NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

69 N° 7 1947

La philosophie religieuse du Vedanta

Pierre JOHANNS (s.j.)

p. 665 - 688

https://www.nrt.be/it/articoli/la-philosophie-religieuse-du-vedanta-2864

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE DU VEDANTA

On parle beaucoup d'hindouisme, actuellement, en certains milieux européens, et pas toujours avec la clarté, la sérénité, la profondeur suffisantes. Mais ces outrances d'une indiscrète vulgarisation ne doivent pas nous détourner d'un exposé objectif et sérieux des doctrines hindoues ; au contraire, elles le réclament comme un antidote à des enthousiasmes naïfs et ignorants. Par ailleurs, indépendamment de toute considération d'opportunité, une étude de l'hindouisme, en ce qu'il a d'essentiel, semble faire partie des connaissances de l'honnête homme de notre temps. A plus forte raison s'inscrit-elle dans le programme d'un prêtre qui, même fixé par ses fonctions en Occident, doit s'intéresser aux grandes religions non chrétiennes, surtout dans la mesure où elles peuvent être des préparations providentielles à la religion chrétienne, chacune dans son milieu et à son degré.

Cet article voudrait donner au lecteur une synthèse de l'hindouisme, tel qu'il a été approfondi par ses théologiens, une vue d'ensemble de l'antique dépôt oral (shruti), commenté par les écoles médiévales et modernes. Cela s'appelle le Vedanta, c'est-à-dire le complément humain de la doctrine révélée (veda).

En fait, au cours des temps, les Indiens ont eu leurs Thomas d'Aquin et leurs Duns Scot ; peut-être dirait-on mieux encore leurs Pierre Lombard, puisque, très souvent, les œuvres théologiques indiennes de Shankara (788-820 env.), Râmânuja (1150-1237 env.) et les autres revêtent la forme d'un long commentaire sur des « sentences », prises séparément l'une après l'autre, et faisant autorité. Ainsi notre tâche, tout naturellement, apparaît double. Il faut donner d'abord une idée de ce corps de traditions sur quoi l'école appuie toujours ses raisonnements et conclusions ; ensuite l'on pourra, de ces positions élaborées, exposer les lignes essentielles, les maîtresses pièces.

I

LES SOURCES

Les donnés inspirés s'échelonnent sur une assez longue suite de siècles, à partir peut-être du XV[e] siècle avant Jésus-Christ, si l'on remonte jusqu'aux élaborations orales fragmentaires, en tout cas depuis le VIII[e] ou le IX[e] — ces questions de chronologie sont assez discutées —, si l'on s'en tient aux cristallisations systématiques qui précédèrent d'assez peu les débuts de la mise par écrit. C'est en eux que, régulièrement, la théologie puisera ensuite la matière et aussi l'argument final de ses considérations. De ces œuvres maintenant fixées, nous détaillerons les principales, dans l'ordre chronologique (1).

Le Veda.

C'est d'abord le veda. Il compte quatre parties : le rig-veda ou le livre des hymnes sacrés, le sâma-veda ou le livre des chants, le yajur-veda qui s'occupe de la liturgie et l'atharva-veda qui se rapporte aux pratiques magiques.

La théologie postérieure, dont l'exposé définitif et systématique nous intéresse, a conservé du rig-veda la croyance au polythéisme, au moins comme subordonné au théisme. Nous devons donc dire un mot de ce polythéisme pour en connaître la valeur.

On a prétendu que les dieux védiques sont plutôt des dieux profanes, en faisant tout au plus une exception pour Varuna, Mithra et les autres dieux solaires ou âdityas, qui se révèlent comme les gardiens de la loi morale et dont on cherche à détourner le courroux par des supplications contrites. Pourtant le caractère sacré des dieux semble s'imposer. Ils sont d'abord des divinisations des phénomènes de la nature.

