

Urbanisation et innovations religieuses en Inde ancienne

André Couture

Citer ce document / Cite this document :

Couture André. Urbanisation et innovations religieuses en Inde ancienne. In: Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient. Tome 92, 2005. pp. 159-179;

doi : <https://doi.org/10.3406/befeo.2005.5984>

https://www.persee.fr/doc/befeo_0336-1519_2005_num_92_1_5984

Fichier pdf généré le 08/02/2019

Abstract

André Couture

Urbanisation and religious innovations in Ancient India

Often dismissed as an unwarranted assertion, the Weberian hypothesis that Jainism and Buddhism appeared at the same time as cities and urban kingdoms developed, has once again begun to stir scholarly interest. This paper presents a survey of recent work on the subject, at the same time that it attempts to move the discussion forward. Following brief remarks on "The Socio-Religious Context of Ancient India" and "The Second Urbanization in Northern India", the third section of the paper, entitled "The Urban Context and the Religious Innovations at the End of Vedism", relies largely on the work of R. Thapar and P. Olivelle, as it summarizes the transformations of Brahmanism which may have been linked to urbanization. The fourth part returns briefly to the question of the birth of Buddhism in an urban setting, citing the works of H. Härtel, G. Erdösy, D. D. Kosambi, T. Ling, G. Bailey and I. Mabbett. The final section of the paper, "New Adjustments of Hinduism to a Context of Thriving Cities", makes the most of data contained in the Harivamsha, a supplement to the Mahabharata (a text tentatively dated from the 2nd or 3rd c. A.D.), by suggesting that the proliferation of cities may also help to contextualize certain aspects of Krishna's enigmatic character.

Résumé

André Couture

Urbanisation et innovations religieuses en Inde ancienne

Souvent reléguée dans le domaine des affirmations gratuites, l'hypothèse du sociologue Weber concernant l'influence du développement des villes et des royaumes urbains sur l'apparition du jainisme et du bouddhisme se sont mises depuis quelques dizaines d'années à éveiller à nouveau l'attention des chercheurs. Cet article présente une revue de quelques travaux récents pointant dans cette direction, à laquelle viennent s'ajouter quelques réflexions plus originales. Après quelques notes rapides sur « Le contexte socio-religieux de l'Inde ancienne » et sur « La seconde urbanisation en Inde du Nord », la troisième partie de ce texte intitulée « Le contexte urbain et les innovations religieuses de la fin du védisme » fait le point sur les transformations du brahmanisme pouvant être liées à l'urbanisation (avec en particulier R. Thapar et P. Olivelle). La quatrième section reprend brièvement la question de la naissance du bouddhisme en contexte urbain avec en particulier H. Härtel, G. Erdösy, D. D. Kosambi, T. Ling, G. Bailey et I. Mabbett. La dernière partie intitulée « Nouveaux ajustements de l'hindouisme à un contexte de villes florissantes » suggère que le contexte urbain peut également aider à mieux situer un personnage aussi énigmatique que Krishna en exploitant des données contenues dans le Harivamsha, un complément du Mahabharata qui pourrait dater des IIe-IIIe siècle de notre ère.

Urbanisation et innovations religieuses en Inde ancienne ¹

André COUTURE ²

C'est Max Weber qui, dans son livre sur la sociologie des religions de l'Inde, a peut-être le premier relevé une relation de cause à effet entre la montée de l'urbanisme et l'apparition des religions de salut. « À l'instar du jainisme et plus nettement encore que lui, le bouddhisme fit son apparition à l'époque du développement des villes, des royaumes urbains et de la noblesse des villes » (WEBER 2003 : 346 ; cf. 188, 343). Il s'appuyait pour cela sur certaines remarques d'Oldenberg, lequel avait entre autres noté que les maîtres et écoles védiques à l'époque des *Upaniṣad* évoluaient encore dans un contexte rural avec vaches et pâturages, tandis que les textes du bouddhisme ancien avec leurs palais et leurs rois chevauchant des éléphants évoquaient plutôt la ville ³. Longtemps reléguées dans le domaine des hypothèses gratuites, ces observations se sont mises depuis quelques dizaines d'années à éveiller à nouveau l'attention des chercheurs. Après un survol de quelques travaux récents pointant dans cette direction, je tenterai de montrer que le contexte urbain peut également aider à situer un personnage aussi énigmatique que Kṛṣṇa.

1. Cette étude relève d'un projet de recherche sur le *Harivaṃśa* subventionné par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada. Le 16 mars 2001, il a fait l'objet d'un exposé dans un séminaire sur « Religion et ville » (dirigé par P.-A. Turcotte) à la Faculté de sciences sociales et économiques de l'Institut Catholique de Paris.

2. Université Laval, Québec.

3. WEBER 2003, p. 347, sans référence précise ; on peut consulter les premières pages de H. Oldenberg, *Die Religion des Veda* (trad. indienne sous le titre : *The Religion of the Veda*, trad. Shrotri, 1988), également *Die Lehre des Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus* (Göttingen, 1915).

Le contexte socioreligieux de l'Inde ancienne

Un des rituels les plus importants de l'Inde ancienne est le sacrifice, c'est-à-dire l'oblation de nourriture dans le feu. On célébrait ce rituel sur un terrain bien plat, préalablement labouré. Cette aire n'était utilisée que pour la durée du sacrifice. Nul besoin de construction en dur. Suivant l'importance du rite, on pouvait cependant bâtir aussi des huttes en bambou que l'on détruisait ensuite. Ces rituels comprenaient la récitation de formules (*mantra*) transmises oralement (on s'est longtemps méfié de l'écriture, surtout pour le Veda), l'accomplissement d'actions (*karman*) spécifiques (comme l'allumage d'un feu à partir d'une baguette mâle que l'on fait tourner dans une plaquette femelle, l'offrande de lait, de beurre, de beurre clarifié, de gâteaux d'orge, de victimes animales, etc.). Ces quelques indications suffisent à rappeler que l'ancienne religion du Veda s'adressait à des villageois (pasteurs et cultivateurs).

Dans les textes de rituel les plus anciens (en particulier ces commentaires que l'on appelle les *Brāhmaṇa*), il arrive que l'on oppose explicitement le village à la forêt (et non pas la ville à la forêt). En commentant les rites de construction de l'autel du feu, on explique dans la *Taittirīya-Saṃhitā* (5,4,5,2) que si l'on se sert à un moment donné du yaourt (*dadhi*) mêlé de miel (*madhu*), c'est pour plaire à la fois aux dieux qui mangent l'offrande et aux autres êtres qui ne se nourrissent pas de cette offrande. On ajoute que le yaourt est une nourriture villageoise (qui vient des vaches domestiques), tandis que le miel est une nourriture de forêt (qui vient des abeilles sauvages). En utilisant ensemble ces deux ingrédients, le sacrificiant réunira le village et la forêt, et satisfera ainsi tous les êtres. De telles explications ne se comprennent que si le contexte général de ces anciens textes (que l'on peut dater en gros de -1200 à -800) était le village où l'on pratiquait l'agriculture et l'élevage (MALAMOUD 1976 ; OLIVELLE 1990). Mais il est également évident que le paysage indien s'est peu à peu compliqué et que, déjà vers -600, soit avant la fin de ce qu'il est convenu d'appeler l'époque védique (qui s'étend jusque vers -300), de véritables villes avaient fait leur apparition. C'est du moins ce que suggèrent l'archéologie et un certain nombre d'indices littéraires.

La seconde urbanisation en Inde du Nord

Ce que l'on appelle la Civilisation de l'Indus a débouché sur la construction de villes imposantes (Mohenjo-Dāro, Harappā, etc.) qui remontent au III^e millénaire et qui ont disparu vers -1800. C'est beaucoup plus tard, vers le VI^e siècle avant notre ère, que l'on trouve les premiers indices de nouvelles cités. La première phase de cette « seconde urbanisation » couvre en gros dans la vallée du Gange la période s'étendant du VI^e au IV^e siècle. Comme les constructions de l'époque védique étaient en bois et en briques non cuites, il est assez difficile de se faire une juste idée de la progression de cet urbanisme. L'archéologie associe cette période à l'apparition d'une poterie spécifique appelée « poterie noire polie de type nordique » (Northern Black Polished Ware) attestée approximativement entre -550 et -250 (ERDÖSY 1995, p. 100-105). Apparaissent aussi au début de cette même période des villes pourvues de fortifications parfois monumentales (c'est le cas d'Ujjain) que la littérature décrit comme des capitales (Rājgīr, Ujjain). D'autres villes importantes comme Mathurā ou Vaiśālī apparaîtront vers -300. Selon les projections qu'a faites Erdösy à partir de la région de Kauśāmbī, la population du nord de l'Inde aurait connu un accroissement

fulgurant entre le VI^e et le I^{er} siècle avant notre ère, pour ensuite chuter dramatiquement (ERDÖSY 1988, p. 129 ; 1995, p. 108-109). Bien qu'ils soient apparus vers le X^e siècle et aient permis une colonisation plus aisée de la région du Gange, les outils en fer ne se sont multipliés qu'à partir du VI^e siècle. On trouve des monnaies vers -500, quoique cette date demeure encore très discutée (ERDÖSY 1988, p. 115). Il existe des traces d'ancienne écriture *brāhmī* au IV^e siècle avant notre ère⁴, peut-être une adaptation par les brahmanes d'une écriture sémitique utilisée par des commerçants venant du Moyen-Orient (thèse de Bühler, cf. ALLCHIN 1995, p. 209). Il faut attendre vers -300 pour trouver des vestiges de maison dont il soit possible de discerner le plan (ERDÖSY 1995, p. 110). On a pensé que l'arrivée des instruments en fer avait engendré un surcroît de production et avait pu à elle seule déclencher l'urbanisation. Sans doute cette raison a-t-elle dû jouer, mais également d'autres raisons comme la diversification de l'agriculture, l'obtention de surplus alimentaire, l'accroissement de la population, un commerce mieux organisé et diverses formes de centralisation politique. Il semble bien que les grandes villes qui se sont développées après -400, lors d'une seconde phase, se soient lentement constituées sous l'action conjointe de l'ensemble de ces facteurs⁵, et que la division de l'Inde du Nord en grandes régions (*mahājanapada*) avec des capitales importantes comme Campā, Rājagṛha, Śrāvastī, Kauśāmbī ou Vārāṇasī (les textes bouddhiques et jaina parlent de seize grandes régions) soit une des conséquences de cette urbanisation. Toutefois, sous l'empire Maurya (de -321 jusque vers -184), seulement quatre grands *janapada* subsistent, les autres s'étant fait incorporer conformément à cette loi qui veut que les gros poissons mangent les petits (*mātsya-nyāya*) (ERDÖSY 1995). Les villes continueront à jouer un rôle important dans l'imaginaire indien, bien que l'on ne soit pas dupe des valeurs qu'elles représentent.

