existe une riche littérature viṣṇouite en langue tamoule, le culte śivaïte y prévalait ; il s'est exprimé en de nombreux hymnes ou Āgama — on en compte onze collections encore incomplètement dépouillées — compilés au XII^e siècle. Les śivaïtes tamouls appellent aussi Śiva « Paśupati » (le Seigneur des âmes). On rencontre dans les hymnes la dévotion extatique, telle qu'elle était prônée dans le Bhāgavata-Purāṇa, sans doute, mais surtout telle qu'elle se présente dans le sufisme. Sans doute, étant donné que la bhakti était un courant ancien de la pensée de l'Inde du Sud, le sufisme n'était-il pas absolument nécessaire à son épanouissement, mais comme le début de ce mouvement semble bien remonter à Manikka-Vaṣagar qui écrivait au IX^e siècle, au moment même où l'islām et l'hindouisme se trouvaient en rapport, il semble bien que cette ressemblance ne soit pas une simple coïncidence.

Les Tamouls recherchent, eux aussi, l'amour émotionnel de Dieu et l'union mystique. Dans les chants religieux de Tiru-Mūlar l'identité de Dieu et de l'Amour

(1) *Les entretiens de Lahore*, traduits par Massignon et Huart (J.S.A., 1926).

(2) Massignon, *Essai sur les origines de la Lexicographie technique de la mystique musulmane*.

est affirmée : « L'ignorant dit que Dieu et l'Amour sont différents — personne ne sait que Dieu et l'Amour sont identiques — et quand ils connaissent que Dieu et l'Amour sont identiques — ils se reposent dans l'Amour de Dieu »⁽¹⁾.

Cette affection pour Dieu s'élargit en charité envers les autres hommes, fait caractéristique, car jusque là la bhakti renfermait l'idée de compassion et de sympathie non d'amour de l'être humain envers ses semblables : « Ils n'ont nul amour pour Dieu ceux qui n'ont point d'amour pour l'humanité », dit encore Tiru-Mūlar⁽¹⁾.

Et déjà les Confessions de Mānikkavāṇagar, exprimées aussi sous forme d'hymnes, chantaient le cheminement d'un cœur d'abord enchaîné par l'ignorance et les passions et que, progressivement, la libération entraînait vers la Lumière et vers l'Amour.

Certains « saints » tamouls, les siddhar ou sittal « parfaits », sont dits s'être appuyés sur les Vedānta-Sūtra; Nilakantha en écrivit un premier commentaire. Dans la secte on enseigne que l'âme doit être préparée à recevoir la grâce divine; le guru aide à cette préparation; l'âme doit alors s'abandonner entièrement et perdre de vue toute pensée personnelle. Siva ne dispense sa grâce qu'à ceux qui se confient en Lui; mais il ne marquera aux autres aucune malveillance; il aidera ses fidèles mais ne fera rien pour perdre les autres. On retrouve donc là, très nette, cette notion fondamentale des cultes de bhakti; la rencontre de la grâce divine et de la bonne volonté du fidèle.

b. *Les Sikhs.*

La religion des Sikhs fut fondée par Nānak, originaire du Panjāb, à la fin du xvi^e siècle. Elle est donc très postérieure au viṣṇouisme et au śivaïsme tamouls; ce culte, monothéiste et d'une grande pureté morale, s'est inspiré nettement des conceptions musulmanes.

Pourtant c'est à la vieille tradition indienne que les Sikhs ont pris l'idée de transmigration, qui entraîne, par voie de conséquence, le désir du salut que la bhakti, amour d'adoration, leur apportera. Cet amour d'adoration sera concentration des pensées en Dieu, et Dieu se trouve dans le cœur de chacun.

Nānak est regardé et se regarde lui-même comme une incarnation de Hari; du reste, ainsi que dans la plupart des sectes, médiévales, le guru est considéré comme un Sauveur dont la médiation est souverainement efficace.

Le Livre fondamental de la secte, l'Ādi-Granth, fut compilé au xvi^e siècle par les soins mêmes de Nānak qui y fit entrer les hymnes d'un sufi — car ce livre consiste, comme les collections tamoules, en une réunion d'hymnes mystiques prônant l'affection envers Dieu et la charité envers les hommes. L'accent est mis là aussi, à la fois sur la pureté de l'intention et la bienveillance du Dieu car, dit l'Ādi-Granth (III, 194) : « Jamais l'homme ne sera sauvé si l'on ne tient compte que de ses actes, car il pèche à tout moment ».

L'apport du sufisme dans les religions de l'Inde semble bien avoir été cette coloration émotionnelle qui rejoint le courant très affectif du Bhāgavata-Purāṇa et qui tend à transformer la bhakti en un sentiment de moins en moins intellectuel et, partant, de plus en plus fidéiste. Dieu ajoute alors à son caractère de pure existence, pure connaissance et pure joie (*sat, cid, ānanda*), celui d'être à la fois l'Amour et la Beauté dans leur excellence, fait nouveau qui engendre chez l'homme des sentiments nouveaux. La certitude sereine de la participation immédiate à la divinité se change alors en ce désir passionné d'union à un Dieu ineffable qui s'est manifesté dans les sectes tardives.

⁽¹⁾ Cité par Nicholson dans *Origine et développement du Soufisme* (J.R.A.S., 1906).

C. — QUELQUES NOMS MARQUANTS DES CULTES DE BHAKTI

L'orthodoxie et les sectes hétérodoxes

Les cultes de dévotion se partagent donc, comme on l'a vu, en deux grands courants populaires : le viṣṇouisme et le śivaïsme, subdivisés en quelques groupes principaux qui s'émettent eux-mêmes en une infinité de sectes. Mais, en gros, le sentiment que l'on désigne sous le nom de bhakti ne varie guère : le point de départ, le fidèle, et le point d'arrivée, le dieu, étant sensiblement identiques, quels que soient les cultes, parce que l'imagination et la sensibilité populaires n'ont pas à leur service une gamme tellement étendue de manifestations possibles.

Les différences — de détail souvent — que l'on remarque entre les sectes sont plutôt le fait des théoriciens de ces sectes, personnalités plus ou moins riches qui, sur ce fond commun, édifièrent les systèmes plus compliqués des rapports entre le dévôt et la divinité qu'il révère.

C'est pourquoi il convient d'étudier à part la bhakti chez les quelques grands réformateurs ou chefs de sectes qui se sont succédés dans l'hindouisme entre le ix^e et le xvii^e siècles, sortes de poteaux indicateurs dans le déroulement des cultes de dévotion qui, sans eux, risqueraient de paraître informes parce que plutôt dépourvus d'ossature philosophique.

Dans toute religion il existe ainsi une somme de croyances, trésor commun de la masse, mais il appartient à quelques esprits de tirer de ces croyances toutes leurs conséquences et de les rattacher entre elles, de manière à en faire un ensemble cohérent dont le sens variera suivant, justement, la méthode adoptée par le réformateur pour les unir, et suivant aussi le choix qu'il aura fait des éléments à rejoindre.

Durant cette période de plusieurs siècles on distinguera deux sortes de personnalités parmi ceux qui recommandèrent la bhakti. Les uns, commentateurs des Vedānta-Sūtras, autorité de l'orthodoxie brahmanique, forment ce qu'on a pu appeler les grands vedāntins ; les autres, en dehors de l'orthodoxie brahmanique ou à peine tolérés par elle, procèdent de ce courant de bhakti très affective qui s'épanouit surtout en amour dévotieux (*prema*) pour le Seigneur.

I. *Les grands vedāntins*

Les cultes de bhakti ayant obtenu droit de cité dans l'orthodoxie, lorsque sera fondé le Vedānta, — ou fin du Veda — véritable renaissance de la pensée brahmanique où la Bhagavad Gītā et les Purāṇas seront considérés comme textes sacrés presque au même titre que le Veda et les Upanisads — la notion de dévotion personnelle se trouvera intégrée dans tous les grands systèmes. Les modalités de cette intégration variant avec l'attitude métaphysique des divers réformateurs dont les principaux, au nombre de cinq, marquèrent particulièrement leur position dans les commentaires qu'ils firent aux Brahmā-Sūtra ou Vedānta-Sūtra de Bada-riyaṇa autre autorité, comme il est dit plus haut, du brahmanisme tardif.

a. *Śaṅkara.*

Le premier de ces commentateurs fut Śaṅkara, fondateur, du reste, du Vedānta systématique et qui vécut à la fin du viii^e et au début du ix^e siècle ap. J.-C.

Il combattit les bouddhistes d'une part, mais aussi, d'autre part, les bhāgavata

auxquels il reprochait leur attitude plus fidéiste qu'intellectualiste; de plus, sa notion de la divinité heurtait de front celle des sectes théistes où le Dieu personnel, au-delà de brahman impersonnel, régissait le monde.

Pour lui le Dieu personnel, qu'il appelle Īvara, se trouve, au contraire, inférieur à l'Absolu impersonnel; il n'est qu'une sorte d'échelon vers le salut. Or, dans une upanisad, assez imprégnée de bhakti comme l'est la Kaṭha-Upanisad, la théorie contraire était admise; dans l'énumération du III^e adhyāya, 10, 11, la Personne est citée en dernier lieu comme la réalité suprême. « Plus haut que les sens sont les objets des sens; plus haut que les objets des sens est l'esprit; plus haut que l'esprit est la conscience; plus haut que la conscience est le grand Soi; plus haut que le grand Soi est l'Inévolué; plus haut que l'Inévolué est la personne; plus haut que la personne, il n'y a rien. C'est elle la plus haute voie » (*Indryebhyaḥ parā hy arthā arthebhyas ca param manas / manas tu parā buddhir buddher ātmā mahān paraḥ // mahataḥ parama avyaktam avyaktāt puruṣaḥ paraḥ / puruṣān na param kim cit sā kṛstā sā parā gatih //*). Les adorations qui s'adressent à un Dieu personnel sont aussi des « œuvres » engendrées par l'ignorance humaine et ne peuvent conduire à la délivrance finale.