Mais pour diviniser, il faut avoir au moins l'idéal du divin. Or les adorateurs des temps védiques l'avaient ; on peut même ajouter qu'ils l'ont amené avec eux lors de leur invasion dans le Penjab. Il importe d'attirer l'attention sur ce concept indo-aryen de « rita ». On trouve le concept de rita dans le Zend-Avesta et chez les Perses. Le mot Artaxerxes contient « arta », identique à rita, d'après le

(1) Il serait trop long d'indiquer ici une bibliographie pour toutes les œuvres dont nous aurons à parler. On trouvera de bonnes indications d'éditions, pour textes et traductions, dans M. Winternitz, *Geschichte der indischen Literatur*, 3 tomes, Leipzig, 1909-1922 ; on sera mieux renseigné encore par : H. von Glasenapp, *Die Literaturen Indiens von ihren Anfängen bis zur Gegenwart*, Berlin-Potsdam, 1929.

procédé grammatical bien connu qui transforme la voyelle ri en ar. Le mot est donc indo-iranien. Qu'est-ce donc que cette antique conception de « rita » ? Elle se rapporte à l'ordre physique, moral et religieux et représente l'idéal d'harmonie universelle tel qu'on le concevait à cette époque. Or les dieux seuls, en vertu précisément de leur nature divine, sont parfaitement adaptés aux conditions idéales de rita, tandis que l'homme ne l'est pas encore et peut par sa conduite pécher contre cette norme suprême de perfection. Les dieux sont donc des dieux, parce qu'ils existent et vivent conformément aux exigences de la beauté harmonieuse de la nature, aux obligations de la loi morale et aux inviolables conditions de la sainteté religieuse. Que peut-on demander de plus pour concevoir au moins d'une façon rudimentaire le divin ? On a souvent admiré la bienveillance que les adorateurs védiques attribuaient à leurs dieux. Ne faut-il pas ramener ce caractère à la transfiguration de rita ? Le plus haut acte de sainteté était le sacrifice, avec ses invocations aux dieux et ses offrandes. Alors plus que jamais, les croyants se sentaient sous l'influence de rita et animés de son esprit : c'est de là que provenait leur confiance absolue dans leurs dieux. Shiva, qui s'appelle encore Rudra dans le veda, fait exception. C'est un dieu dont on a peur. Mais on sait maintenant que c'est un dieu emprunté du culte plus démoniaque des indigènes.

Le polythéisme védique représente donc une véritable recherche de Dieu sous la direction de l'idéal de l'harmonie universelle. Son erreur essentielle n'a pas été de diviniser les phénomènes de la nature, mais de s'être arrêté trop tôt ; la tendance à l'unité n'était pas encore assez forte, la raison ne parvenait pas encore à se dégager de la multiplicité et de la variété de l'imagination religieuse. Si ces auteurs avaient réduit toutes ces énergies naturelles, qu'ils divinisaient, à une seule énergie divine, ils se seraient trouvés en présence de la causalité créatrice, et auraient pu de là conclure à l'existence d'un seul Dieu parfait, adapté aux exigences sacro-saintes de rita, donc de la beauté, de la moralité et de la sainteté.

D'ailleurs, on peut remarquer une tendance, assez indécise encore, qui s'achemine dans cette direction. Un des rishis (sages) nous dit que les sages appellent de beaucoup de noms ce qui n'est qu'un.

Cette notion de rita, qui restait toujours un idéal, a été comme la providence de l'évolution religieuse des Indes, surtout à ses débuts. Quand on aura élaboré le concept de « brahma », on y remarquera encore les contours de rita qui l'a modelé. Brahma est le fond mystérieux dont tout surgit, où tout demeure et où tout retourne, mais ce fond obscur se manifeste dans l'expérience religieuse et montre ainsi son affinité avec rita qui est le principe de toute harmonie.

Dans la théologie postérieure (V^e^ siècle avant Jésus-Christ), les

dieux perdent beaucoup de leurs privilèges, à cause de leur subordination à un Dieu suprême. Ils n'ont plus qu'une immortalité relative et sont soumis à la loi du karma et de la transmigration. Le polythéisme subordonné demeure une caractéristique du théisme indien. Mais ce sont encore deux dieux du rig-veda, Vishnu et Rudra (Shiva), qui usurperont le rang suprême.