Le contexte urbain et les innovations religieuses de la fin du védisme

Un tel bouleversement des habitudes a sans doute produit des transformations au plan religieux. Certaines innovations, attestées dans des textes que l'on peut dater de la seconde moitié du I^{er} millénaire avant notre ère, peuvent être mises au compte de l'urbanisation. Dans plusieurs essais stimulants, l'historienne Romila Thapar développe les intuitions de Weber et met le renoncement hindou (de même que les mouvements bouddhiques et jaina) en rapport avec l'apparition d'une culture urbaine. Elle voit dans les traumatismes occasionnés par la seconde urbanisation (rupture des liens tribaux, transformations politiques, anarchie, anonymat, etc.) la raison principale de la multiplication d'ascètes solitaires et de la prolifération de groupes d'ascètes formant en marge des villes des sociétés parallèles quêtant le patronage des souverains et mendiant les surplus des riches commerçants ou autres maîtres de maison. L'apparition de nouvelles communautés, qui paraissent sectaires

4. Cette affirmation s'appuie sur la découverte à Anuradhapura (Sri Lanka) de tessons portant quelques lettres de cette écriture (voir ALLCHIN 1995, p. 176-179, 209-210, qui cite entre autres les travaux de S. U. Deraniyagala).

5. Voir GHOSH 1973 ; THAPAR 1984 ; GOMBRICH 1988 ; ERDÖSY 1988, en particulier p. 124-130, qui défend une approche systémique. « Perhaps the most significant point to emerge from a study of the Early Historic Ganga Valley is the need to consider societies in their totality, instead of searching for prime movers... » (p. 125).

aux yeux des brahmanes, serait liée à ces changements rapides et il en sera question dans le paragraphe suivant.

Bien qu'elle n'y insiste pas, Thapar a bien vu que les *Dharmasūtra* répondent du point de vue brahmanique à un besoin de construire une société nouvelle plus différenciée (THAPAR 1978, p. 47-48). Patrick Olivelle reprend cette thèse et rattache encore plus fermement, quoique de façon très nuancée, les nouvelles idées concernant l'ascétisme et le célibat au contexte urbain et à l'individualisme qui s'y développe. Il voit ces facteurs à l'œuvre dès les anciennes *Upaniṣad*.

It is, however, uncertain whether the urbanization of the Ganges valley occurred before or after the composition of the early prose Upaniṣads and what influence, if any, it had on the development of Upaniṣadic thought. The society and culture reflected in these documents, nevertheless, are far different from those of the early vedic period. At least some of the new ideas and institutions, especially asceticism and celibacy, I believe, reflect, if not an urban environment, then at least one that is in the process of urbanization [...] After a close reading of these texts, it appears to me that, by and large, their social background consists of court and crafts, rather than village and agriculture (OLIVELLE 1996, p. XXIX).

Un des problèmes auxquels se sont heurtés les indianistes du passé et qui pourrait trouver une solution dans cette perspective est le fait que les brahmanes, qui sont sans aucun doute à l'origine de textes comme les *Upaniṣad*, aient senti le besoin de mettre certains enseignements importants dans la bouche de chefs de clan (*rājan*) relevant du *varṇa* des *kṣatriya*. Voici l'interprétation que donne encore ici Olivelle de cette stratégie littéraire.

The entire Brahmanical ideology of society and the science and practice of ritual were designed, on the one hand, to enhance Kṣatriya power and, on the other, to ensure the recognition by the Kṣatriyas that the source of their power was the Brahmin. It is naïve, therefore, to accept the literary evidence of the Upaniṣads regarding their Kṣatriya authorship at face value and as historical fact. Surely, these documents were composed and transmitted by Brahmins. Why, then, did they deliberately include episodes that placed them at a disadvantage *vis-à-vis* the royal class? There must have been political, religious, economic, and even literary reasons for including or creating these episodes. We must bear in mind that the Brahmin community itself was not a monolithic entity. The most we can say is that some segments of the Brahmanical community must have perceived it as advantageous to present doctrines they favoured as coming from the royal élite.

Et il ajoute aussitôt :

This is not to deny, however, that the nobility surrounding the kings played a part in the intellectual and religious life of the time. Indeed, at a time not too distant from the early Upaniṣads, we have new religions such as Buddhism and Jainism rising in approximately the same geographic region of northern India, religions whose founders are considered to have come from the royal class. The doctrines of the devotional religions that became part of Brahmanism are also depicted as being taught by people belonging to that class, people such as Kṛṣṇa and Rāma who are viewed as incarnations of god Viṣṇu. What is important, however, is not whether a particular doctrine originated among the Kṣatriyas, but that the new religious climate in northern India, of which the Upaniṣads were a part, was created through the intellectual interaction among 'new thinkers' within both groups (OLIVELLE 1996, p. XXXV-XXXVI ; également 1993, p. 29-42).

Deux exemples illustreront le renversement qui paraît s'être alors opéré.

Dans la *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* (qui est peut-être la plus ancienne des *Upaniṣad*), on trouve un roi de Kāśī (Vārāṇasī) du nom d'Ajātaśatru qui instruit un brahmane du clan des Gārgya. Le roi convient qu'il est révolutionnaire pour un brahmane de se mettre à l'école d'un roi : « C'est le monde renversé qu'un brahmane s'adresse à un *kṣatriya* pour qu'il lui explique le Brahman (*i.e.* le Veda) » (2,1,15, trad. Senart). Le roi et le brahmane s'approchent alors ensemble d'un homme endormi. Le roi explique au brahmane qu'il y a en cet homme un personnage (un *puruṣa*) qui, lorsqu'il rêve, est comparable à un grand roi qui circule librement à l'intérieur du corps (2,1,17), et qui, lorsqu'il est dans le sommeil profond, ressemble à un grand prince ou un grand brahmane qui se repose dans la plus totale félicité. Ce personnage, c'est l'*ātman* (*i.e.* le Soi), une entité qui siège au plus profond de l'être et qui est identique au *brahman*. Contrairement à ce qu'on pourrait attendre, c'est le roi qui propose une religion moins rituelle, moins rivée à la terre, plus spirituelle, moins axée sur les gestes à accomplir et plus ancrée sur une entité qui se trouve au cœur de chaque personne.

Dans le même texte, on parle d'un autre roi, Janaka de Videha (au nord de Rājagṛha, l'actuelle Rājgīr, sur le Gange) qui, au cours d'un sacrifice, conçut le désir de savoir lequel des brahmanes qui l'entouraient était le plus instruit. Le célèbre Yājñavalkya s'avère le plus compétent et obtient les mille vaches promises au vainqueur. Il résout les questions que lui pose le chapelain du roi en réinterprétant le sacrifice en fonction du corps de chaque individu. Aux interrogations d'un autre brahmane du nom d'Ārtabhāga, il répond ensuite en faisant appel à la notion de *karman*, non pas l'action rituelle, mais les actes bons et mauvais. « Prends ma main, Ārtabhāga, mon ami ; nous devons seuls connaître de ces choses ; nous ne devons pas nous en entretenir en public. Alors, se retirant à l'écart, ils discutèrent. Et, parlant, c'était de l'action (*karman*) qu'ils parlaient et, louant, c'était l'action qu'ils louaient : on devient bon par l'action bonne, mauvais par l'action mauvaise » (3,2,13, trad. Senart).

Ces deux passages ont en commun de confier à un personnage, d'abord perçu comme une autorité politique, une réinterprétation des rites brahmaniques traditionnels. Dans ces épisodes, l'enseignement fondé sur la parole des rois plutôt que sur celle de brahmanes, semble venir légitimer l'existence d'une nouvelle spiritualité et signaler en même temps qu'il s'agit d'une doctrine désormais acceptable pour la nouvelle population urbanisée (cf. OLIVELLE 1992, p. 38). Olivelle ajoute avec toute la clarté souhaitable : « What these stories of kings teaching new doctrines to Brahmins point to, I believe, is a divide that existed within the Brahmin tradition between the village Brahmins, clinging to the old ritual and the city Brahmins catering to the needs of an urban population » (OLIVELLE, p. 38)⁶. Quelques siècles avant que des manifestations royales de Viṣṇu comme Kṛṣṇa ou Rāma proposent une religion fondée sur le devoir propre (*svadharma*) de chacun des membres d'une communauté urbaine de plus en plus diversifiée, il est raisonnable de penser que certains brahmanes jouaient déjà le jeu des nouvelles autorités politiques et se faisaient les promoteurs d'une spiritualité plus intérieure et donc d'un élargissement du brahmanisme traditionnel.