Qui était Īvara pour Śaṅkara? On s'accorde généralement à considérer celui-ci comme un fidèle de Śiva et, même, la plupart des sectes le reconnaissent comme une incarnation de ce Dieu. Pourtant il est aussi réclamé par les viṣṇouites et, du reste, bien qu'il fût en opposition avec les théories bhagavatistes, il écrivit un commentaire à la Bhagavad-Gītā. D'ailleurs, pratiquement, cela n'a pas une grande importance du fait que, pour lui, la bhakti ne s'adresse pas au Dieu personnel — qu'il soit Viṣṇu ou Śiva — mais le dépasse pour rejoindre l'Absolu impersonnel. Il se peut, néanmoins, que Śiva ait été sa divinité d'élection (*iṣṭadevatā*) mais qu'il ait aussi vénéré Viṣṇu, attitude d'autant plus facile qu'il n'admettait aucun des deux comme l'ultime Réalité; nombreuses sont les sectes où l'on honorait de même des dieux inférieurs, en dessous du Dieu suprême.

Comment la bhakti qui, chez tous ses autres adeptes était inséparable du Dieu personnifié et doué d'attributs, peut-elle chez Śaṅkara s'adresser à l'Impersonnel? C'est que, pour lui, le terme de bhakti devient un synonyme de jñāna-niṣṭha (dévotion du savoir) dont elle approchait déjà beaucoup dans certains passages de la Gītā, où elle était participation « pensée » plutôt que « sentie », attitude voisine, on l'a constaté, de celle adoptée dans la plupart des upanisad. « C'est pourquoi ce doute né de l'ignorance, qui siège dans le cœur, tu le couperas avec le glaive de la connaissance de soi » (*Tasmād ajñānasaṃbhūtaṃ hr̥tsthaṃ jñānāsini atmanaḥ / chinttvaiva saṃśayaṃ yoga ātiṣṭottīṣṭha bhārata //*, *BH. G.*, IV, 42)⁽¹⁾.

La bhakti, telle que l'entend le premier des védantins, est donc, sous sa forme la plus haute, la conscience constante de l'unité plutôt que de l'union avec le Brahman. La participation à Dieu, au cas limite, disparaît, du fait qu'elle ne se distingue plus de l'identité, un peu de la même façon que, à la limite, un polygone inscrit ne se distingue plus du cercle circonscrit.

L'âme individuelle, qui n'est d'ailleurs individuelle ou qui plutôt ne nous apparaît telle que par ignorance, n'obtient la délivrance qu'en se connaissant comme identique au Brahman. Les exercices de piété consisteront seulement à se détacher du fruit des actes, à contrôler les sens en retirant la pensée de tout objet empirique,

(1) Cf. aussi XVIII, 57 : « En pensée, dépose tous tes actes en moi, ne pense qu'à moi et prenant appui sur l'union de la connaissance, n'aie d'autre pensée que moi » (*cetasū sarvakarmāṇi mayi samnyasya matparaḥ / buddhiyogam upāsritya maccitāḥ satatam bhava //*).

à désirer la libération et enfin, à reconnaître ce qui est permanent de ce qui est transitoire, c'est-à-dire Brahman, l'unique réaliste d'un monde qui n'est qu'illusion.

La bhakti, au sens le plus élevé du mot, se borne donc ici à un simple fait de connaissance tandis que, au sens populaire, Śaṅkara n'y voit que le sentiment révérencieux auquel l'homme est tenu envers un être supérieur à lui, mais qui pourrait aussi bien être l'un des dieux secondaires du Panthéon védique, ou l'Īśvara, le Brahman inférieur, plutôt que l'un des deux grands dieux sectaires entre lesquels se partagent les adorations des autres sectes.

Śaṅkara dira bien dans le Viveka-cūḍāmaṇi : « Des choses qui aident à obtenir la libération, la bhakti est la plus grande », et c'est bien du sentiment révérencieux qu'il s'agit là, uniquement, mais il n'y voit qu'une aide, non le moyen suprême, encore moins une fin en soi comme elle apparaît dans les Bhakti-Sūtra de Nārada, par exemple, ou les Aphorismes de Sāṅdilya. La dévotion au dieu et l'exercice du détachement ne sont que les préliminaires à l'obtention du savoir qui, seul, procurera le salut.

Ainsi, dans le monisme idéaliste de Śaṅkara, la notion de bhakti ne tient-elle qu'une place d'arrière-plan ; chez les autres grands védāntins, son action efficace ira, au contraire, s'affirmant.

b. Rāmānuja et le Śrī-Saṃpradāya.

Rāmānuja, le second des commentateurs védāntins des Brahmā-Sūtras, vécut à la fin du XI^e siècle et au début du XII^e ; il fut le grand « inventeur »⁽¹⁾ des cultes de bhakti au Moyen Âge. C'est lui qui fonda le Śrī-Saṃpradāya, la plus importante des églises de réforme du culte de dévotion. Il systématisa et légittima les tendances éparses qui, depuis la Bhagavad-Gītā s'étaient manifestées dans les divers Purāṇas et dans tous les cultes populaires viṣṇouites. Car si l'attribution à Śaṅkara d'une divinité particulière présente certaines difficultés, Rāmānuja fut, sans équivoque possible, un fidèle de Viṣṇu... en tant, bien entendu, que Viṣṇu représente l'Absolu personnel auquel l'univers se révèle comme essentiellement inférieur.

En effet, la théorie de la bhakti, considérée comme sentiment, tant chez le fidèle que chez Dieu où elle prend la forme de la compassion, lui paraît inconciliable avec la notion de l'Impersonnel supérieur à la personne, telle que l'avait exposée Śaṅkara.

Ainsi, dans l'opposition de ces deux systèmes, apparaît-il plus clairement que nulle part ailleurs à quel point la bhakti qui semble, au premier abord, ne relever que de la psychologie émotionnelle, est aussi dépendante de la métaphysique ; l'idée que s'en sont faite les diverses sectes varie en raison directe de l'immanence et de la transcendance de Dieu : l'appellation identique recouvre des concepts tout à fait différents. De là le simple respect au Brahman inférieur que Śaṅkara conseille à la foule sous ce nom, en même temps qu'il recommande la bhakti à l'élite comme connaissance du Brahman supérieur et non personnifié. Par contre l'amour dévotieux du fidèle, tel que l'entend Rāmānuja, ne peut s'adresser qu'à un Dieu supérieur au monde et dont la Personnalité est une forme essentielle de l'être.

Mais le sentiment d'affection qui porte le fidèle vers Dieu n'est pas encore pourtant chez lui ce mouvement du cœur, cet amour passionné qui apparaît dans certaines sectes presque contemporaines du Śrī-Saṃpradāya ; il reste encore un adjuvant à l'obtention du salut, non une fin en soi.

(1) Au sens où l'on dit « Invention de la Sainte Croix ».

Tandis que, vue par Śāṅkara, la bhakti était seulement le prolongement de notions très anciennes, les unes dérivées des cultes du Panthéon védique, les autres des conceptions métaphysiques des upaniṣad, dans le système de Rāmānuja, quoique se rattachant à la religion traditionnelle des bhāgavata, elle apparaît renouvelée et organisée par l'accent mis sur l'idée de « grâce » divine⁽¹⁾. Cette notion, les purāṇa l'avaient bien soulignée déjà mais leur caractère de recueil légendaire, où venaient souvent aboutir les tendances les plus disparates, leur ôtait l'unité d'inspiration et de direction que l'on retrouve dans les diverses Églises de Réforme du Moyen Âge; d'autre part, la Bhagavad-Gītā, œuvre bien antérieure et plus cohérente, avait, suivant la tradition upaniṣadique, insisté surtout sur l'effort du fidèle plus que sur la bienveillance du Dieu. « C'est par soi-même que l'on se sauve, que l'on échappe à la perdition; l'homme est à lui-même son ami, à lui-même son ennemi » (*uddhared ātmanā ātmanam natmānam eva sādayet / ātmaiva hy ātmano bandhur ātmaiva ripur ātmanaḥ //*, BH. G., VI, 5).

Au contraire, il semble y avoir équilibre dans la thèse de Rāmānuja, entre le mouvement du dévôt vers la divinité et l'aide que celle-ci lui accorde. Déjà, sur le plan de la stricte justice, l'un des attributs de Dieu, la compassion — qui peut être à la fois dérogation et perfection supérieure à la justice même — se trouvait avoir sa place; mais la grâce divine déborde cette notion de compassion; son domaine est beaucoup plus étendu. C'est de Dieu seul que l'âme humaine, de même nature que Lui, reçoit la faveur de la participation. Par elle-même, elle ne peut que se mettre en état de bénéficier de ce don gratuit.

Il lui faut d'abord reconnaître, comme déjà l'affirmait Śāṅkara, qu'elle est, par essence, de la nature de Dieu, mais en même temps — et c'est là que gît la différence — se reconnaître comme distincte de Lui; de là naît une certaine idée de la Paternité de Dieu, que l'on trouvait déjà en germe dans quelques purāṇa. Parlant de Lakṣmī, le Viṣṇu Purāṇa dit : « Tu es la mère de tous les êtres comme Hari en est le père » (*tvaṃ mātā sarvabhūtānāṃ devadevo Hariḥ pitā*, V. P., I, 1x, 24)⁽²⁾. Mais alors que Śāṅkara, à la suite des upaniṣad et même de certains passages de la Gītā, proclamait cette connaissance accessible à l'intelligence humaine livrée à ses propres forces, pour Rāmānuja, elle est, elle aussi, une faveur divine et ne peut être atteinte que par la Révélation — autre témoignage de la bienveillance de Dieu — l'esprit humain, en tant du moins qu'entraîné dans le *saṃsāra* étant incapable par lui-même de dépasser le domaine de l'expérience sensible.