Les brâhmanas.

L'élaboration du rig-veda remonte, comme nous l'avons dit, à plus de dix siècles avant notre ère. Les brâhmanas, dont nous parlons maintenant, semblent dater du VIII[e] siècle. Le sacrifice constituait le centre du culte védique. Les documents scripturaires, que sont les brâhmanas, se rapportent aux prescriptions et aux explications théologiques et mystiques du sacrifice. On remarque que le sacrifice finit par s'arroger les attributs de rita et par devenir une espèce de fatum, qui régit le monde des hommes et même des dieux. De fait, il se présente, dans les brâhmanas, comme un pouvoir occulte et magique, dont les dieux dépendent, puisqu'ils doivent offrir des sacrifices pour acquérir et exercer leurs privilèges divins. Nous reconnaissons que la magie, qui hantait les esprits à ces époques primitives, intervenait dans cette exaltation du sacrifice au rang suprême ; il ne faut pas oublier pourtant que l'ordre religieux, donc l'ordre du sacrifice en ce temps-là, constituait la plus haute manifestation de rita, et que, somme toute, c'était une divinisation de la sainteté religieuse, telle qu'on la comprenait à ces époques reculées. Que les prêtres aient conçu ce principe comme impersonnel s'explique par le fait qu'ils cherchaient le divin au delà des dieux mêmes ; mais comme cela se fit avec la notion de brahma, ils ne s'appliquaient pas encore à le personnifier. D'ailleurs, tout le long de l'évolution, la question surgira continuellement, dans les upanishads surtout : « qu'est-ce que brahma » ? C'est donc toujours rita, l'idéal du divin qui cherche sa réalisation. Dans les théologies postérieures, le sacrifice a évidemment perdu ce caractère absolu, mais la croyance à sa causalité physique continue à hanter l'esprit indien. Une causalité purement morale du sacrifice leur apparaîtrait comme une interprétation sceptique de l'efficacité des offrandes faites aux dieux.

Les âranyakas.

Les âranyakas, qui continuent les brâhmanas, nous introduisent dans l'ascétisme indien. Ce sont, semble-t-il, des manuels de dévotion des ermites (vanaprastha). Dans la solitude de la forêt, ils ne pouvaient offrir le sacrifice, qui est la source de tout pouvoir salutaire. On offrait un substitut symbolique. C'est par la contemplation qu'ils sacrifiaient.

L'ascétisme de ces temps était des plus rigoureux et devait s'achever dans une extase contemplative, qui rendait indifférent à toutes les valeurs terrestres et, comme on devait s'y attendre, se transmuait à son tour en une toute-puissance occulte, dont les effets magiques et merveilleux ne connaissent plus de bornes. C'est le yoga qui systématisera cette tendance dans sa théorie des « siddhis » ou perfections. Elle se fait jour jusqu'à un certain point dans le vedanta. Les théologiens vivent de la persuasion que, si nous nous identifions avec ce qu'il y a de plus profondément spirituel en nous, nous parvenons à dominer le corps et la nature inconsciente de l'intérieur.

Les upanishads anciennes.

Mais tous ces traités se terminent par les upanishads (VII[e] siècle avant J.-C.). Ce sont des recueils de doctrines métaphysico-mystiques, qui attendent les interprétations de la théologie postérieure pour revêtir une forme systématique. On pourrait appeler les upanishads le vedanta implicite. Elles constituent le vedanta ou la fin du veda, mais le vedanta désigne aussi la théologie postérieure, les grands systèmes qui s'appuient sur elles. On pourrait donc désigner cette dernière comme le vedanta explicite ou systématisé.

Notons que ce sont les upanishads que les théologiens citent pour établir leurs dogmes. On fait remonter les anciennes et importantes upanishads au septième siècle avant notre ère.