À côté de textes comme ceux que je viens de mentionner qui sont d'autant plus délicats à interpréter qu'ils n'ont pas de contexte explicitement mentionné (voir aussi THAPAR 1992, p. 135), il existe quelques textes légaux anciens (les *dharmasūtra*) dont les plus anciens pourraient remonter à cette même période de transition que constituent les premiers siècles de la nouvelle urbanisation. On y trouve quelques allusions au fait que la ville ait pu représenter une nouveauté menaçante pour au moins une catégorie de brahmanes. Le code de loi de Gautama (entre 600 et 400, d'après la date suggérée par P. V. Kane) note que « certains [législateurs prohibent] en permanence [la récitation du Veda] dans une cité (*nagare*) » (16,46 / 2,7,45). Et le texte de loi attribué à Baudhāyana (500-200, d'après P. V. Kane) considère comme une impossibilité qu'un citoyen (*nagare vasan*), dont les membres, la figure et les yeux sont empoussiérés, finisse par atteindre la perfection (*siddhi*), et cela même s'il se soumet à l'ascèse (2,6,33). Ces deux passages, souvent cités (OLIVELLE 2000, p. 162-163, 264-265 ; OLIVELLE 1993, p. 59-60 ; GOMBRICH 1988, p. 55 et 219 ; GHOSH 1973, p. 52 ; THAPAR 1978, p. 66 et p. 99), évoquent la méfiance que certains brahmanes ont longtemps nourrie pour la ville. Ils enregistrent les réactions des responsables de la religion traditionnelle, et donc un certain désaveu de ses prêtres, de la part de ces « brahmanes nouvellement urbanisés » (officiants, astrologues, ministres) qui s'affairent dans les cours royales (OLIVELLE 1993, p. 59 ; s'inspirant de GHOSH 1973, p. 53-54).

Olivelle pousse plus loin encore sa réflexion sur l'impact qu'a pu avoir l'urbanisme sur l'hindouisme dans une importante étude sur l'origine du système des stades de la vie (*āśrama*). Les *Lois de Manu* (premiers siècles de notre ère) ne contiennent pas de liste des quatre stades de la vie, mais présentent comme normal le passage de la vie d'étudiant à celle de maître de maison, puis mentionnent que ce maître de maison doit ensuite passer aux stades d'ermite forestier, puis finalement à celui de renonçant. On trouve là les bases de ce qui deviendra l'interprétation classique des

6. Olivelle précise aussitôt en note que, par l'expression « city Brahmins », il n'entend pas les brahmanes « actually living in cities, but those who had come under the influence of the new urban civilization » (1992, p. 38-39, note 25).

āśrama. Pourtant, Olivelle montre que telle n'était pas la forme de ce système lors de sa création vers le v^e siècle avant notre ère. Les premiers textes qui parlent de ces *āśrama* le font pour s'y opposer nettement (*Gautama-*, *Baudhāyana-dharmasūtra*), ou encore ils ne les acceptent qu'avec des réserves (*Āpastamba-dharmasūtra*). Le système le plus anciennement attesté n'est pas celui qui propose à l'individu de parcourir à la suite ces quatre modes de vie ; c'est plutôt celui qui présente les *āśrama* comme quatre modes de vie permanents, légitimes et optionnels. Selon cette vision des choses, la période d'initiation védique n'est pas considérée comme un *āśrama*. Ce qu'on désigne finalement sous le terme de *brahmacarya* est aussi un mode de vie permanent pouvant être choisi après la période proprement dite d'initiation au Veda. Selon Olivelle, le système des *āśrama* aurait donc été inventé, non pas par les défenseurs de la vieille orthodoxie brahmanique, mais par des brahmanes plus libéraux cherchant à ouvrir la tradition védique au nouveau contexte urbain. L'ordre des choses consistait jadis, après l'initiation védique, à se marier, à avoir des enfants et à offrir aux dieux des sacrifices. Face à une société qui s'urbanise, s'individualise et tend à se morceler en toutes sortes de nouvelles institutions de salut proposant l'ascèse et le célibat, le système des *āśrama* invente une structure dharmique susceptible d'inclure et de légitimer ces vocations extrêmes.

... I am inclined to believe – remarque Olivelle – that the *āśrama* system is an urban invention, or at least reflects the openness of an urban mentality. It is certainly more likely that Brahmins living in urban centers were influenced by and open to new ideas and institutions than their village counterparts. The most persuasive argument, however, is the very nature of the original *āśrama* system. It envisages the *āśramas* as voluntary institutions. People are free to choose what they want to be as adults. The same principle was the basis of other voluntary organizations, such as Buddhist and Jain monastic orders. It is difficult to see how the assertion of individual freedom that is at the heart of this bold theological innovation could have arisen within a village context (OLIVELLE 1993, p. 98).

Il y aurait donc eu, vers les vi^e-iv^e siècles avant notre ère, une transformation irréversible du contexte social (l'archéologie l'atteste) qui a eu des conséquences au plan religieux (au moins certains textes brahmaniques le suggèrent fortement). Mais avant d'examiner la place de la ville dans la première « biographie » que nous ayons de Kṛṣṇa, il importe d'examiner le rapport que plusieurs chercheurs ont vu entre l'apparition du bouddhisme et le nouveau contexte urbain.

Le contexte urbain et la naissance du bouddhisme

La date de la mort du Bouddha est un sujet qui a toujours été très controversé. Deux chronologies s'affrontent. La chronologie la plus commune jusqu'ici plaçait cette mort vers -486. Il existe cependant une autre estimation qui s'appuie sur les travaux de H. Bechert (1982) et qui fait de plus en plus l'unanimité parmi les chercheurs. Selon cette théorie, le Bouddha serait mort de 85 à 105 années avant le

couronnement du roi Aśoka, soit entre 375 et 355 avant notre ère. Cette hypothèse s'appuie entre autres sur la liste des cinq premiers patriarches (ou maîtres de la loi) sur laquelle trois traditions bouddhiques indépendantes se montrent d'accord. Mais il fallait encore vérifier la plausibilité d'une telle hypothèse du point de vue de l'archéologie. De façon indépendante, Härtel (1991) et Erdösy (1993) se sont explicitement attaqués à la question. Il résulte de leurs analyses que, si le contexte sociopolitique suggéré par la tradition ancienne peut certes s'accorder avec une date un peu plus haute, il faut convenir que des villes importantes comme Kauśāmbī, Śrāvastī, et même Rājagṛha ne semblent pas remonter plus haut que -500. Erdösy ajoute que les textes supposent l'existence au temps du Bouddha d'une économie monétaire qui n'a existé qu'à partir de la fin du v^e siècle. Pour ces raisons, il paraît donc plus vraisemblable de retenir la datation proposée par Bechert. En tout cas, cette date plus tardive ne fait que mettre davantage en rapport le bouddhisme avec le nouveau contexte urbain du Nord de l'Inde.

On a souvent relevé que l'Inde des vi^e-iv^e siècles foisonnait d'ascètes qui avaient tout abandonné et circulaient librement de village en village, de ville en ville, en quête d'une forme de libération ou de liberté (*mukti*, *mokṣa*). C'est précisément à cette même époque qu'un certain nombre de mouvements, plus radicaux encore que ceux dont témoignent les *Upaniṣad* ou les *Dharmasūtra*, font leur apparition. En plus de proposer une religion plus spirituelle fondée uniquement sur les actes du quotidien, sur la méditation, la découverte intérieure de l'absolu, ces courants mettent en cause la position même des brahmanes et la pertinence de leurs rituels agraires. Quoiqu'il en soit de la date exacte de la mort du Bouddha, le bouddhisme représente l'un de ces mouvements, et bien des spécialistes, à la suite de Weber, n'hésitent pas à reconnaître qu'il est intimement lié à une société en voie d'urbanisation (LING, p. 60-77 ; GOMBRICH 1988, p. 49-55 ; WIJAYARATNA 1990, p. 18).

L'historien Damodar D. Kosambi fut peut-être le premier spécialiste indien à rattacher clairement l'apparition de nouvelles religions (bouddhisme, jaïnisme, et diverses autres sectes) aux progrès technologiques et à la montée de l'urbanisme. Parmi les nouvelles classes sociales qui se sont formées à partir du vi^e siècle figurent de riches marchands qui ont joué un rôle de premier plan dans la constitution du nouvel État qui a peu à peu remplacé le monde segmenté des tribus et patronné entre autres ceux qui proposaient au nom du Bouddha une éthique plus large s'adressant à l'ensemble de la société⁷. C'est ce contexte général qui expliquerait, selon Kosambi, que le futur Bouddha ait senti un jour le pressant besoin de réfléchir aux problèmes de la vie, de découvrir la cause de ces maux ainsi qu'un remède adéquat. Tout au

7. R. Thapar parle de ces nouveaux États comme de républiques. Michael Witzel voit là un anachronisme. « The stage was set by the political developments and the emergence of large eastern kingdoms with their increasing stratification of society and, not visible in the brahmanical texts, the beginning of the second urbanization of India. The social upheaval that all these developments brought about formed the backdrop of our texts [il est question des premières *Upaniṣad*]. In addition, the area was characterized by older and newly immigrating tribes, various types of social systems, etc.; it was a real melting pot. The eastern region thus supplied the ideal ferment for the meeting of ideas and the development of new concepts. Just as the break-up of the old tribal society of the R̥gveda saw strikingly new developments in ritual and the emergence of the brahmanical pre-scientific science of homologies (*bandhu*), the new stratified and partly aristocratic, partly oligarchic society [note 386 : Not a "republican" as is always alleged and has, in fact, been copied by historians ever since Rhys-Davids, *Buddhist India*, 1911] of the east witnessed the emergence of many of the typically *Upaniṣadic* ideas » (WITZEL, p. 329-330).

long de ses pérégrinations, le Bouddha a rencontré des rois. Il séduisit entre autres Bimbisāra, le roi du Magadha, qui lui offrit la moitié de son royaume. Le marchand Sudatta (ou Anāthapiṇḍaka) acheta, pour que les moines puissent y passer la saison de la mousson, un terrain boisé des environs de la ville de Śrāvastī. Autant de riches maîtres de maison que de personnes appartenant à des castes de service (barbiers, éboueurs, forgerons, etc.) se laissèrent convaincre par les explications du maître, prononcées dans la langue de tous les jours (et non dans un sanskrit lettré).