Ce qui garantit dans ce système la liberté de l'âme individuelle n'est pas seulement la préparation à la grâce divine, mais aussi son pouvoir de s'en tenir à une forme particulière de délivrance, qui est la jouissance de sa nature pleinement réalisée et qui lui procurera une béatitude, relevant d'elle seule puisqu'elle est l'épanouissement de son essence propre. En somme, le pouvoir de l'âme serait surtout, en ce cas, un pouvoir de limitation... car il ne s'agit là que d'une sorte de palier sur le chemin du salut, palier auquel elle peut délibérément s'arrêter. Pour atteindre le stade supérieur, il faut, au contraire, qu'elle consente à laisser la grâce divine agir en elle et l'entraîner à la participation à Dieu, où elle se fond sans pourtant se confondre ni perdre son individualité originelle.

La bhakti, tout en gardant son caractère de voie de salut facile à suivre, est encore chez Rāmānuja limitée aux trois castes supérieures du fait qu'elle s'appuie sur la Révélation (*śruti*) c'est-à-dire sur l'enseignement sacré dont l'accès était interdit

(1) Souvent appelée *prasāda*, mais Rāmānuja emploie, de préférence, *anugraha*.

(2) Vers déjà cité, p. 177.

aux śudra suivant l'orthodoxie brahmanique où avaient été admis les cultes de dévotion. Mais, à l'intérieur même du Śrī-Saṃpradāya, une évolution se produira dans le sens d'un mouvement vers les castes inférieures. Ainsi Rāmānanda, on l'a vu, répand-il l'idée que le chemin de la délivrance est ouvert à tous et donne-t-il son enseignement dans les dialectes populaires. C'est alors que prit place la notion de *prapatti* ou abandon à Dieu, l'un des aboutissements logiques de la bhakti dont un autre fut l'amour extatique de Dieu tel qu'il apparût dans d'autres sectes.

La *prapatti* requiert, comme la bhakti, la distinction de l'éternel et du temporel, l'indifférence à l'égard du monde et le désir du salut, mais le rôle dévolu dans la bhakti à la connaissance des textes sacrés est rempli ici par le guru. C'est lui le « Maître de la Révélation » qu'il peut dispenser aussi bien aux śudra qui n'avaient point accès à l'enseignement direct de l'Écriture. La dévotion à Śrī, révéérée sous une forme humaine et qui avait donné son nom à l'école de Rāmānuja, est aussi l'une des caractéristiques de ce mouvement.

Cette notion de *prapatti*, développée dans les deux siècles qui suivirent Rāmānuja, dérive non seulement de lui mais aussi de son presque contemporain Niṃbārka, autre commentateur des Vedānta-Sūtra et dont la doctrine se révèle peu différente de la sienne.

c. *Niṃbārka*.

Niṃbārka vécut au XII^e siècle; c'est lui qu'on donne comme réformateur du Sanakadī-Saṃpradāya; son commentaire aux Brahma-Sūtra est beaucoup plus court que celui des autres védāntins.

Pour lui les âmes individuelles sont distinctes de Dieu mais sans en être indépendantes : il les compare aux vagues de la mer qui arrivent au rivage une à une mais qui ne sont pourtant pas vraiment distinctes de l'ensemble de l'Océan; elles ne peuvent agir que par Lui. La délivrance naîtra donc d'une soumission docile et volontaire à la divinité toute puissante, qui, pour lui, est Kṛṣṇa, alors que, chez Rāmānuja, dont la doctrine présente avec celle de Niṃbārka de nombreuses analogies, Viṣṇu était plutôt invoqué en tant que Nārāyaṇa ou Vāsudeva. Kṛṣṇa est non seulement le Dieu suprême, mais le Dieu unique à qui le culte s'adressera en même temps qu'à Rādhā, considérée comme son pouvoir d'expansion : ils sont deux aspects de la même divinité. Le chemin de la délivrance, du fait de la dépendance des âmes individuelles, passe nécessairement par Dieu; c'est Lui seul qui provoquera chez le fidèle l'amour attentif qui n'est autre que la bhakti, moyen de salut dont la nature est double : elle est à la fois fin, c'est-à-dire union, participation à Dieu, mais elle est aussi, à un stade inférieur, la voie qui conduit à cette participation.

De même que dans le Śrī-Saṃpradāya, la bhakti restait réservée aux castes supérieures; ce qu'il y a de contradictoire dans cette manière de supposer un Dieu compatissant indifférent à toute une classe d'hommes, découlait obligatoirement du système brahmanique auquel restaient attachés les commentateurs védāntins. Il faut ajouter, cependant, que cette indifférence n'était, en quelque sorte, que temporaire, le saṃsāra et les re-naissances permettant toujours d'espérer le salut dans une autre existence.

C'est alors que, par le biais de la *prapatti*, Niṃbārka déclare le salut accessible immédiatement à tous. L'âme individuelle doit se rendre entièrement à Dieu avec une sérénité et une confiance filiales, en même temps qu'avec une humilité parfaite; elle ne doit pas abandonner ses devoirs personnels mais toujours les accomplir en harmonie avec la volonté divine.

Il semble que pour Niṃbārka, la prapatti soit demeurée pourtant comme une préparation à la bhakti — les *prapaṇṇa* obtenant, en récompense, la bhakti — amour de Dieu, ou comme moyen d'y suppléer, moyen suffisant mais nécessaire seulement en ce qui concerne les śūdra, inaptés au bhakti-yoga. Mais, dans la suite, elle fut, dans certaines sectes considérée comme le moyen unique du salut, non plus seulement suffisant mais même nécessaire.

Cette notion de la prapatti fut reprise et développée par l'un des successeurs de Niṃbārka, Śrī-Nivāsa, qui, dans la *Yatīndramatadīpikā*, expose, au début du xiv^e siècle, une théorie sans doute empruntée à Rāmānuja et à Niṃbārka, dont les opinions sur ce point étaient à peu près semblables.

La prapatti ne se présente pas comme un sentiment simple, mais comme la résultante de plusieurs sentiments dont Śrī-Nivāsa, à la suite de Niṃbārka, donne une classification. À côté de la résolution de céder à Dieu et, partant, de n'opposer aucune résistance au courant de la grâce divine, il faut la confiance en la protection de Dieu ; il convient de lui vouer un amour de prédilection, en tant que seul sauveur possible et, donc, de négliger le culte des dieux inférieurs comme le voulait déjà Niṃbārka. Il faut encore que l'abandon à Kṛṣṇa soit, en même temps un aveu d'impuissance de l'homme qui se reconnaît impropre à se sauver sans passer par ce médiateur.

De ceux qui choisissent la prapatti comme moyen de salut (les *prapaṇṇa*), il existe deux sortes. Les uns gardent dans leur abandon à Dieu et leur « absolue disponibilité », la pensée du monde et d'un bonheur individuel ; les autres s'abandonnent complètement, n'ont en vue que cet abandon même et perdent ainsi jusqu'à la notion de la délivrance, premier motif de leur élan vers l'Absolu. Leur objectif n'est plus que d'être « une chose » aux mains de leur Dieu personnel, conception aux antipodes de la bhakti, telle qu'elle était prônée par Śaṅkara. Celle-ci était attention et effort de l'esprit maintenu par la volonté, tandis que la prapatti, se suffisant à elle-même, est l'abdication de la volonté dans un don sans retour que le fidèle fait de lui-même à la divinité.

Ainsi la prapatti, dérivée de la bhakti, se trouve contradictoire à cette notion dont elle dérive telle que celle-ci est comprise dans les systèmes les plus intellectualistes ; ce qui montre, une fois de plus, la quantité d'interprétations dont est susceptible la bhakti, dévotion personnelle.

d. *Madhva ou Ānandatīrtha et le Brahma-Saṃpradāya.*

Madhva, que l'on appelle aussi Ānandatīrtha, fut le réformateur du Brahmā-Saṃpradāya, soi-disant fondé par Brahmā lui-même dont il se dit le sixième descendant. Il était né tout à la fin du xiii^e siècle dans le Sud, sur la côte occidentale. Il combattit les théories de Śaṅkara qu'il accuse d'être un bouddhisme déguisé, et fit aux Brahma-Sūtra qu'il interprète souvent de manière très peu orthodoxe, un commentaire fort différent de ceux des quatre autres védāntins. Alors que ceux-ci se révélaient à des degrés divers, partisans de la non-dualité, lui pose en principe la dualité d'où la distinction absolue des âmes vis-à-vis du Brahman, vis-à-vis du monde extérieur et vis-à-vis les unes des autres. Pour la même raison, il ne reconnaît le Brahman que comme cause efficiente, non comme cause matérielle du monde.

Ce Brahman infini, ne peut d'ailleurs être conçu et adoré que sous une forme finie sur laquelle l'esprit pourra méditer et où il pourra le reconnaître par ses attributs particuliers qui pourtant ne le limitent pas : comme il est apte à pénétrer toute chose, il peut se manifester sous tel ou tel aspect qu'il choisit.

Ce Dieu, identifié à Brahman, que Madhva honore, c'est Viṣṇu, le Viṣṇu purāṇique, celui de la légende ; aussi le culte lui est-il rendu surtout en tant que Kṛṣṇa ou Rāma, car Madhva l'adore sous ces deux formes.

Le salut est, dans le Brahmā-Saṃpradāya, comme dans toutes les autres sectes, la question principale ; ce salut est obtenu par la dévotion, connaissance directe de Dieu dans la contemplation. Une telle dévotion doit être préparée par l'étude des veda, le renoncement aux œuvres et au désir, par le contrôle des sens et la perception de la distinction qui existe entre toutes choses. Cette distinction se révèle être de cinq sortes : distinction de Dieu et de l'âme, distinction de Dieu et du monde, distinction de l'âme et du monde, distinction d'une âme à une autre âme et distinction d'une partie de matière à une autre partie de matière.

Madhva conserve la division tripartite qu'accusait déjà la Bhagavad-Gītā. Pour lui, les actions vertueuses, le karma-yoga, conduisent au jñāna et le jñāna-yoga, éclairé et purifié par la dévotion, donne le salut, vision directe de Hari ; et connaître Hari c'est-à-dire le Brahman, identifié à Viṣṇu, c'est ne plus faire qu'un avec lui, c'est participer à lui.