C'est aux anciennes upanishads que les théologiens doivent leur dogme du karma, de l'action aux effets méritoires en bien ou en mal, et celui de la transmigration (samsâra) dans des séries d'existences bonnes ou mauvaises, conformément au karma. Cette doctrine, dès son début, créait un nouveau besoin, celui de la délivrance de la nécessité de naître et de mourir incessamment en vertu de la conduite. La mukti ou la libération est la fin dernière que les upanishads proposent à l'âme qui s'est égarée dans le monde de la rétribution. Elles l'invitent à l'identification avec brahma, pour se soustraire aux vicissitudes d'un devenir perpétuel, et leur doctrine centrale est contenue dans le tat-tvam-asi ou : « tu es cela » qui proclame l'identité de Dieu avec l'âme dans ce qu'elle a de plus profondément spirituel en elle-même (âtman). C'est ici que les théologiens découvriront leur doctrine de salut, et chaque secte proposera sa voie propre de réalisation du tattvamasi, de l'identification consciente avec Dieu.

Dieu est décrit dans les upanishads comme intelligence et être infini, sac-cid-ananta. En outre toute l'insistance tombe sur son intelligence, et il est dit que Dieu est une masse de connaissance, nous dirions une plénitude. On va plus loin. On le décrit négativement, et on entend par là qu'il transcende toute détermination. C'est dans

ces textes que le grand théologien Shankara se trouvera chez lui pour élaborer sa conception de brahma comme nirguna (sans attributs). Les autres théologiens s'attacheront aux textes plus nombreux qui assignent à brahma tous les attributs imaginables jusqu'aux plus anthropomorphiques.

Râmânuja, un autre grand docteur, se réjouira surtout de la description de Dieu comme antaryâmin, c'est-à-dire comme esprit qui, tout en transcendant le monde, l'anime et le guide de l'intérieur comme son propre corps.

Parfois les upanishads, éprises d'unité, proclament que l'unité seule existe, et qu'il n'y a nulle part de différence. Voici donc une apparition encore vague de la mâyâ, et de l'idéalisme monistique. Pourtant le réalisme garde ses droits presque partout. Le panenthéisme se fait jour et on parle des âmes comme des étincelles qui se détachent de la flamme divine. On identifie brahma avec l'éther, l'air, le souffle vital, avec la vie intelligente, et dans une unification totale on déclare que brahma est tout ce monde (sarvam khalvidam brahma).

On établit aussi des correspondances entre l'âme individuelle et l'âme cosmique, qui préparent la vue finale de l'identité des deux, qui s'exprimera dans le tattvamasi ou le « aham brahma-asmi », « je suis Dieu ».

Shankara, de nouveau, fera ressortir les textes qui insinuent le caractère apparent de la multiplicité pour élaborer sa théorie de mâyâ, tandis que Râmânuja et les autres insisteront sur les théories qui présentent cette unité comme qualifiée ou différenciée par cette multiplicité.

Les upanishads, de fait, comme elles manquent de systématisation, se prêtent à toutes les interprétations opposées et contradictoires qu'on leur a fait subir. Ce sont plutôt des recueils d'intuitions diverses, moitié métaphysiques et rationnelles, moitié imaginatives et anthropomorphiques, parfois sublimes, souvent fantasques, où la tendance à l'unité semble dominer. L'idéal qui inspire ces spéculations demeure toujours l'identification avec le divin. On rencontre quelques rares efforts d'attribuer à brahma la personnalité.

Les upanishads récentes.

Les upanishads que nous avons décrites s'appellent les grandes upanishads. A une époque postérieure (VI^e^ ou V^e^ siècle) surgissent des upanishads en vers, qui accusent un nouveau départ. Le théisme se fait jour, qui consiste à identifier Vishnu et Rudra (Shiva) avec l'ancien Brahma. On mentionne l'amour de Dieu (bhakti) et on parle du choix que Dieu fait de ceux qui cherchent à s'unir à lui. Notons que ce choix introduit la théorie de la grâce, admise par tous les vedantistes.