Trevor Ling est un autre chercheur qui a beaucoup insisté sur le contexte urbain qui a favorisé l'apparition du bouddhisme. Dans sa biographie du Bouddha (LING 1976, p. 60-102), il brosse un tableau socioéconomique de l'Inde du VI^e siècle. Poursuivant sa réflexion dans la ligne du sociologue Durkheim, il met en relation l'accroissement de la population, la division et la spécialisation du travail, l'arrivée de la monarchie et la montée de l'individualisme. « There are thus good reasons for saying that *the development of urban life*, as a result of population increase, and the political innovation of *monarchical rule* were both responsible for the development of an awareness of individuality and the sense of personal isolation and psychological *malaise* which accompanies such awareness » (LING, p. 75-76). C'est comme si la complexité de la vie urbaine engendrait une plus grande conscience des différences personnelles, et encourageait l'éclosion de l'individualisme. L'une des manifestations de cet individualisme aurait justement été la multiplication d'ascètes qui choisissent d'abord de quitter une société qui les oppresse avant de songer à se regrouper en communautés. « This opting-out of the social and economic life of the time seems to have been the one feature common to men of otherwise widely varying view-points, all of whom, however, were sceptical or critical of the accepted religious philosophy of the brahmins » (LING, p. 94).

Quelques années plus tard, Thapar reprendra des idées similaires en tentant d'en préciser les paramètres historiques. L'émergence de grands États possédés par des familles de *ksatriya*, le progrès de l'économie de marché grâce à l'introduction de l'écriture, de la monnaie et du prêt usuraire, une diversification sociale croissante, l'importance d'un gouvernement efficace, un pouvoir qui devient un objet de compétition, autant de facteurs qui font de plus en plus de la société indienne un lieu de changements incessants et de promotion individuelle. C'est dans ce contexte extrêmement fluide que se sont multipliés les ascètes avides eux aussi de faire eux-mêmes leur salut.

Asceticism was motivated both by a desire to escape from the insecurity of a changing society and by the conviction that meditation was an effective means of acquiring the knowledge that furthers self-realization as well as the power (*tapas*) to become superior even to the gods. Gradually asceticism came to be regarded as a more powerful force than sacrifice, thus admitting the ineffectiveness of a community attempt to reach moments of magic and power. Perhaps more important, asceticism resulted in total freedom, a break with family ties and social regulations, provided sexual needs could be sublimated... (THAPAR 1978, p. 49, un article d'abord publié en 1975).

En proposant une voie moyenne excluant les excès d'autres groupes, le bouddhisme parut pouvoir répondre aux problèmes sociaux de l'époque et reçut l'appui des nouveaux riches. Le monde tel que décrit par le Bouddha est un monde où il n'y a plus de texte central, d'absolu indéniable, de réalité permanente. C'est un monde de changements, un monde analysé comme un enchaînement de causes et d'effets, d'actions que l'on fait (*karman*), bonnes ou mauvaises, et qui toutes enchaînent à l'existence, mais aussi un monde dont il est possible d'éteindre les flammes en se coupant des désirs (*nirvāṇa*). C'est un monde avec lequel il faut apprendre à vivre en développant une attitude morale juste, une sagesse adéquate, une méditation appropriée. Il s'agit, encore ici, d'une voie qui tend à rejeter les *karman* conçus comme des rites à exécuter et à adopter des pratiques de méditation, des gestes symboliques, etc. (voir également GOMBRICH, p. 49-59).

La récente étude de Greg Bailey et de Ian Mabbett (2004) oblige toutefois à revoir l'hypothèse d'un lien trop étroit entre l'apparition du bouddhisme et l'apparition de l'urbanisation. Il s'agit d'un livre extrêmement important, qui m'est parvenu récemment, et qui mériterait une présentation beaucoup plus approfondie. Dès les premières pages, il est clairement montré qu'au cours des années les opinions sur le thème qui nous intéresse ici ont divergé. Quoiqu'une minorité de chercheurs ait tenté d'expliquer le succès du bouddhisme par son rejet des valeurs de la vie urbaine, une majorité d'entre eux accepte comme une sorte d'évidence « that *Buddhism flourished essentially on account of its appeal in the urbanized society of the rising urban state* » (en italiques dans le texte). Contrairement à ce que soutenait Weber, notent ces auteurs, le bouddhisme ne peut toutefois être considéré simplement comme une réaction à des changements sociaux (urbanisation, développement économique, unification politique). Il ne coïncide pas avec l'apparition des villes, mais se développe plutôt dans la période qui suit immédiatement un temps de relative prospérité et de consolidation socioéconomique (p. 3). Il paraît également difficile (sinon impossible) de supposer un lien quasi nécessaire entre une philosophie de la douleur et de l'impermanence et des conditions socioéconomiques spécifiques, comme plusieurs chercheurs l'ont supposé. Il semble plutôt que ces changements sociaux avaient déjà eu lieu quand le bouddhisme a fini par s'imposer.

Le fait que le bouddhisme puisse apparaître aux yeux des chercheurs à la fois comme une protestation contre les nouvelles valeurs urbaines et comme une légitimation de ces valeurs, indique peut-être que la question a été au départ mal posée. Tout en insistant pour dire que les premiers bouddhistes étaient des *pravrajika* errant de ville en ville, de village en village, et étaient considérés comme de saints hommes ayant renoncé à l'existence normale de maîtres de maison, Bailey et Mabbett pensent que le bouddhisme, qui est certes né sous le signe de la protestation sociale, a en fait accompagné, quand il s'est vraiment constitué au début du IV^e siècle, la deuxième phase de l'urbanisation du nord de l'Inde. Il ne faut pas non plus considérer les bouddhistes comme des ermites solitaires vivant uniquement dans le désert ou en forêt. Ils étaient à proprement parler partout. On les voit aussi bien dans les espaces forestiers que dans les villages et les villes. Les valeurs de détachement, de non-violence, de compassion, etc. qu'ils préconisaient pouvaient s'adresser aux plus grands comme aux plus démunis. Dans un monde où les villes se développaient en empiétant sur les villages et où les villageois subissaient forcément

toutes sortes de pressions, l'analyse qui est faite dans cet ouvrage tend à montrer que ces bouddhistes, qui professaient un désintéressement total (*cf.* p. 186), en sont venus à jouer de plus en plus le rôle d'intermédiaire. Tout en insistant sur le fait qu'il n'y a jamais eu historiquement un unique bouddhisme, mais des interprétations diverses d'un message attribué à un même Éveillé (*cf.* p. 9), ces religieux, plus que d'autres, ont, semble-t-il, répondu aux besoins d'une société de plus en plus complexe et diversifiée. « This view of the social role of the Buddhist monk has the merit of relating the rise of Buddhism to the urbanization process in a more systematic way than do other accounts. The relationship lies in the role of the holy man, who, whatever his original personal motivation (and even in despite of it), could become an agent of acculturation, a middleman between the urban state and the remoter local cultures. » (p. 171).

Développement du viṣṇouisme dans un contexte de villes florissantes

On sait qu'il y a eu en Inde, surtout à partir du IV^e siècle avant notre ère, un effacement progressif de l'ancienne religion védique et la montée (en plus du bouddhisme et du jaïnisme) de nouvelles religions centrées sur Viṣṇu et sur Śiva. Ces courants proposaient des conceptions et des pratiques inédites qui s'adressaient non seulement aux brahmanes, mais également à tous ces autres groupes qui composaient une société de plus en plus diversifiée. C'est à l'intérieur du courant viṣṇouite que semblent avoir germé ces grands récits épiques que sont le *Mahābhārata* [MBh] et le *Rāmāyaṇa*. Alors que le second de ces récits célèbre un roi Rāma forcé de reconquérir son épouse Sītā qui lui avait été enlevée par le méchant Rāvaṇa, le MBh met en scène une rivalité féroce entre deux clans, celui des Pāṇḍava et celui des Kaurava, les premiers collaborant davantage ensemble et obéissant aux conseils de Kṛṣṇa, les autres s'enorgueillissant de leur puissance et ne cherchant qu'à concentrer en eux-mêmes tous les pouvoirs. Du côté viṣṇouite, ces adeptes d'une nouvelle conception de la vie religieuse paraissent s'appeler des « Bhāgavata », c'est-à-dire ceux qui ont une dévotion particulière au « Bhāgavata » Viṣṇu (*cf.* COUTURE 1986). L'essentiel de la grande épopée du MBh pourrait dater du IV^e ou III^e avant notre ère et la *Bhāgavad-Gītā* [BhG], un discours prononcé par Kṛṣṇa tout au début du grand combat, semble appartenir à la couche la plus ancienne de cet énorme livre qui a pu mettre sept à huit siècles à se constituer⁸. Cette tradition *bhāgavata* est attestée par l'iconographie à partir de la fin du II^e siècle avant notre ère et fournit une iconographie plus importante à l'époque Kushan (I^{er}-II^e s. de notre ère). En guise de complément au MBh a été ajoutée une sorte de fresque biographique présentant la lignée de Kṛṣṇa, puis racontant l'enfance de cette manifestation divine dans la ville de Mathurā et ses environs, ainsi que ses exploits dans la ville de Dvārakā où Kṛṣṇa s'est finalement installé. La partie la plus ancienne de ce *Harivaṃśa* [HV] pourrait dater du II^e ou du III^e siècle de notre ère (COUTURE 1991), mais les allusions que l'on trouve ici et là dans le MBh supposent que l'essentiel de ces histoires était connu bien avant⁹. Le HV mentionne les villes d'Ahicchatra et de Kāmpilya (chap. 15),