Ainsi Madhva n'oppose pas, lui non plus, les différentes méthodes du salut ; il ne convient pas d'abandonner les œuvres ; chaque être a des devoirs à remplir dont la dévotion ne le dispense pas. C'est, en quelque sorte un chemin préparatoire, non suffisant mais nécessaire. A son sens, cependant, le jñāna-yoga est supérieur au karma-yoga, car la connaissance est la caractéristique de l'être intelligent, caractéristique d'autant plus nécessaire chez Madhva que l'irréductibilité des âmes individuelles l'une à l'autre, ainsi qu'à Dieu et au monde, exige le plein épanouissement de son essence propre. L'âme individuelle sera donc « connaissance » ce qui est l'essence du jñāna, mais elle sera aussi « joie » et ce dernier point relève de la bhakti.

L'âme, en effet, ayant atteint le salut n'est pas seulement « délivrée », c'est-à-dire à l'abri de tous les maux dont le plus grand est la re-naissance mais elle jouit d'un bien positif fait à la fois de savoir et de joie et qui est la marque même de son éternelle individualité, car une joie connaissante ne peut qu'être individuelle. Pour atteindre ce but, le fidèle doit s'en remettre entièrement à Dieu ; bien que le salut soit surtout affaire de connaissance, la confiance soumise est requise de celui qui veut mériter la délivrance, attitude nécessaire dans le système dualiste de Madhva où la transcendance de la divinité implique la dépendance de l'âme individuelle.

e. *Vallabha.*

Dernier des cinq grands commentateurs des Vedānta-Sūtra, et très postérieur aux quatre autres, Vallabha vécut à la fin du xv^e et au début du xvi^e siècle. Ce fut lui la personnalité dominante de la quatrième église de réforme apparue dans le Sud, le Rudra-Saṃpradāya, ainsi nommée parce qu'elle est dite tirer son enseignement de Rudra qui le tenait de l'Adorable lui-même. Le père de Vallabha, l'un des guru du Rudra-Saṃpradāya, s'établit dans le Nord où son fils enseigna.

Sa doctrine de la dévotion revêt une forme presque sectaire beaucoup plus émotionnelle que celle de ses prédécesseurs. Ce caractère particulier lui vient de ce que le monisme de Vallabha, fort différent de celui de Saṅkara, considère le monde et les âmes individuelles comme de simples manières d'être de Dieu. Chaque âme, atomique et identique au Brahman, en constitue une partie aussi éternelle que lui ; mais ce monisme, loin d'être idéaliste, est réaliste : les âmes et le monde existent réellement et la participation à la divinité est une participation immédiate et sentie ;

ce n'est pas intellectuellement que les âmes se connaissent comme identiques à Dieu, mais d'une façon sensible.

La création n'étant que la manifestation, l'expansion de Dieu dans l'Amour, l'important sera, pour le dévot, de la saisir en toute chose et en soi-même, parcelle de Dieu.

En somme, Kṛṣṇa — car Kṛṣṇa est l'Absolu auquel les adorations les plus hautes sont dues — se rend participable de deux façons : par le fait même de la création, ensuite par sa grâce qui permet aux fidèles de le reconnaître dans cette création dont ils sont eux-mêmes partie intégrante.

La bhakti existera donc dans ce système dans la mesure où elle est un sentiment permettant non de connaître mais d'éprouver directement l'union à la divinité en quoi réside le salut.

Pourtant Vallabha conserve, d'une certaine manière, la classification des voies de la délivrance telle que l'avait enseignée la Gītā ; mais comme il ajoute, aux autorités reconnues par les autres commentateurs, la Bhāgavata-Purāṇa où l'émotion religieuse est beaucoup plus accusée, il marque l'accent davantage sur l'efficacité de la dévotion.

En fait, du reste, il réunit le karma-yoga et le jñāna-yoga pour les fondre en une voie unique qui est une sorte de dévotion inférieure. Ce n'est là que la pratique des moyens ordinaires du salut accompagnée pourtant du détachement du fruit des actes en même temps qu'éclairée par la pensée constante de Dieu et qui procure la connaissance illuminatrice de l'Absolu, attitude courante depuis la Bhagavad-Gītā, où elle était, au contraire, la forme suprême de la dévotion. Bien que le fidèle ne puisse obtenir cette connaissance que par la grâce (*puṣṭhi*) de Dieu, il y a là encore une part très grande de son effort personnel dans l'acquisition de la délivrance. Il agit pour obtenir Dieu, soit qu'il reste engagé dans la vie du monde, soit qu'il s'en retire pour chanter les louanges de Kṛṣṇa ou entendre sa parole, soit enfin qu'il se préoccupe d'acquérir le savoir nécessaire à l'adoration. Tout ceci représente le maryada-bhakti-mārga (chemin de la dévotion par la connaissance) qui aboutit à une sorte de délivrance inférieure. On arrive par ce moyen au Brahman impersonnel, mais pour parvenir à Puruṣottama (l'Être Suprême), c'est-à-dire Kṛṣṇa, la notion de la grâce entre en jeu de façon beaucoup plus directe.

Pour Vallabha, la dévotion est une voie purement passive : on doit simplement s'abandonner à la grâce que Dieu accorde à celui qu'il choisit. C'est la puṣṭhi-bhakti-mārga (chemin de la dévotion par la grâce) qui donne la délivrance immédiate sans passer par la voie des œuvres. A l'origine demeure une occasion de choix pour le fidèle ; il peut opter pour la voie de la connaissance ou la voie de la dévotion ; mais s'il a une fois choisi cette dernière, il est entièrement aux mains de Kṛṣṇa qui l'amène à Lui dès qu'il le désire.

Le chemin de la grâce n'assure pas la joie du fidèle en ce monde, car l'intense amour que celui-ci voue à la divinité, lui rend bientôt insupportable la séparation que lui impose la vie terrestre. A ce dernier stade, la puṣṭhi-bhakti est une passion lancinante qui engendre la désolation de l'âme individuelle, privée de l'objet de son amour.

L'idée de grâce comprise comme l'entend Vallabha entraîne, en conséquence, celle de la prédestination. C'est pourquoi, à côté du maryada-bhakti-mārga, composé complexe de karma-yoga et de jñāna-yoga — chemin d'une dévotion qui est donc à base de renoncement et de connaissance — et du puṣṭhi-bhakti-mārga, il y a place pour une troisième voie qui s'écarte de Dieu depuis toujours. Aussi existe-t-il des « maudits » pour qui le salut ne peut être que l'anéantissement, parallèlement aux *jñānīn* (ceux qui atteignent la connaissance intuitive par la première voie)

et aux *bhakta*, titre réservé à ceux-là seulement qui, sous l'effet de la grâce, sont parvenus à Kṛṣṇa, le Dieu personnel qui est au-dessus de tout. Cette prédestination, exagération de l'idée de « grâce », est d'ailleurs une notion difficile à rattacher à celle du Dieu aimable dont chaque être ne serait qu'une modalité. Ces oppositions trahissent sans doute l'origine complexe des cultes de dévotion, complexité qui s'est plutôt accrue au cours des siècles.

A côté des divergences, il faut noter aussi une sorte d'imitation, consciente ou non, entre les différents *saṃpradāya*. La distinction entre la *maryada-bhakti-mārga* et le *puṣṭhi-bhakti-mārga*, n'est-elle pas symétrique de celle établie par Śāṅkara entre le culte du Brahman inférieur et celui du Brahman supérieur, et, aussi, en quelque sorte, des deux stades de la délivrance chez Rāmānuja.

D'autre part, si les quatre premiers de ces grands commentateurs des *Vedānta-Sūtra*, Śāṅkara, Rāmānuja, Nimbārka et Madhva, ont été plus ou moins entraînés à introduire la *bhakti* dans un texte qui, vraisemblablement, à l'origine n'en comportait aucune, n'y aurait-il pas lieu de supposer que leur origine dravidienne en est la cause, puisque, comme nous l'avons vu, les cultes de *bhakti* sont toujours florissants dans le Sud? De la même façon, il faut noter que, dans le *Sāṃkhya*, originairement athée, système philosophique sur lequel s'appuient les mouvements de *bhakti*, la notion théiste est introduite par le second des grands commentateurs des *Sāṃkhya-Sūtra*, Vacaspati Miśra qui, lui aussi, était du Sud.

Après Vallabha l'aspect émotionnel s'accroît encore à l'intérieur de la secte — qui, celle-ci est du Nord de l'Inde — rejoignant celui que revêt la *bhakti* du Bengale avec Caitanya. L'une des figures typiques dans cet ordre de sentiment fut une jeune femme, Mirābai, qui, pour se vouer au culte de Kṛṣṇa, renonça à tous les liens de famille, voulant calquer son amour sur celui des *gopi*. Elle écrivit vers la fin du xvi^e siècle un certain nombre de poèmes religieux dont la tendresse inspirée rappelle celle des hymnes tamouls et où l'intimité constante du dévôt et de Dieu est mainte fois exprimée :

« A celles dont le Bien-Aimé demeure en des terres lointaines, le Bien-Aimé envoie des messages écrits. Mais mon Bien-Aimé vit caché en mon propre corps. Je n'ai besoin d'aller ni de venir nulle part. »

(*Songs of Mirābai*, XV.)

D'autre part, le culte du guru, qui ne semblait pas nécessairement impliqué dans la doctrine de Vallabha, ira progressant chez ses successeurs; et les *valla-bhācari* influenceront aussi dans ce sens les cultes de *bhakti* bengalis qui s'écarteront encore davantage de l'orthodoxie. Déjà chez Vallabha le primat accordé à la participation sentie et à la passivité du fidèle marquait une déviation singulière des cultes de dévotion.