Le sankhya, qui est surtout une théorie cosmologique, et qui forme un système à part, commence à être reconnu et employé dans l'explication des articulations de la nature inconsciente (prakriti). Le yoga, méthode d'exercices ascétiques et spirituels, à son tour est décrit d'une façon encore schématique.

Le sankhya et le yoga ont donc une métaphysique commune, et ce n'est pas seulement leur conception des articulations de la nature inconsciente qui s'est introduite dans les spéculations védantiques, mais aussi la façon de concevoir l'esprit. L'esprit n'est pas le sujet connaissant, qui se rapporte à un objet connu, mais plus intimement la lumière spirituelle qui part d'au delà du sujet et dans sa réverbération des facultés inconscientes fait apparaître la distinction du sujet et de l'objet. Le salut consiste à retirer les rayons spirituels des sens, de l'imagination et de l'entendement et à les rassembler en un jet de lumière, qui par lui-même rejoint son foyer : la pure lumière spirituelle subsistant en elle-même. C'est là l'isolation spirituelle (kaivalyam), le salut, la délivrance de la nature inconsciente. Le vedanta pourtant appréhende le foyer spirituel comme identique avec Dieu, tandis que le sankhya et le yoga le fixent au fond intime de chaque âme individuelle, sans le rapporter à un absolu ultérieur.

En outre, le sankhya se fie aux spéculations métaphysiques pour amener l'isolation de ce qu'il y a de plus profondément spirituel en nous, tandis que le yoga en appelle à une discipline physique, morale et mystique, pour aboutir au même résultat. La concentration qui se fait contemplation et se termine dans l'extase (samâdhi), rencontre, au plus haut point de sa fixation, le plein midi de la spiritualité pure, qui, de son éblouissement, fait s'évanouir toutes les ombres de l'extériorité. Le yoga ajoute que, si l'âme a réussi à prendre ce recul dans sa plus intime intériorité, elle devient capable de dominer la matière de l'intérieur, en vertu de son pouvoir péremptoire de concentration spirituelle. Toutes les forces occultes, physiques ou psychiques, se meuvent et opèrent au gré d'un esprit qui se possède en lui-même. Les documents définitifs qui systématisent le yoga et le sankhya datent pourtant du V^e^ siècle après J.C., mais ils présupposent des traités plus anciens qui sont perdus.

Tous les védantistes, sans se rallier à sa métaphysique, approuvent la méthode de concentration du yoga, et l'appliquent *mutatis mutandis* à leur propre intériorisation spirituelle.

Les sûtras.

Avec le vedanta implicite ou les upanishads, l'écriture proprement dite ou la shruti est achevée. Suit alors ce que nous appellerions l'enseignement traditionnel ou la smriti. Les documents avec lesquels la smriti débute, sont les sûtras ou les enseignements composés en vers

mnémotechniques. On énumère les shrauta-sûtras ou les traités qui ont affaire aux grands sacrifices, les grihya-sûtras, qui sont les recueils traitant des petits sacrifices, surtout de ceux que le père de famille offre à l'intérieur de la maison, des sacrements, du culte des ancêtres et des défunts, des dévotions du matin et du soir, etc. ; enfin les dharma-sûtras exposent les lois civiles et pénales, et les coutumes.

Le vedanta, dans son karma-khanda ou partie pratique, dépend de ces sûtras, mais le jñâna-khanda, ou la partie qui se rapporte à la connaissance et au salut par la connaissance, s'y réfère aussi. De fait dans la « via purificativa » qui amène à la « via illuminativa », on considère la fidélité aux obligations du sacrifice comme une préparation nécessaire à la contemplation libératrice.

Les grandes épopées.