8. Je rappelle ici les datations habituelles, qui restent très prudentes. Si l'on tient compte de l'importance prise par les villes dans l'ensemble du MBh, le III^e siècle avant notre ère peut être considéré comme un *terminus a quo* vraisemblable.

9. On place souvent la rédaction du HV au IV^e siècle de notre ère. Diverses raisons (allusions à des représentations de l'époque Kushan, citations par Kālidāsa, etc.) m'amènent à penser que ce texte

capitales respectivement du Pañcāla du Nord et du Pañcāla du Sud. Quoique soient mentionnés à l'occasion les noms de quelques autres cités, c'est à partir de Mathurā et de Dvārakā que rayonne Kṛṣṇa. Rédigé sans doute à partir de traditions plus anciennes dans un contexte où les villes étaient déjà nombreuses et puissantes, le HV témoigne à certains égards d'un brahmanisme qui a sans doute depuis longtemps réagi à l'urbanisation et qui a nécessairement dû se renouveler totalement. Ce texte me paraît en effet à la fois rêver d'une religion agraire et accepter les ajustements rendus nécessaires par le contexte urbain.

Avant toute autre considération, on voudra bien noter que le HV situe d'emblée son lecteur dans un monde où les villes sont présentées comme un fait inéluctable. Avant que la Terre se donne en Pṛthu un véritable chef (*rājan*) qui fasse son bonheur, lit-on au chap. 6 de l'édition critique de ce texte, il n'y avait pas encore de divisions en royaumes avec des *pura* (villes fortifiées) et des *grāma* (villages, hameaux). Pour rendre la terre habitable, Pṛthu ne trouve rien de mieux que d'inventer des villes. Le narrateur parle comme si cette division de la terre datait du Tretāyuga, une période depuis longtemps révolue, mais on sait que l'urbanisme est en fait une réalité beaucoup plus récente que bien des brahmanes ont eu du mal à apprivoiser.

Au chapitre 41 de ce même texte, le dieu Brahmā raconte au Seigneur Viṣṇu que la Terre est à bout de patience. Elle se fait piétiner par des armées de rois puissants qui se poursuivent les uns les autres. Elle est comme un navire que guette le naufrage. « Le roi de chaque ville est entouré par des armées qui comptent des dizaines de millions d'hommes. Chaque royaume compte des centaines de milliers de villages. À cause de ces milliers de rois, en raison des armées [levées] par ces hommes puissants, de leurs royaumes couverts d'une quantité énorme de villages, la Terre n'a plus d'espaces libres » (41,21-22). Censée être un lieu où l'on agit (*karmabhūmi*, 41,24), la Terre est devenue un milieu étouffant. Il faudra donc que Viṣṇu intervienne pour faire de la place. C'est ainsi que les dieux et leurs adversaires traditionnels vont se manifester sur cette terre et qu'une grande guerre se produira. Viṣṇu lui-même se présentera sous l'aspect du guerrier Kṛṣṇa et se fera accompagner des principaux dieux. À supposer qu'elle reflète une réalité précise, une telle prise de conscience démographique (qui figure aussi dans le MBh) n'a pu se produire que quelques siècles avant notre ère, soit vers la fin de la période d'intense croissance qu'a connue la population de la plaine indo-gangétique. Ce n'est historiquement qu'à cette époque que la multiplication des royaumes (*rāṣṭra*) avec leurs villes entourées de villages a pu causer tant d'alarme.

On trouve dans le HV (comme dans le MBh) une division du temps en quatre *yuga* de longueur décroissante. Le premier de ces *yuga* est le Kṛtayuga et comprend 4 800 années divines (dont chacune comprend 360 années humaines) ; vient après le Tretāyuga qui comprend 3 600 années divines ; puis le Dvāparayuga qui dure 2 400

pourrait dater du II^e ou du III^e siècle de notre ère. Le contexte de rédaction de ce texte reste plus tardif que celui du MBh et de la BhG, dont on a dit qu'on pouvait les dater du IV^e ou peut-être plus vraisemblablement du III^e siècle avant notre ère. Il n'en reste pas moins que les épisodes concernant Kṛṣṇa étaient connus depuis au moins le II^e avant notre ère, que ce texte témoigne encore de certaines appréhensions face à la ville et reflète certainement une situation plus ancienne que celle de sa date de rédaction. L'écart entre le MBh (y compris la BhG) et le HV me paraît en fait beaucoup moins important qu'on ne le pense souvent.

années divines ; et enfin le Kaliyuga qui ne dure que 1 200 années divines. On dit que Kṛṣṇa est intervenu à la jonction du Dvāparayuga et du Kaliyuga, soit environ 3 100 années avant notre ère, et selon cette chronologie nous sommes toujours dans ce dernier âge. En ce Kaliyuga, l'ordre des choses (*dharma*) est comparé à un taureau qui ne marche que sur une patte, tandis que le désordre marche à quatre pattes. Or, parmi les indices de la proximité du Kaliyuga données aux chap. 116-117 du HV (voir aussi MBh 3,186) figurent les symptômes suivants : la royauté est accessible à d'autres que les *kṣatriya* (116,6) ; les artisans sont devenus malhonnêtes ; on boit de l'alcool et on mange de la viande (116,8) ; les rois se comportent comme des voleurs (116,9) ; les filles enfantent avant l'âge de seize ans (116,11) ; les brahmanes vendent l'ascèse, les objets de sacrifice, le savoir (116,14) ; les *sūdra* suivent l'enseignement d'un certain Śākyabuddha (116,15) ; les hommes ne pratiquent plus le *dharma* ; la terre se remplit de déserts ; les routes traversent les villes ; tous se font petits commerçants (116,19) ; les mendiants se multiplient (116,24) ; on n'honore plus les contrats, les serments, les dettes (116,28) ; les fils ordonnent à leur père de travailler à leur place, et les épouses en exigent autant de leur belle-mère ; les hommes cohabitent avec des femmes d'origines différentes (*viyoni*) (116,37) ; les femmes trompent leur mari, et les maris trompent leur femme (116,39). « Lorsque le monde ébranlé sera sans richesses, sans rites et sans distinction [de castes, etc.], alors les hommes se réfugieront en forêt, écrasés par le poids des impôts (*kara*) » (117,23). Étrange description. Mais il ne faut pas grande imagination pour supposer que l'apparition de grands royaumes, l'augmentation de la population, la vie citadine plus anonyme puissent avoir été la cause d'au moins une partie de ces maux.

Le long passage consacré dans le HV à la description de l'enfance de Kṛṣṇa dans les forêts des environs de la ville de Mathurā, contient également un curieux indice de la place centrale qu'occupe la ville dans ce livre. Obligé de se cacher pour échapper au roi Kaṁsa, le jeune Kṛṣṇa habite en effet un campement (*vraja*, *ghoṣa*) situé dans une luxuriante forêt des environs de Mathurā, un campement qui sera transporté dans une autre forêt quand il y aura finalement pénurie de nourriture pour les bêtes et leurs bouviers. Voici comment, au bout de sept années passées dans la même forêt, le jeune Kṛṣṇa rend compte à son frère de l'appauvrissement du campement :

C'est devenu pour nous deux un endroit absolument déplorable : les bouviers ont mangé ce qui était comestible, ils ont épuisé le bois et le fourrage et détruit les arbres. Ces bosquets et ces forêts très épais [où l'on ne pouvait rien discerner] sont maintenant aussi [vides] que l'espace : on peut y voir à son aise ! Même les arbres les plus durs utilisés pour les enclos à vaches et pour [fabriquer] les barres rondes [dont on se sert pour fermer les issues] ont tous été détruits dans les feux du camp. Le bois et le fourrage que l'on trouvait à portée de la main sont devenus très éloignés : il faut aller les quérir sur les terres [de pacage]. Cette forêt manque d'eau, d'herbe, de bois mort. On a peine à y découvrir des endroits tranquilles ; elle est dangereuse et les arbres y sont rares ; les brahmanes (*i.e.* les ermites forestiers) qui s'y étaient installés, l'ont abandonnée parce que les arbres ne convenaient plus

à l'accomplissement du rituel. Cette forêt est sans joie, sans attraits ; ses vents sont inutiles ; elle n'abrite plus d'oiseaux : elle est aussi vide qu'un plat de riz sans condiments ! [Appauvri] par les ventes de bois et de légumes forestiers, [privé d']une herbe abondante [désormais] détruite, le parc ressemble à une ville (*nagarāyate*) ! (HV 52,9-15)

Vasudeva avait dissimulé son fils dans un campement riche en fourrage et en vaches fécondes. Ce campement s'est finalement vidé de toutes ses richesses et est devenu, note Kṛṣṇa, semblable à une ville. Le rare dénominatif *nagarāyate* rend précisément cette idée. C'est comme si la station forestière incarnait le village idéal, un village qui n'existe plus parce qu'il est désormais remplacé par une ville où rien ne pousse, où il faut tout aller chercher à l'extérieur, et que les brahmanes ont quitté parce qu'ils n'arrivaient plus à trouver ce dont ils avaient besoin pour accomplir leurs rites. Qu'un village épuisé puisse être comparé à une ville trahit sans doute l'idée très négative que ce livre se fait de ces grandes villes dirigées par des rois usurpateurs. Grâce à Kṛṣṇa, les vaches et leurs bouviers abandonneront ce milieu inculte pour se rendre dans une autre forêt et construire un nouveau campement.