II. *Les réformateurs sectaires*

Parallèlement à la lignée des grands vedāntins, naissaient, dans l'hindouisme, des sectes nombreuses où la *bhakti* apparaissait de plus en plus comme le moyen suprême de la délivrance; les adeptes de ces sectes, généralement populaires, trouvaient ainsi salut à bon compte. Parmi ces groupements, trois sont nettement caractérisés par la personnalité de leurs fondateurs ou réformateurs. Ce sont d'abord les Kabirpanthis, aux xiv^e et xv^e siècles, chez qui la dévotion prend l'aspect

d'un essai de conciliation entre l'Islām et l'hindouisme ; puis se produit, au Bengale, un siècle plus tard avec Caitanya, l'épanouissement de la bhakti sous forme d'amour passionné ; enfin, la notion d'humilité qu'impliquait la dévotion du fidèle envers un Dieu tout puissant se développe chez les Mahrattes, particulièrement au xvii^e siècle avec Tukaram.

a. *Kabir et les Kabirpanthis.*

Kabir, musulman de naissance, fut, dit-on, un disciple de Rāmānanda ; comme celui-ci, il rejette toute idée de caste ou de secte, attitude qu'explique sans doute son origine. Comme Rāmānanda encore, il prêche à tous et pour mieux se faire comprendre de la foule, c'est en hîndi qu'il donne sa prédication ou, tout au moins, est-ce en cette langue que sont écrits les nombreux recueils dans lesquels ses disciples conservèrent son enseignement.

Fidèle de Viṣṇu, honoré sous le nom de Rāma, il eut le désir de concilier le mahométisme et l'hindouisme dans le culte d'un Dieu unique. Comme chez son maître Rāmānanda toujours apparaît chez lui un goût de l'apostolat qui est un élément nouveau dans l'histoire des sectes hindoues. Jusque là les fondateurs ou les guru se contentaient d'exprimer leur vérité propre et de conseiller, à ceux qui cherchaient le salut, des méthodes variant en raison de l'idée qu'ils se faisaient de la divinité et de ses rapports avec les hommes. Ce n'est qu'avec les cultes sectaires tardifs qu'apparaît ce besoin de gagner au Dieu révéré le cœur et les adorations d'une foule toujours plus nombreuse.

On a vu que, pour Kabir, Rāma personnifiait le Dieu unique ; mais le culte qu'il lui rend est surtout un culte à l'Adorable non incarné que l'on désigne de ce nom parce qu'il faut bien lui en donner un. L'incarnation de Rāma, la vie légendaire de celui-ci deviennent des faits très secondaires, contrairement à ce qui se passait dans la plupart des sectes populaires où la divinité était surtout adorée en tant qu'incarnée dans un être humain doué de pouvoirs extraordinaires.

Pourtant à son Dieu très abstrait, il voue des sentiments d'amour ; attitude rendue possible du fait que Dieu est participable, car qui sait voir comprend qu'il le possède en son cœur. Une telle notion n'entraîne pas l'idée de l'identité à la divinité ; au contraire l'Absolu est, pour Kabir, transcendant au monde créé. Et c'est la bonté témoignée par lui à l'homme en se rendant participable qui motive la tendresse éprouvée par celui-ci à son sujet, tendresse qui va de pair avec une espèce d'émerveillement.

La joie d'une telle possession — car la participation est une sorte de possession — doit emplir le cœur de l'homme ; le dévot est un être obligatoirement heureux (ainsi Kabir rejoint-il inconsciemment l'optimisme des premiers bhāgavata), la souffrance et la peine sont identiques au mal. Ce quiétisme s'apparente aussi — et, sans doute, cette ressemblance n'est-elle pas fortuite, mais découle des origines de Kabir — au quiétisme des sufi (du reste, on trouve quelque chose de la même béatitude dans la bhakti en langues dravidiennes) ; dans ses hymnes il exhale un immense amour pour le Seigneur. « Ce qu'on aime, dit-il, on s'en approche » (*jo hai jāko bhavatū so tāki ke pās*), et cette stance, par exemple, qui pourrait aussi bien être tirée du Bhāgavata-Purāṇa : « Mon père c'est toi, ma mère c'est toi, Seigneur ; c'est toi la famille dont j'ai besoin, c'est toi les belles que j'aime, c'est toi tous les trésors ; famille, amis, maison, c'est toi. De toi je tire vie et joie, pour toi j'abandonne toute parenté, tu es perle, or, fortune pour moi. Comme un luth au son pur, comme la lune nocturne, comme le souffle du vent du Sud, comme la première chaleur du printemps, douce est l'ombre des pieds du Seigneur ».

Le culte prôné par Kabir est, on le voit, tout intérieur; il rejette les manifestations extérieures comme un mode inférieur de dévotion, mais, pourtant, il conseille le plus souvent de se conformer à la coutume afin d'éviter de scandaliser ceux qui attachent encore quelque valeur à ces vaines pratiques.

La secte des Kabirpanthis prospéra longtemps après la mort de son fondateur. Le dernier poète religieux de cette tradition issue en droite ligne de Rāmānanda et dérivée du Śrī-Saṃpradāya fut Tulsī-Dās qui vécut au xvii^e siècle. Pour lui aussi, le meilleur moyen d'atteindre la divinité sera la bhakti, ce sentiment d'amour dévotieux qui s'appuie sur deux termes distincts qui peuvent s'unir mais non se confondre : l'âme et Dieu.

b. Caitanya et la bhakti au Bengale.

Le mouvement qui s'épanouit au Bengale, un siècle plus tard accentuera encore la signification émotionnelle du terme de bhakti. Il dérive, on l'a vu, des vallabhacarin, dont l'influence s'étendit sur cette partie de l'Inde où depuis longtemps déjà existait un courant mystique de double origine, l'une islāmique, l'autre śivaïte, à côté d'une sorte de tantrisme bouddhique qui, vers cette époque, allait déclinant. Peu à peu, le culte de Śiva fut remplacé par celui de Viṣṇu et, plus particulièrement en tant que le Kṛṣṇa idyllique, époux de Rādhā et amant des gopī, qu'avait chanté l'auteur du Gītā-Govinda. Les gopī sont aussi, dans cette secte, assimilées à l'âme individuelle, obsédée par la pensée du Seigneur : « Tu es, ô Bien-Aimé, la véritable vie » dira Chandi-Dās, l'un des plus célèbres parmi les nombreux poètes bengalis qui ont chanté les amours du « dieu bleu » et de Rādhā.

Dans ce cadre mythologique et symbolique, Caitanya intègre sa théorie de la dévotion d'amour (*prema-bhakti*) qui est pour lui à la fois le moyen et le synonyme du salut. Par l'amour le dévôt se sent véritablement participer à Dieu dans la joie; mais la participation définitive ne pourra être atteinte qu'après la mort. Cette communion joyeuse, déjà proclamée par Vallabha, alternera aussi dans cette vie, avec le sentiment de douleur engendré par la séparation d'avec l'Adorable.

Caitanya n'écrivit pas lui-même; mais, comme pour Kabir, ses enseignements furent recueillis et rédigés par ses disciples. On recueillit notamment ses instructions à quelques-uns de ses disciples : « Entretiens avec Vāsudeva Sarvabhama », « Entretien avec Rāmānanda Ray », « Instruction à Rūpa », « Instruction à Sanātana ». Pour lui comme pour les védāntins, Dieu est bien existence pure et pensée pure, mais il est aussi et surtout félicité pure. La pensée et l'existence sont des éléments inertes et statiques, ce qu'il y a d'agissement en Brahman c'est la joie (ānanda) et c'est par cette joie que l'âme individuelle, essentiellement distincte de Dieu perd la notion de cette distinction et s'absorbe en Lui par l'extase.

L'Absolu étant transcendant au monde, l'esprit humain ne peut l'atteindre par les données empiriques, d'où la nécessité de la Révélation, comme l'avait déjà d'ailleurs affirmé Rāmānuja. Caitanya, en tant que mortel, n'aurait pas été plus qualifié qu'un autre pour enseigner aux hommes le chemin du salut. Afin de tourner la difficulté, on l'a considéré comme l'incarnation de Kṛṣṇa; ainsi, étant l'Absolu lui-même, il lui était loisible de dévoiler la vérité suprême et la manière d'accéder à la délivrance.

Caitanya conserve la triple voie enseignée par la Bhagavad-Gītā; mais il exalte la supériorité du bhakti-mārga (chemin de la dévotion) sur les deux autres, avec une insistance aussi marquée que facile à expliquer; une fois admise la notion d'un Dieu qui se présente aux hommes comme un Dieu d'amour et de compassion.

Il considère le karma-mārga (chemin des œuvres) et le jñāna-mārga (chemin de la connaissance) comme des préparations à la bhakti, abandon total de soi.

L'union à Dieu est saisie par les sens et par le cœur, non plus par l'intelligence ; et les diverses sortes de bhakti — car il admet des degrés dans la dévotion — sont classées en excellence, par ordre d'affectivité croissante, jusqu'à s'épanouir dans la lotion de « prema » (amour passionné) qui en est le couronnement. Cet amour passionné mais empreint d'humilité est susceptible de nuances multiples ; il pourra même, on l'a vu, être occasion de douleur, comme chez Vallabha.

Alors que, chez ce même Vallabha, la voie de la dévotion était abandon passif, le fidèle laissant la grâce divine agir seule en lui, la prema-bhakti de Caitanya, garde un côté essentiellement actif. Le dévôt est emporté vers Dieu par les élans de son cœur ; il collabore donc beaucoup plus directement à son union à la nature divine. Sans doute la grâce de la dévotion est-elle toujours une faveur accordée par Dieu, mais Caitanya conserve aux moyens préparatoires tant extérieurs qu'intérieurs — tels à peu près qu'on les trouve prescrits dans les Sūtra de Nārada ou de Sandilya, qui sont, il est vrai, eux-mêmes assez tardifs — une place plus importante que celle occupée par eux dans les systèmes des grands védāntins, particulièrement en ce qui concerne les pratiques de dévotion comme répétition du Nom Sacré, chants de louanges, pèlerinages ou service des images. Du reste, la coloration émotionnelle que revêt ici la bhakti rend fort compréhensible l'emploi de ces divers moyens préliminaires ; du fait que l'idéal religieux devient la transe extatique, il est légitime de s'y préparer en se suggestionnant de toutes les manières, individuellement et collectivement.