Mathurā se trouve au sud de l'actuelle Delhi. On dit que c'est une ville qui a été construite par Śatrughna, le frère cadet de ce Rāma qui est le héros du *Rāmāyaṇa*, celui qui a vaincu le puissant Rāvaṇa dans l'île de Laṅkā. On raconte que Śatrughna avait construit cette ville de Mathurā sur l'emplacement de Madhuvana, une ancienne forêt hantée par un certain Madhu. En tant que fils de Madhu, Lavaṇa avait hérité de cette forêt et en avait été délogé par Śatrughna (44,22-23). Voici comment le HV décrit la construction de cette ville et la lignée des rois qui s'y sont succédé :

Śatrughna, le fléau de ses ennemis, saisit alors son épée à poignée d'or et coupa la tête de Lavaṇa. Après avoir tué le *dānava* au combat, le fils de Sumitrā (*i.e.* Śatrughna), la joie de ses amis, en homme avisé qu'il était, faucha de ses traits la forêt du *daitya*. Après avoir fauché cette forêt, le fils de Sumitrā qui connaissait le suprême *dharma*, choisit, pour le bien de cette région, de s'y construire une ville (*purī*). C'est ainsi qu'après avoir vaincu ce *dānava*, Śatrughna créa jadis, à l'emplacement de Madhuvana, la ville (*purī*) qui porte le nom de Mathurā. C'était une ville (*purī*) très imposante, pourvue de tours, de remparts et d'arches ; [une ville] prospère, entourée de campagnes, remplie de riches habitations, possédant des jardins et des bois, bien délimitée et solidement établie, puis protégée par de hautes murailles. [On pouvait la comparer à une femme charmante] dont la ceinture aurait été ses fossés et ses verrous ; la chevelure et les bracelets, ses tours massives ; les boucles d'oreilles, ses magnifiques bâtiments ; la bouche, ses portes grandes ouvertes ; le rire, la rumeur de ses places ; et les époux, ses vigoureux guerriers. Cette ville possédait aussi des éléphants, des chevaux et des chars en grand nombre. Pareille à une demi-lune (*ardhacandra*), elle resplendissait sur la rive de la Yamunā. Elle était bien fournie en boutiques prospères. C'était une [citadelle] difficile à investir et qui regorgeait de pierres

précieuses. Le dieu [Indra] déversait ses ondées en temps opportun sur ses champs fertiles. Remplie d'hommes et de femmes, cette ville (*purī*) était toute splendeur. Quand la région se fut bien développée, Śūrasena y apparut. C'est également dans cette ville que régna le très énergique souverain qui rehaussa la lignée des Bhoja : il fut aussi valeureux que Mahāsena (*i.e.* Skanda) et on le célèbre sous le nom d'Ugrasena. Ô Viṣṇu, ce grand *daitya* Kālanemi que tu as terrassé dans le combat pour Tārakā, le voilà devenu son fils. Ce roi aux grands yeux porte le nom de Kaṃsa ; il a fait la grandeur de la lignée des Bhoja ; il est célèbre par [toute] la terre et rien ne vient voiler son énergie léonine. (HV 44,50-62)

La suite des événements est clairement exposée. Après que Śatrughna eut triomphé de Lavaṇa, fils de Madhu, et construit la ville de Mathurā, se succédèrent à la tête de la ville Śūrasena, Ugrasena, et finalement Kaṃsa qui, on le sait par ailleurs, réussit à détrôner le roi légitime que demeurera toujours Ugrasena. Mathurā est présentée comme une ville prospère (44,28.54), construite dans une région très fertile (44,58 ; 80,17). Mais Kaṃsa est la réincarnation d'un géant orgueilleux que Viṣṇu avait jadis vaincu et qui brouille maintenant toutes les cartes. Il est décrit ici comme un roi incapable, avide d'impôts, impitoyable, hautain, terreur des autres rois et qui n'apporte aucune joie dans son royaume (44,63-65). Ce roi est en fait, si l'on utilise le langage du mythe, un personnage incapable de faire paître ses propres vaches (les vaches étant symboliquement la source de la richesse d'un royaume). Kṛṣṇa naît dans Mathurā, mais passe toute son enfance comme bouvier dans le campement forestier où se trouvent les vaches royales. Le symbolisme est clair. En tant que manifestation même du dieu Viṣṇu, Kṛṣṇa est le bouvier (*gopāla*) par excellence (68,28), celui qui s'opposera à toutes les tentatives de ce roi pour anéantir son troupeau et celui qui réussira finalement à débarrasser la ville de Mathurā de ce roi qui incarne le Temps terrible et dévastateur et à remettre à sa place le roi Ugrasena qui est le seul légitime. Mathurā est une ville qui a certainement existé à date ancienne et qui est bien attestée par l'archéologie (GHOSH 1989, p. 283-286). Par-delà la description stéréotypée qu'en donne le HV, le narrateur précise que c'est une ville en forme de demi-lune, un détail qui correspond en fait à ce que révèlent les fouilles de l'ancienne ville de l'époque Kushan (DELOCHE p. 107 et 127). Un mur semi-circulaire a été découvert à l'ouest de la rivière Yamunā ; il remonte au III^e siècle avant notre ère, mais fut réparé et agrandi sous les Kushan, soit entre le I^{er} et le III^e siècle. C'est cette ville que les Yādava du HV ont été forcés de quitter pour Dvāravatī (ou Dvārakā) dont la réalité, du moins à haute époque, paraît beaucoup plus hypothétique (TRIPATHI).

En effet, les alliés de Kaṃsa, d'autres rois comme Jarāsaṃdha, tentent de venger leur ami. Ils attaquent de toutes parts la ville de Mathurā. Jarāsaṃdha reste invincible à cause d'une faveur qu'il a reçue. Il faudra la nouvelle de l'arrivée prochaine d'un autre roi sanguinaire du nom de Kālayavana pour que Kṛṣṇa et les siens décident de quitter Mathurā et de s'installer sur la rive de l'océan occidental. Kṛṣṇa choisit un site près du Raivaṭaka, une montagne aussi élevée que le Mandara

(87,27), déjà habitée par Ekalavya, le roi des Niśāda, et alors occupée par Droṇa, le brahmane qui deviendra le maître d'armes des Pāṇḍava et des Kaurava. Kṛṣṇa s'y fait construire une forteresse avec de nombreuses portes (*dvāravatī*), une ville aussi fantastique que la ville d'Indra le roi des dieux. Cette ville, qui est édifiée selon des rites brahmaniques précis (COUTURE 2003), est dite mesurer huit *yojana* par douze (86,6.30) avec des faubourgs faisant deux fois cette superficie. Elle est couverte de toitures dorées aussi hautes que les pics du Meru. Le palais de Kṛṣṇa fait à lui seul quatre *yojana* par quatre et comprend sept pavillons construits spécialement pour ses épouses. Dans la magnifique salle de réception, on peut admirer le mont Vaijayanta, le pic Haṃsakūṭa, le pic du Meru, le Pārijāta, le Maṇiparvata (le pic de la montagne où Naraka avait emprisonné seize mille femmes), de magnifiques arbres célestes, toutes sortes de bijoux. *Dvāravatī* est entourée aux quatre points cardinaux de quatre montagnes et de magnifiques forêts. S'y trouve également la salle de conseil des dieux. Enfin le Gange céleste traverse la ville en se divisant en cinquante branches. De toute évidence, il s'agit d'un paradis sur terre orné d'échantillons de toutes les richesses de l'univers. C'est cette ville qui constitue le siège de Kṛṣṇa et de ses épouses, un monde pour s'installer et un théâtre pour jouer. Les Yādava quittent donc Mathurā pour la merveilleuse *Dvāravatī*, comme les bouviers jadis forcés d'abandonner leur première forêt pour l'idyllique station de la forêt du Vṛndāvana. Mais le MBh raconte aussi que cette ville a été inondée et qu'elle a disparu en même temps que Kṛṣṇa. Cette ville apparaît, du moins au plan métaphorique, comme une construction éphémère. La ville de *Dvārakā* (*Dvāravatī*) est l'assise de Kṛṣṇa, et en tant que telle, elle se situe dans le prolongement du dieu cosmique Nārāyaṇa qui préside à la création comme à la destruction du monde. En exposant à nouveau la construction et la destruction de *Dvārakā*, c'est comme si le récit insérait le milieu urbain lui-même dans une dynamique de renouvellement périodique. Le lecteur qui lit ce texte garde l'impression que la ville, comme n'importe quelle autre réalité de ce monde, ne peut exister qu'à la condition d'être régulièrement détruite et reconstruite (cf. COUTURE 2003).

Le HV apparaît donc étroitement lié aux ajustements que les nouvelles villes ont dû provoquer en matière de religion. À travers un campement forestier qui se transforme, c'est en fait de Mathurā que ce texte parle, et à travers Mathurā de toutes ces villes qui ornaient l'Inde de cette époque. Ce ne sont d'ailleurs pas les villes que Kṛṣṇa songe d'abord à éliminer, mais plutôt les rois qui sont trop nombreux et qui écrasent la Terre. Le MBh et le HV semblent appeler de leurs vœux une guerre qui rendrait la terre plus habitable. Telle serait la tâche principale des *kṣatriya*. Kṛṣṇa dit clairement ne pas convoiter la royauté (78,33 ; cf. 68,31) : il intervient pour supprimer un roi orgueilleux et le remplacer par le roi légitime. Il ne s'agit pas de supprimer la royauté, mais de bien établir les règles du jeu. Peut-être faut-il discerner là l'écho certes lointain d'une sorte de grand pragmatisme à l'œuvre dans les grandes royautés de l'empire Maurya, en particulier celle d'Aśoka au milieu du III^e siècle avant notre ère.

Mais puisqu'il est si difficile, dans ces nouvelles villes, d'exécuter les anciens sacrifices jadis prescrits, ces textes recommandent en fait une autre solution. Le véritable sacrifice que chacun doit effectuer consiste désormais à faire son *svadharma*, c'est-à-dire le travail, le métier pour lequel on est né. Cet enseignement

est présenté explicitement par le jeune Kṛṣṇa qui justifie de cette façon le nouveau sacrifice à la montagne qu'il demande aux bouviers d'exécuter (HV 59). Il s'adresse aux bouviers, mais à travers eux c'est l'ensemble des castes qu'il vise. La BhG – ce texte est plus connu – avait déjà insisté sur le *svadharmā*. Le guerrier Arjuna veut se retirer d'une bataille qui s'annonce terrible. Kṛṣṇa lui rappelle qu'il est guerrier et qu'il est de son devoir de combattre. Inutile de se fixer comme idéal le non-agir, car tous les vivants agissent même à leur insu. Le vrai sacrifice, c'est-à-dire la vraie chose que l'on doit offrir à la divinité sans s'interroger sur les résultats lointains de cette action, c'est le travail rattaché à sa naissance. « Sans t'y attacher, ne cesse jamais d'accomplir les actions prescrites » (BhG 3,19). Et encore : « Mieux vaut s'acquitter – même médiocrement – de son propre devoir d'état, plutôt que d'obligations étrangères, fût-ce à la perfection » (3,35 ; trad. Esnoul et Lacombe). Il s'agit là d'une intériorisation du sacrifice qui s'applique autant au roi qu'à chacun de ses sujets, y compris aux brahmanes et aux basses castes. Ces textes ne prônent évidemment là ni contestation ni révolution, mais tentent, me semble-t-il, de s'ajuster avec la plus grande souplesse possible à un contexte social qui se diversifie. La formule qui semble s'être mise en place vers le IV^e ou III^e siècle avant notre ère donne à une population qui se fragmente la conscience de pouvoir s'adresser au même dieu. Ce nouvel universalisme pourrait être une réponse typiquement hindoue à une Inde qui s'est urbanisée et qui trouve de plus en plus difficile, voire impossible, de respecter des prescriptions rituelles qu'elle juge, en partie du moins, révolues.

Il me semble impossible de clore ces réflexions sur les transformations de la religion ancienne de l'Inde dans le contexte de nouvelle urbanisation sans évoquer le personnage d'Akrūra. En effet, ce *kṣatriya*, qui est un véritable citoyen, joue un rôle de premier plan dans le déroulement de l'enfance de Kṛṣṇa, et son importance n'a peut-être pas été suffisamment remarquée (cf. COUTURE 1986). Aussi étrange que cela paraisse à première vue, même s'il fait partie de l'entourage du roi Kāṃsa, Akrūra est présenté comme un connaisseur du *dharmā* (*dharmavid*, 68, 17) et comme l'un de ceux qui possèdent l'œil divin (*divyacakṣus*, 68, 37). Un rappel des épisodes qui le concernent devrait permettre de mettre en évidence la dimension proprement urbaine de son intervention et de montrer que la longue parenthèse forestière de l'enfance de Kṛṣṇa doit s'interpréter en fonction de ce qui se passe dans la ville de Mathurā.

Kāṃsa s'est rendu compte de la présence de Kṛṣṇa dans son campement forestier (*vraja*). Il convoque Vasudeva, le père de Kṛṣṇa, divers notables et guerriers parmi lesquels figure Akrūra et prononce devant eux un grand discours (chap. 65). Il loue la conduite de toutes ces personnes ainsi que leur intégrité. Il les considère comme des experts en matière d'*āśrama* et de *varṇa* (65,15). Il les considère même capables de soutenir la communauté des Yadu (ou Yādava) à l'instar de ces montagnes dont on dit traditionnellement qu'elles supportent la terre (65,19). Ce roi a en effet conçu un plan astucieux qu'il dévoile alors à ses auditeurs. Il a décidé d'inviter à Mathurā ces jeunes bouviers que sont Kṛṣṇa et son aîné Saṃkarṣaṇa, qui sont déjà d'habiles lutteurs. Ils prendront part à des festivités qui se dérouleront dans un théâtre (*raṅga*) qu'il fera construire à l'occasion de la célébration de l'Arc de Śiva. C'est dans ce but qu'il ordonne à Akrūra de se rendre au campement forestier du Vṛndāvana et d'en ramener les enfants (65,83-96). Il leur opposera ses lutteurs et se dit convaincu

de pouvoir ainsi se débarrasser d'eux à tout jamais. À peine Kāṁsa eut-il terminé son discours que le *kṣatriya* Andhaka se leva à son tour. Ses propos sont polis, mais fermes. Ce roi s'est écarté du droit chemin. Plutôt que d'insulter Vasudeva et son fils Kṛṣṇa, il devrait honorer ce vieillard et ne s'en approcher que comme d'un feu sacrificiel (66,12). Il rappelle au roi que les vrais sages sont ceux dont la conduite s'accorde avec le sens profond du Veda (66,8), et l'assure qu'en se mettant à dos de tels hommes, il se comporte en insensé qui fera s'écrouler la lignée des Yādava (66,34). Il faut un vrai fils pour restaurer une lignée et cette tâche revient à Kṛṣṇa. Andhaka termine son discours en bénissant Akrūra qui aura la chance d'enfin contempler en forêt ce Kṛṣṇa aux yeux de lotus (66,35). Furieux, le roi Kāṁsa se retire dans son palais et lance l'un de ses séides, le méchant cheval Keśin, contre Kṛṣṇa. On connaît la suite. C'est au contraire Keśin qui se fera massacrer par Kṛṣṇa (chap. 67), puis Kāṁsa lui-même qui se fera entraîner sur l'arène et retirer la vie.

Akrūra attelle donc son char et se rend le soir même au campement. Dès son arrivée, il ne peut s'empêcher de célébrer Kṛṣṇa (68,17 s.). Sous cet enfant qui porte un costume de bouvier, il reconnaît Viṣṇu en personne (68,21), ainsi que le grand Bouvier (*gopāla*) qui fera s'agrandir la lignée des Yādava (68,28). Il sait déjà que ce Kṛṣṇa qui dépasse les rois ne désire absolument pas se substituer à Kāṁsa, mais qu'il restituera plutôt à Ugrasena la royauté qui lui a été usurpée (68,31). Pour ce sage guerrier, il est évident que c'est cet enfant que les brahmanes spécialistes du Veda chantent comme l'être antique (68,34) et que c'est lui qui fera régner sur terre une nouvelle prospérité (68,30). En pénétrant dans la demeure de Nandagopa (le père adoptif de Kṛṣṇa), il s'adresse sur le champ à l'enfant : « Demain, mon petit, nous irons à la ville de Mathurā... » (69,2) et c'est là, lui répète-t-il, que tu accompliras le *dharma* (69,18.29).

Les bouviers réunissent donc le tribut en nature (*kara*) qu'ils devront présenter à Kāṁsa et se préparent pour le voyage. Le lendemain matin dès l'aurore, le petit groupe de bouviers se dirige vers Mathurā. En chemin, Akrūra s'arrête sur la rive de la Yamunā et entre dans l'eau pour faire ses ablutions. C'est là dans ces eaux, tout en récitant des *mantra* en l'honneur du Bienheureux [Viṣṇu] (*divyair bhāgavatair mantraih*, 70,10), qu'il aperçoit avec étonnement Saṁkarṣaṇa sous la forme du serpent cosmique Śeṣa et Kṛṣṇa sous celle du dieu Viṣṇu. Le soleil achève sa course quand ils entrent dans la ville. La mission d'Akrūra est terminée. Et la suite du récit ne fait que confirmer l'intuition de ce sage.