Ainsi, sous cette forme aigüe, le culte de dévotion se présente-t-il, au Bengale, comme une sorte d'excroissance marquant la décadence de la notion de bhakti qui, jusqu'alors, s'était maintenue à peu près identique depuis la Bhagavad-Gītā ; les différences résidaient seulement en ce qu'elle se présentait tantôt sous un aspect plus fidéiste, tantôt plus intellectualiste et que les rapports du fidèle et de la divinité s'exprimaient parfois davantage en fonction de la grâce et parfois de l'effort humain. En se transformant, elle perd la qualité de mesure et d'équilibre qui, en certains cas, en avait fait une forme très haute de religion pour tomber dans un mysticisme d'assez bas étage relevant d'une surexcitation collective.

Du reste, ce fut surtout dans les castes inférieures que s'en recrutèrent les adeptes. Sans doute, quelques compagnons de Caitanya et Caitanya lui-même étaient-ils des brahmanes mais la propagande se répandit surtout dans les basses classes. Quoique, du point de vue moral, probablement sous l'influence de l'Islām — car plusieurs de ses disciples, entre autres Hari-Dāsa, étaient des musulmans convertis — et du bouddhisme qui avait prospéré au Bengale — Caitanya prêchait la miséricorde envers tous les êtres, la patience, le pardon, l'humilité, l'austérité et l'égalité de tous les hommes, images de Dieu, le salut était vraiment pour lui acquis à peu de frais. L'aspect suprême du culte fut, en effet, de considérer l'âme comme une gopī, éperdue de passion pour le berger divin, s'abandonnant, en son honneur, à l'égaré d'esprit qui est censé représenter le summum de l'amour. Et les accès de délire mystique et les effusions larmoyantes, que l'on louait chez Caitanya comme témoignage de son absorption en Dieu, ne rappellent que de très loin la doctrine si mesurée de la Bhagavad-Gītā ou même les affirmations déjà si chargées de tendresse du Bhāgavata-Purāṇa.

c. *Tukaram et la bhakti mahratte.*

Chez les Mahrattes, la bhakti prit surtout le caractère d'humilité sur lequel avait déjà insisté Caitanya mais sans lui accorder la prédominance.

Namdev, contemporain de Rāmānanda, avait, dès le XIII^e siècle, exalté l'omniprésence et l'omnipotence de Dieu, devant lesquelles les hommes devaient s'incliner

humblement. C'est de lui seul que Namdev attendait le salut : « Accours, protecteur des misérables, sauve-moi »⁽¹⁾. La notion d'humilité s'exagère ici, à son tour, comme s'était exagérée celle de dévotion. L'un des disciples de Namdev ira jusqu'à dire : « C'est à nous de pécher, à toi de nous sauver ».

Namdev avait basé son enseignement sur la Bhagavad-Gītā ; au xvii^e siècle, Tukaram y ajoutera l'autorité de la Pañcarātra-Saṃhitā. Il magnifiera — si l'on peut employer ce terme en parlant de l'humilité — ce même aspect de la bhakti ; comme l'avaient fait Kabir et les « saints » tamouls, il écrivit de nombreux hymnes à la gloire de Dieu. D'humble extraction, il bénit Dieu de son origine : « Nous devons être plus petits que les plus petites choses »⁽²⁾. Il rejette l'idée de caste qui se présentait comme opposée à sa conception de la dévotion, car comment pourrait-on parler de hiérarchie entre les hommes lorsqu'ils sont tous si peu de chose, eu égard à Dieu ?

La bhakti, pour lui, implique aussi l'amour des autres, non parce qu'ils sont, comme chez Caitanya, l'image de la divinité, mais parce que Dieu lui-même est compatissant envers tous : « Quiconque se fait l'ami de l'opprimé, reconnaissez-le pour un vrai saint »⁽²⁾.

Il n'est plus question seulement chez lui d'amour pour Hari, d'essai d'identification à lui ; la bhakti est abandon aux mains du Seigneur, contemplation, dévotion intime. L'homme ne peut rien pour son propre salut ; de là vient que l'on retrouve chez Tukaram la notion de « prapatti » qui s'était déjà développée chez les disciples de Rāmānuja et de Nimbārka : « Faites de moi ce que bon vous semble ; je suis vide d'entendement, un nécessaire, pis qu'un nécessaire. Faites à présent ce que vous voulez, je ne puis que vous contempler, mais je me confie en vous, c'est à vous d'assumer mes efforts »⁽³⁾.

Une telle humilité entraîne, forcément, le renoncement que l'on trouvait à la base, non seulement de tous les cultes de bhakti, mais aussi de presque toutes les attitudes religieuses de l'Inde. L'homme n'est rien ; les objets de ses désirs sont moins encore, d'où la nécessité d'abandonner toute chose pour n'être pas distrait de la contemplation de Dieu. « Celui qui renonce à toutes choses est clair comme la flamme que n'imprègne aucune impureté »⁽³⁾. Cette contemplation perpétuelle est nécessaire ; l'esprit de l'homme ne doit point errer en dehors de cette unique préoccupation. « De tous les habitants de la terre, ceux-là sont purs et sans tache qui aiment Dieu d'un amour et d'une foi continuels »⁽³⁾.

Mais si le fidèle doit se perdre dans la contemplation de Dieu, il ne doit pas pour autant se perdre en « Dieu », car Tukaram tient à affirmer la différence essentielle et éternelle de l'âme individuelle et de la divinité. Il veut garder sa position de subordination complète à l'égard du « Maître compatissant et bienveillant pour les humbles » mais qui dépasse l'homme incommensurablement. L'immanence de Dieu au monde n'est pas du tout l'aspect qui retient Tukaram ; sa transcendance est, pour lui, le fait essentiel et il s'indigne contre Śankara : « Maudite soit la doctrine qui fait de Vous et de moi une seule chose. Il me plaît à moi de recevoir de Vous des ordres et des défenses »⁽⁴⁾.

L'épanouissement de la bhakti chez les Mahrattes se produit de façon proche, par certains points, de celle du Bengale ; mais l'attitude du bhakta mahratte semble

(1) Cité par J. Bloch dans *Les Mystiques de l'Inde médiévale*, Kabir, p. 15.

(2) Cité par M. Ledrus dans *l'Inde profonde*, Tukaram.

(3) M. Ledrus, *l'Inde profonde* § *Tikaram*.

(4) M. Ledrus, *op. cit.*

être plus passive que celle des adeptes de Caitanya, plus voisine de la notion de grâce divine toute puissante que l'on trouvait chez Vallabha. Comme la bhakti du Bengale, elle est aussi, du point de vue spirituel, d'assez mince valeur. Il est simple de dire à Dieu : « Je ne suis rien, je ne puis rien, c'est à Vous d'agir en moi », mais elle apparaît avoir été cependant beaucoup plus équilibrée et modérée, de même que Tukaram, son plus illustre représentant et théoricien, n'a jamais atteint, ni même recherché, l'état de transe et d'extase qui avait fait, en partie, la réputation de Caitanya.

CONCLUSION

Dans cette revue rapide des diverses manières dont se sont exprimés les cultes de bhakti, on voit que ce comportement particulier du fidèle envers la divinité conserve des caractères permanents qui l'apparentent peut-être à d'autres mystiques du monde antique ou moderne.

Cette sorte de dévotion, édifiée sur la foi, ne fait son apparition que lorsque naît la croyance en un Dieu suprême, c'est-à-dire lorsque le dieu local de tel ou tel groupement humain à qui s'adressaient les rites propitiatoires ou les honneurs, surtout extérieurs, que comporte le mot «pūjā», devient l'Absolu, supérieur à toute réalité.

Ainsi, dans toute religion théiste, l'adoration, au sens fort du mot, avec ce qu'elle entraîne toujours de désir d'union ou d'anéantissement, ne s'adresse jamais au dieu mythologique, et si l'Esprit Suprême s'incarne pour se rendre plus accessible à ses fidèles, la notion de sa suprématie ne disparaît jamais derrière celle de son humanité; la conception de Dieu déborde infiniment le personnage sous les traits duquel on le représente. Le sentiment religieux de la participation n'apparaît qu'à ce stade où se satisfait l'esprit; l'aspect «incarnation» s'adressera plutôt à l'imagination et au cœur du dévôt — qui se «dévouera» plus volontiers à cet Incarné médiateur — bien que, cependant, elle pré suppose toujours l'Absolu, l'incarnation ne provoquant l'adoration qu'en tant qu'elle est incarnation de cet Absolu. Une telle adoration, en effet, ne s'adresse pas au surhomme divinisé qu'est généralement le dieu mythologique, même lorsqu'il symbolise des forces de la nature, mais au Dieu incarné; non à celui qu'on exalte artificiellement mais à celui qui se rend volontairement accessible.

Est-ce à dire que la bhakti n'est pas, d'une certaine manière, quelque chose de spécifiquement indien et qu'on pourrait l'assimiler à certaines mystiques occidentales, la mystique chrétienne, par exemple? Certes, nombre de comparaisons s'imposent, mais comparer n'est pas identifier; évidemment, l'attitude du fidèle envers une divinité qui le dépasse de façon illimitée et qu'il s'efforce d'atteindre, accuse-t-elle de nombreux traits communs, quelles que soient les époques et les pays; seulement, comme on l'a vu, la bhakti est bien un «sentiment» mais un sentiment qui s'appuie sur une base métaphysique. Or, sauf chez Madhva et dans quelques sectes tardives où la forme de la dévotion fut quelque peu influencée par l'Islâm, l'Absolu Personnel auquel s'adresse le culte, bien que personnel et transcendant au monde, lui demeure toujours plus ou moins immanent. Ainsi l'homme, quoique distinct de Dieu — sans quoi il n'y aurait plus participation mais identité pure et simple — a-t-il tout de même, en quelque sorte, un certain droit essentiel à la participation divine, ce qui atténue dans les cultes de bhakti le caractère de «don gratuit» que revêt la grâce dans une création *ex nihilo* et change d'autant l'attitude mentale et affective du fidèle à l'égard de la divinité.