Akrūra, que la tradition continuera d'évoquer comme un grand *bhāgavata* (*mahābhāgavata*, *Viṣṇu-Purāṇa* 5,15,23), est bien un *kṣatriya* de la ville de Mathurā, un prince de l'entourage du roi Kāṁsa (comme Andhaka d'ailleurs). Sa mission a consisté à ramener dans la ville le meilleur de ce qui s'était développé dans la forêt du Vṛndāvana. « Nous irons à Mathurā... », dit-il à Kṛṣṇa, et c'est bien là l'essentiel de sa mission. Ce faisant, Akrūra contribue à débarrasser la ville de Mathurā des forces d'inertie que représente Kāṁsa et à rétablir dans cette ville le véritable *dharma*. Les bouviers, les vaches, les produits laitiers dont il est question dans tous ces chapitres du HV consacrés à l'enfance de Kṛṣṇa ne sont pas des buts en soi. L'analyse de ce récit montre au contraire que ce passage de Kṛṣṇa et de son aîné par la forêt en tant que bouviers ne fait que préparer la libération du royaume de Mathurā et de chacun

de ses habitants. Tout se passe comme si ces Bhāgavata, dévots de Kṛṣṇa et de Saṃkarṣaṇa, constituaient en fait les véritables modèles de ces nouveaux sacrifiants capables de vivre en milieu urbain les valeurs védiques d'antan.

C'est à propos d'Akrūra que le HV utilise l'épithète de *bhāgavata* et c'est peut-être l'intervention de ce grand *kṣatriya* qui éclaire le mieux l'originalité de ceux qui semblent s'être fait appeler de ce nom. L'âge d'or n'est plus : il est désormais évident qu'est arrivé le Kaliyuga, un temps de perturbations où il est impossible de songer à préserver l'antique *dharma*. Pour maintenir malgré tout l'ordre des choses, il faut remodeler le visage du brahmanisme. Le dieu qu'honorent en tout premier lieu ces nouveaux dévots est un Viṣṇu bien connu de tous les brahmanes et qu'ils ont toujours identifié aux valeurs sacrificielles. Pourtant ce Viṣṇu n'existe désormais qu'à travers les fantasmagories d'une magie (*māyā*) représentée comme une déesse toujours à son service et capable de prendre toutes les formes. Pour que Viṣṇu se manifeste sous le costume du bouvier Kṛṣṇa, raconte le HV, cette déesse a d'abord dû se présenter sous le visage d'Ekānaṃsā et menacer Kaṃsa (COUTURE et SCHMID, 2001). Akrūra a bien vu pendant ses ablutions que le Viṣṇu du HV ne pouvait exister sans le support du serpent Śeṣa (ou Reste) qui, après avoir consumé le monde, demeure dans la nuit cosmique comme le gage vivant d'un monde qui sera recréé. Andhaka n'a pas craint d'évoquer devant Kaṃsa le Veda, ce savoir traditionnel qui comprend les sacrifices traditionnels et les rites de la vie, le culte des ancêtres, et qui finit par englober chacune des grandes catégories sociales (*varṇa*) ainsi que toutes les façons de vivre sa vie depuis celle de maître de maison jusqu'à celle de renonçant (*āśrama*). Mais tous les actes (*karman*) impliqués dans ces modes de vie ne sont porteurs de libération qu'à condition d'être habilement accomplis, c'est-à-dire d'être accomplis sans passions. Le *yoga* qui conduit à la libération (*mokṣa*) ou au succès final (*siddhi*) est fait d'habileté dans les actes, assure la BhG (2,50), et c'est cette attitude qui permet désormais d'intégrer dans le brahmanisme toute la gamme des comportements humains. Le serpent Śeṣa, qui crache le feu à la fin d'un monde mais soutient la terre de son corps gigantesque, l'intervention d'Akrūra qui ramène Kṛṣṇa à Mathurā, constituent alors autant de modèles d'action totalement désintéressée, qui inspireront les véritables Bhāgavata. Une telle réinterprétation du Veda peut sans doute se justifier dans n'importe quel contexte, mais c'est peut-être la fragmentation du milieu urbain et la montée du nouvel individualisme qui s'y développe qui lui a préparé la voie et lui a en quelque sorte conféré sa pertinence sociale.

BIBLIOGRAPHIE

ALLCHIN, Frank Raymond

1995 *The Archaeology of Early Historic South Asia. The Emergence of Cities and States*, Cambridge, Cambridge University Press.

BAILEY, Greg et MABBETT, Ian

2003 *The Sociology of Early Buddhism*, Cambridge/New York, Cambridge University Press.

BECHERT, Heinz

1982 « The Date of the Buddha Reconsidered », *Indologica Taurinensia* n° 10, p. 29-36.

COUTURE, André

- 1986 « Akrūra et la tradition Bhāgavata selon le *Harivaṃśa* », *Studies in Religion/Sciences religieuses*, vol. 11, n° 2, p. 221-232.
- 1991 *L'enfance de Krishna*, traduction des chapitres 30 à 78 du *Harivamsha* (éd. cr.), Québec/Paris, Les Presses de l'Université Laval/Le Cerf.
- 2003 « Dvārakā: The Making of a Sacred Place », *In Pilgrims, Patrons, and Place: Localizing Sanctity in Asian Religions*, Phyllis GRANOFF et Koichi SHINOHARA (ed.), Vancouver/Toronto, UBC Press, p. 224-248.

COUTURE, André et SCHMID, Charlotte

- 2001 « The *Harivaṃśa*, the Goddess Ekānaṃśā, and the Iconography of the Vṛṣṇi Triads », *Journal of the American Oriental Society*, vol. 121, n° 2, p. 173-192.

DELOCHE, Jean

- 1992 « Étude sur les fortifications de l'Inde : I. Les fortifications de l'Inde ancienne », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, vol. 79, n° 1, p. 89-131.

ERDÖSY, George

- 1988 *Urbanisation in Early Historic India*, Oxford, B.A.R. (International Series 430).
- 1993 « The Archaeology of Early Buddhism », dans *Studies on Buddhism in Honour of Professor A. K. Warder*, N. K. WAGLE et F. WATANABE (ed.) Toronto, University of Toronto, Centre for South Asian Studies, p. 40-56.
- 1995 « The Prelude to Urbanization: Ethnicity and the Rise of Late Vedic Chiefdoms », et « City States of North India and Pakistan at the Time of the Buddha », dans *The Archaeology of Early Historic South Asia. The Emergence of Cities and States*, F. R. ALLCHIN (ed.), Cambridge University Press, p. 75-98, et p. 99-122.

GHOSH, Amalananda

- 1973 *The City in Early Historical India*, Simla, Indian Institute of Advanced Study.
- 1989 *An Encyclopaedia of Indian Archaeology*, t. II, Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers.

GOMBRICH, Richard

- 1988 *Theravāda Buddhism. A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, London/New York, Routledge and Kegan Paul.

HÄRTEL, Herbert

- 1991 « Archaeological Research on Ancient Buddhist Sites », dans *The Dating of the Historical Buddha. Die Datierung des historischen Buddha*. Part 1, Heinz BECHERT (ed.), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, p. 61-89.

KOSAMBI, Damodar D.

- 1970 *Culture et civilisation de l'Inde ancienne*, traduit de l'anglais par Charles MALAMOUD, Paris, Maspero (1^{re} éd. anglaise 1965).

LING, Trevor

- 1976 *The Buddha. Buddhist Civilization in India and Ceylon*, Harmondsworth, Penguin Books Inc. (1^{re} éd. 1973).

MALAMOUD, Charles

- 1976 « Village et forêt dans l'idéologie de l'Inde brahmanique », *Archives européennes de sociologie*, vol. XVII, n° 1, p. 3-20 (repris dans *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris, La Découverte, 1989, p. 93-114).

OLDENBERG, Hermann

- 1988 (3^e et 4^e éd. allemande, 1917) *The Religion of the Veda*, translated by Shridhar B. Shrotri, Delhi, Motilal Banarsidass.

OLIVELLE, Patrick

- 1990 « Village vs. Wilderness: Ascetic Ideals and the Hindu World », dans *Monastic Life in the Christian and Hindu Traditions. A Comparative Study*, Austin B. CREEL et Vasudha NARAYANAN (eds.), Lewiston/Queenston/Lampeter, The Edwin Mellen Press, p. 125-160.
- 1992 *Samnyāsa Upaniṣads. Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation*, translated with Introduction and Notes by Patrick OLIVELLE, New York/Oxford, Oxford University Press.
- 1993 *The Āśrama System*, New York/Oxford, Oxford University Press.
- 1996 *Upaniṣads*, translated from the Original Sanskrit by Patrick OLIVELLE, Oxford/New York, Oxford University Press.
- 2000 *Dharmasūtras, The Law Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana and Vasiṣṭha*, Annotated text and Translation by Patrick OLIVELLE, Delhi, Motilal Banarsidass.

THAPAR, Romila

- 1978 *Ancient Indian Social History. Some Interpretations*, New Delhi, Orient Longman Ltd.
- 1984 *From Lineage to State. Social Formations in the Mid-First Millennium B.C. in the Ganga Valley*, New Delhi, Oxford University Press.
- 1992 *Interpreting Early India*, Delhi/Oxford/New York, Oxford University Press.

TRIPATHI, Alok

- 1996 « Dvārakā in Literature and Archaeology », *Man and Environment*, Vol. 21 n° 2, p. 49-58.

WEBER, Max

- 2003 *Hindouisme et bouddhisme*, traduit et présenté par Isabelle Kalinowski et Roland Lardinois, Paris, Flammarion (1^{re} éd. 1921).

WIJAYARATNA, Mōhan

- 1990 *Le Bouddha et ses disciples*, Paris, Le Cerf.

WITZEL, Michael

- 1997 « The Development of the Vedic Canon and its Schools: The Social and Political Milieu (Materials on Vedic śakhās, 8) », dans *Inside the Texts, Beyond the Texts. New Approaches to the Study of the Vedas*, Michael WITZEL (ed.), Cambridge, Department of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University, p. 257-345.