Ce qui évoquerait davantage, pour nous, le genre de sentiment que dénote le terme de *bhakti*, c'est la position adoptée par quelques mystiques de notre Moyen Age. Il y eut, en effet, en Occident, à peu près vers l'époque où renaissaient dans l'Inde les cultes de bhakti, un certain nombre de mystiques chez qui la pensée semble cheminer de façon presque analogue, courant qui, d'ailleurs, se continuera aussi en Europe jusqu'au xvii^e siècle et qui, inspiré du néo-platonisme, va de Scot Origène à Jacob Boehme, en passant par Maître Eckart et Valentin Weigel.

Il y aurait aussi rencontre entre les deux courants dans la mesure où le panthéisme originel de la pensée spéculative indienne fait un effort vers un monothéisme qui ne fut peut-être jamais intégral et où le monothéisme chrétien se trouve dévié, chez certains hérétiques, dans le sens d'un panthéisme diffus, souvent plus ou moins conscient.

Au reste, ce ne sont là que des considérations secondaires, bonnes simplement à fixer approximativement la position de la bhakti par rapport aux notions plus familières des mystiques occidentales. Mais ce qu'il faut retenir surtout, c'est qu'elle est un fait existant en soi, indépendamment des ressemblances ou des divergences qu'elle peut présenter avec d'autres formes de vie spirituelle et dont l'existence se prolonge depuis de nombreux siècles.

Par suite de l'aspect émotionnel et parfois pathologique qu'elle revêt dans quelques sectes tardives et plus généralement dans la masse populaire où elle assure aux foules le salut à bon marché et où elle a tendance, d'autre part, à retomber dans le ritualisme et l'abus des pratiques extérieures qui la vident de son contenu spirituel, on peut être porté à la sous-estimer. Aspect d'humilité exagérée, de respect naïf pour des rites vains ou de religiosité malade, on peut ne la considérer que sous cet angle et la négliger en face d'autres attitudes religieuses plus spéculatives, ne lui reconnaissant de valeur que comme religion populaire; mais il ne faut pas perdre de vue qu'elle a, au cours des siècles, fourni à des âmes ardentes l'occasion de s'exprimer dans leur totalité, plus que ne le permettait la seule contemplation de l'Absolu impersonnel tel qu'il se présentait dans les upaniṣad, par exemple. Certes, par une telle contemplation l'esprit s'aiguissait et s'épurait dans la mesure où il se détachait du monde extérieur, mais, dans sa recherche de l'Absolu auquel il s'efforçait de s'identifier il ne retrouvait que lui-même; il se dépouillait du «soi» fini, mais pour se rejoindre en une sorte de «Soi» infini. La dévotion au Dieu personnel requiert une autre espèce d'efforts plus enrichissante, peut-être, parce qu'en même temps qu'elle exige le don généreux de soi, elle apporte un échange avec l'Absolu. Le fidèle ne se contente plus de renoncer aux limitations du «soi», mais il sort de ce «soi» pour se retrouver en un autre dont la bienveillance compatissante elle-même le convie à cette participation.

BIBLIOGRAPHIE

Textes et traductions

- Ahīrbudnyasaṃhitā* of the *Pañcaratra Āgama*, edited by RAMANUJĀCĀRYA, 2 vol. — Madras, 1916.
- Anu-Gītā*, translated into English, « Sacred Books of the East », vol. VII. — Oxford, 1882.
- Aphorisms of Śāṅḍilya or « The Hindu Doctrine of Faith » with the commentary of Śwapnaśwara*, translated into English by E. COWELL. — Calcutta, 1861.
- The One Hundred aphorisms of Śāṅḍilya with the commentary of Śwapnaśwara*, edited and translated by Namnath NATH PAL, *S. B. H.*, vol. VII, part II. — Allahabad, 1911.
- Bhagavad-Gītā*, texte sanskrit et traduction française par E. SENART, 2^e édition, « Les Belles-Lettres ». — Paris, 1944.
- Bhagavad-Gītā*, traduite en français par Sylvain LÉVI et J. T. STICKNEY. — Paris, 1938.
- Bhagavad-Gītā, with the commentary, of Śrī Śaṅkarācārya*, translated from Sanskrit into English by A. Mahadeva ŚASTRI. — Madras, 1929.
- Bhāgavata Purāna*, édité et traduit en français par E. BURNOUF. — Paris, 1840, 3 vol.
- Bhakti-Sutras of Nārada*, edited and translated by Nanthal SINHA, *S. B. H.*, vol. VIII, part I. — Allahabad, 1911.
- Bhakti-Ratnāvalī*, edited and translated into English by a professor of Sanskrit, *S. B. H.*, vol. VIII, part III. — Allahabad, 1912.
- Boddhicāryāvatāra de Śāntideva*, édition de MINAYEFF (Extrait des *Mémoires* de la Section orientale de la Société archéologique de Russie).
- Boddhicāryāvatāra*, traduit en français par L. FINOT, « Classiques de l'Orient ». — Paris, 1920.
- Bṛhad-Araṇyaka-Upaniṣad*, éditée, traduite et annotés par E. SENART, « Les Belles-Lettres ». — Paris, 1934.
- Chāṇḍī-Dasa : Les amours de Rādhā et de Kṛṣṇa*, traduit par MAN'HAM. — Paris, 1933.
- Chāṇḍīgya-Upaniṣad*, éditée, traduite et annotée par E. SENART, « Les Belles-Lettres ». — Paris, 1930.
- Les entretiens de Lahore entre le Prince Impérial Dara Shikuh et l'ascète hindou Baba Lal' Das*, traduit du persan par HUART et L. MASSIGNON, *J. A.*, 1926.
- Kāṭha-Upaniṣad*, éditée et traduite par L. RENOU, « Les Upanisads ». — Paris, 1943.
- Kāṭha-Upaniṣad*, traduction partielle par P. MASSON-OURSSEL, dans *Mesures*, avril 1939.
- Īśvara-Gītā*, éditée et traduite en français par L. DUMONT. — Paris, 1933.
- Mahābhārata*, « Édition des Pandits ». — Calcutta, 1834-1839.

- Maitri-Upaniṣad or Maitrayaṇīya-Upaniṣad, with the commentary de Rāmātr̥tha*, edited with an English translation by E. B. COWELL. — London, 1870.
- Muṇḍaka-Upaniṣad*, éditée et traduite par J. MAURY, «Les Upaniṣad». — Paris, 1943.
- The thirteen principal Upaniṣad*, translated with an outline of the philosophy of the Upaniṣad and an annotated bibliography by HUME. — London, 1921.
- The Sankhya-Kārikā d'Īsvara Kṛṣṇa, with the commentary of Gaudapādcārya*, édité Har Durt SHRAMA. — Poona, 1933.
- Songs of Mirabai*, translated from Hindi into English by R. C. TANDAN. — Allahabad, 1934.
- Śvetāśvatara-Upaniṣad*, edited and translated into English by Siddhesvara Varma SHASTRI, S.B.H. — Allahabad, 1916.
- Viṣṇu Purāṇa, a System of Hindi Mythology and Tradition*, translated by H. H. WILSON. — London, 1840.
- Viṣṇu Purāṇa*. — Calcutta, 1882.
- Patanjali-Yogasūtram, avec le bhāṣya de Vedavyāsa*, édité par LAKMĪNĀRAYANA. — Bénarès, 1879.

Travaux généraux

- AUFRECHT. *Catalogus catalogorum*.
- BHAGAVAT KUMAR SASTRI. *Bhakti cult in ancient India*. — Calcutta, 1922.
- R. G. BHANDARKAR. *Vaiṣṇavism, Śaivism and minor religious systems dans Bühler's Grundriss*, vol. III, part VI. — Strassburg, 1913.
- BARNETT. *Hindu gods and heroes (Studies on the History of the religion of India)*. — London, 1922.
- J. BARNETT PRATT. *India and its faiths*. — London, 1916.
- A. BARTH. *Les religions de l'Inde* («Quarante ans d'indiannisme : œuvres d'Auguste Barth», t. I). — Paris, 1914.
- GARCIN DE TASSY. *Histoire de la littérature hindoue et hindoustani*. — Paris, 1847.
- GRIERSON. *Bhakti-Marga* («Encyclopedia of Religions and Ethlics», vol. II, p. 539-551).
- GRIERSON. *The monotheistic religion of ancient India and its descendant the modern Hindu doctrine of faith*. (Translated of the 3rd Congress for the History of Religions, vol. II, p. 44-48.) — Oxford, 1908.
- R. GROUSSET. *Les philosophies indiennes*, 2 vol. — Paris, 1931.
- L. DE LA VALLÉE-POUSSIN. *Notions sur les religions de l'Inde*.
1. *Le Védisme*. — Paris, 1909.
 2. *Le Brahmanisme*. — Paris, 1910.
- *L'Inde au temps des Mauryas et des Barbares grecs, scythes, parthes et Yue-Tchi* («Histoire du Monde», t. VI). — Paris, 1930.

- P. MASSON-OURSSEL. *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*. — Paris, 1923.
 — *La philosophie comparée*. — Paris, 1923.
- P. MASSON-OURSSEL, II. DE WILLMAN-GRABOWSKA et Ph. STERN. *L'Inde Antique et la civilisation indienne* («Évolution de l'Humanité», t. XXVI). — Paris, 1933.
- P. OLTRAMARE. *Histoire des idées théosophiques dans l'Inde*. T. I : *La théosophie brahmanique* (*Annales du Musée Guimet*). — Paris, 1906.
- J. C. OMAN. *Brahmans, Theists and Muslims of India*. — London, 1907.
 — *Mystics, Ascets and Saints of India*. — London, 1903.
- E. J. RAPSON et collaborateurs. *The Cambridge History of India*. Vol. I : *Ancient India*. — Cambridge, 1922.
- S. RADHAKRISHNA. *L'Hindouisme et la vie*, traduit en français par P. MASSON-OURSSEL. — Paris, 1930.
- SÖDERBLÖM. *Manuel d'Histoire des Religions* («Bibliothèque de l'Histoire des Religions»). — Paris, 1925.

Études particulières

- Three great Acharyas : Śaṅkara, Rāmānuja, Madva : artical sketches of their lives and times and exposition of their philosophical systems*. — Madras, 1925.
- J. BLOCH. *Les mystiques de l'Inde médiévale : Kabir* (*Bulletin de l'Association des Amis de l'Orient*), avril 1931.
- J. E. CARPENTER. *Theism in medieval India*. — London, 1921.
- S. CHAKRAVARTI. *Caitanya et sa théorie de l'amour divin*. — Paris, 1934.
- G. DANDOUY. *L'ontologie du Vedānta*, traduit de l'anglais par L.-M. GAUTHIER. — Paris, 1932.
- DINESH CHANDRA SEN. *History of the Bengali language and literature*. — Calcutta, 1911.
 — *Caitanya and his companions*. — Calcutta, 1917.
- EDGERTON. *The Bhagavad-Gītā or song of the blessed one, India's favorite bible*. — Chicago, 1925.
- FARQUHARAN. *Outline of the religious literature of India*. — Oxford, 1920.
- V. S. GHATE. *Le Vedānta; Etude sur les Brahma-Sūtras et leurs cinq commentaires*. — Tours, 1918.
- GOVINDACARYASWAMI. *The Pāñcaratra or Bhagavati-Śāstra* (*J. R. A. S.*, 1911).
- G. G. GRIERSON. *Gleanings from the Bhakti-Mālā* (*J. R. A. S.*, 1910).
 — *The translation of the term « Bhagavat »* (*J. R. A. S.*, 1910).
- YOUSUF HUSSAIN. *L'Inde mystique au Moyen Age*. — Paris, 1929.
- C. A. JACOB. *A concordance of the principal Upaniṣad and the Bhagavad-Gītā*. — Bombay, 1891.

- P. JOHANNES. *Vers le Christ par le Vedānta*. — Louvain, 1932.
 1. *Śaṅkara et Rāmānuja*.
 2. *Vallabha*, traduit de l'anglais par M. LEDRUS.
- O. LACOMBE. *L'Absolu selon le Vedānta*. — Paris, 1937.
- E. LAMOTTE. *Notes sur la Bhagavad-Gītā*. — Paris, 1933.
- M. LEDRUS. *L'Inde profonde : Turakam*. — Louvain, 1933.
- L. MASSIGNON. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. — Paris, 1922.
- NICHOLSON. *Origin and development of Sufi* (*J. R. A. S.*, 1906).
- NISIKANTHA SANYAL. *Shree-Krishna-Chaitanya*, vol. I. — Madras, 1933.
- P. OLTRAMARE. *La religion des Sikhs*, compte rendu du livre de M. A. MACAULIFFE (*Revue de l'Histoire des Religions*, 1911).
- A. ROUSSEL. *Etude du Pañcharātra* (*Mélanges de Ch. de Harlez*).
- OTTO SCHRADER. *Introduction to the Pañcarātra and the Ahirbudhuya Saṃhita*. — Adyar, 1916.
- E. S. SENATHI TAJA. *A few remarks on the Śaiva sect of Hindu in South India*. — Leide, 1884.
- A. N. SIRCAR. *The system of Vedantic thought and culture*. — Calcutta, 1925.
 — *Comparative studies on Vedantism*. — Calcutta, 1927.
- H. H. WILSON. *Analyse of the Purānas* (*J. A. S. of Bengale*). — Calcutta, 1832.
 — *Abridgment of the Viṣṇu Purāna* (— Sacred Books of the East —). — Madras, 1896.
- J. WOODROFF. *Śakti and Śakta*. — Madras, 1920.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	141
<i>Traits généraux de la Bhakti.</i>	
I. — Rapports du fidèle et de la divinité exprimés par l'étymologie même du mot <i>bhakti</i> . Notion de participation impliquée par le terme de <i>bhakti</i> . — Nécessité de deux termes : le fidèle et le Dieu personnel.	143
II. — La Bhakti définie par opposition aux cultes védique et brahmanique primitif La Bahkti, dévotion édifiée sur la foi, s'oppose au ritualisme : Védisme, Brahmanisme et Pūjā.	144
III. — Fondement philosophique de la Bhakti. L'âme individuelle et le Brahman; — la distinction entre l'âme et le Brahman, facteur de la participation.	146
IV. — Le Dieu de la Bhakti : son attitude bienveillante. Les incarnations du dieu, témoignages de sa bienveillance envers les hommes.	148
V. — Attitude du Bhakta. <i>a.</i> Libération du désir; — <i>b.</i> Détachement du fruit des actes : l'action désintéressée, essence de la Bhakti; — <i>c.</i> Moyens de mériter et d'accroître la dévotion : les fréquentations à fuir et à rechercher; la louange parlée ou chantée de Dieu.	148
VI. — Rapports des fidèles entre eux. Amitié des fidèles les uns pour les autres.	152
VII. — Facilité du culte de dévotion. Simplicité du culte. — Efficacité par elle-même de la dévotion. — La dévotion est la voie la plus agréable à suivre.	153
L'ÉVOLUTION HISTORIQUE.	
A. — LA SECTE DES BHĀGAVATA ET LA BHAGAVAD-GĪTĀ.	
I. — Ce qu'on entend par culte sectaire. L'adoration du dieu incarné. — Les cultes nés en dehors de l'orthodoxie. — La Bhakti dans le Sud de l'Inde.	155
II. — Le religion des Bhāgavata. <i>a.</i> Kṛṣṇa et sa triple origine. — Vestiges de la religion des Bhāgavata; — <i>b.</i> Fondement philosophique du culte des Bhāgavata; le Sāṃkhya-Yoga; — <i>c.</i> La rencontre du Yoga et de la Bhakti, leurs ressemblances; leurs différences. — Les deux sens du mot Yoga dans la Bhagavad-Gītā.	156
III. — Le culte de dévotion dans la Bhagavad-Gītā. <i>a.</i> La renonciation : les devoirs à continuer, le Svadharma; — <i>b.</i> La méditation : 1. Dieu en tant qu'incarné; 2. Dieu en tant qu'Absolu personnel; 3. Le rôle de Dieu dans le monde; — <i>c.</i> L'universalité du culte rendu à Bhagavat; — <i>d.</i> Les qualités requises chez le fidèle; l'homme pervers; — <i>e.</i> La vie en Dieu; la Bhakti est sa propre fin. — La triple voie du salut : Karma-Yoga, Jñāna-Yoga, Bhakti-Yoga.	161

LE COURANT AFFECTIF À L'INTÉRIEUR DU BRAHMANISME ANCIEN	207
IV. — Les attaches upanişadiques des cultes de dévotion.....	168
L'attitude de l'âme individuelle envers le Brahman du point de vue maté- physique. — La Katha-Upañisad; la Śvetāśvatara-Upañisad. — L'adop- tion des cultes de Bhakti par l'orthodoxie.	
B. — ÉVOLUTION BIPARTITE DES CULTES DE DÉVOTION APRÈS LA BHAGAVAD-GĪTĀ.	
I. — Les différentes «Gītās».....	171
L'Aṅgu-Gītā. — L'Īśvara-Gītā. — Le Gītā Govinda et les autres Gītā.	
II. — La notion de dévotion dans les Purāṇa.....	172
Le Bhāgavata-Purāṇa et le Viṣṇu-Purāṇa; le Narada-Purāṇa; diffusion et dissolution de l'idée de Bhakti.	
III. — La Trimūrti.....	174
Brahma, Viṣṇu, Śiva.	
IV. — La Bhakti dans le Viṣṇouisme.....	174
a. Viṣṇu, ses incarnations et ses appellations. — Les formes de la dévotion viṣṇouite : le Mantra; — b. L'émotion dominante; — c. Le Niṣṭha; — d. Le Guru; — e. La Sakti viṣṇouite; — f. Les excès de la Bhakti; — g. La Renais- sance des cultes de dévotion; les quatre églises de réforme. — Rāmānanda; l'évolution de la Bhakti dans le sens de l'affectivité. — Le Premsāgar et la Bhaktacaritā; le Bhaktimāl.	
V. — La part du Śivaïsme.....	179
Ancienneté de la Bhakti śivaïte; l'origine du culte de Śiva. — Les Paśupata; le système śivaïte (Śaivasiddhanta); le Śivaïsme au Kashmir; les Liṅ- gayistes. — Le Śaktisme.	
VI. — Influences qu'ont pu subir les cultes de dévotion.....	182
Le Bouddhisme. — Le Christianisme. — Le Sufisme. — La Bhakti chez les «Saints» tamouls : Tiru-Milar et Mannika Vaçagar. — Les Sikhs.	
C. — QUELQUES NOMS MARQUANTS DES CULTES DE BHAKTI.	
L'orthodoxie et les sectes hétérodoxes.....	186
I. — Les grands Védāntins.....	186
Śankara et le culte de l'Impersonnel, p. 100; Rāmānuja et le Śri-Saṃpra- dāya; Bhakti et Prapatti, p. 103; Niṃbārka et le Sanakadi-Saṃpradāya; Śri-Nivāsa, p. 108; Madhva et le Brahma-Saṃpradāya, p. 111; Vallabha et le Rudra-Saṃpradāya; la secte des Vallabhācarin; Mīrābai, p. 113.	
II. — Les réformateurs sectaires.....	194
a. Kabir et les Kabirpanthis; essai de conciliation entre l'Islam et l'Hin- douisme; Rāma, Dieu unique; Tulsi-Das, p. 118; — b. Caitanya et la Bhakti au Bengale; Caṇḍi-Dās, la Prema-Bhakti, dégénérescence du culte de dévotion; le primat accordé aux marques extérieures de l'émotion religieuse, p. 121; — c. Tukaram et la Bhakti maharatte; l'humilité; Namdev, p. 125.	
CONCLUSION.....	200
Rapports de la Bhakti aux mystiques occidentales; misère et grandeur de la Bhakti.	
BIBLIOGRAPHIE.....	202
TABLE DES MATIÈRES.....	206