Après la littérature shrautique, nous rencontrons les épopées, le mahâbhârata et le râmâyana. Ce ne furent pas d'abord des livres religieux, mais épiques, comparables à d'autres épopées, mais à partir du V^e^ siècle avant Jésus-Christ, les Vaishnavites et les Shivaites les ont remplis de leurs interpolations sectaires dans un but de propagande populaire. De la sorte la smriti ou la tradition religieuse s'amplifiait continuellement. Les vaishnavites appellent le mahâbhârata le cinquième veda, et à bon droit. De fait, pour eux il est aussi important sinon plus important que le veda. C'est dans ces parties interpolées qu'on assiste à une évolution religieuse totalement nouvelle.

Le dogme change d'abord. Le brahma impersonnel mais absolu, le Dieu métaphysique et mystique, est identifié avec les dieux mythologiques, Vishnu et Shiva, et nous avons affaire enfin à un Dieu personnel. Car Vishnu et Shiva sont bien des dieux individuels, dont on connaît l'histoire, mais, identifiés à Brahma, ils deviennent sacchidânanda, le Dieu absolu. Vishnu ou Shiva passe à Brahma, ce qui lui fait défaut, la personnalité, tandis que Brahma leur prête ce qui leur manquait encore, le caractère absolu. Tous les autres dieux demeurent comme subordonnés. C'est plutôt la suprématie qui est reconnue que l'unité.

Mais, si le dogme change, le culte change à son tour. Il n'est plus question de s'absorber par la connaissance jusqu'à extinction complète en brahma, mais on aspire à un séjour éternel avec Dieu dans son paradis, et le moyen d'arriver à ce but est maintenant la dévotion ou l'amour (bhakti).

Le culte revêt encore un autre aspect. La dévotion, pour s'exprimer, recherche la présence de Dieu déjà dans ce monde et le culte de Dieu par l'idole et le temple se substitue au sacrifice ou le transforme.

La Bhagavad-gîtâ (200 av. — 200 ap. J.C.) est un document religieux, interpolé dans le mahâbhârata. C'est là que nous rencontrons

pour la première fois la théorie, qui a pénétré dans tous les systèmes védantiques, celle des trois voies de salut : du karma-yoga, du jñâna-yoga et du bhakti-yoga. Le karma-yoga est une ascèse morale. La gîtâ nous apprend que notre karma ne nous lie pas au samsâra, ne conditionne pas notre éternelle transmigration, parce que nous agissons, mais parce qu'en agissant, nous recherchons le plaisir ou l'exaltation. Qu'on renonce à ce motif égoïste et intéressé et accomplisse ses devoirs religieux et sociaux pour le bien du monde, et karma, par sa vertu purificatrice, nous préparera à la libération. Mais, fidèle aux upanishads, la gîtâ nous présente la connaissance (jñâna-yoga) comme un moyen de délivrance et de salut. Mais elle ajoute que l'amour ou le bhakti-yoga surpasse les deux autres voies. C'est de cette théorie que les théologiens postérieurs vont dériver leurs viae purificativa, illuminativa et affectiva, ou les trois voies qui nous font parvenir à l'identification finale avec la vie divine. On a appelé le vedanta une philosophie. Mais c'est surtout une théologie, puisqu'il cherche la vérité dans l'écriture et la tradition religieuse. On pourrait l'appeler aussi une spiritualité, en considérant les trois voies qui doivent nous mener à l'union divine ; on peut aller plus loin, et, en se rappelant qu'on a affaire à une gradation de purification, d'illumination et d'unification, qui vise continuellement l'expérience de sa propre intériorisation en Dieu, on peut le reconnaître comme une mystique. Attirons l'attention sur l'importance de la doctrine de la gîtâ qui introduit le désintéressement dans toutes nos actions religieuses comme une condition indispensable à notre adaptation finale à Dieu. De fait, pour pratiquer bhakti ou pour s'intéresser efficacement à Dieu, il faut commencer par se désintéresser de notre moi égoïste, surtout quand il se fait de l'accomplissement de nos devoirs religieux un pur moyen de jouissance et d'exaltation purement terrestre ou paradisiaque. C'est bien une via purificativa que le karma-yoga.

Une autre doctrine très importante se fait jour dans le mahâbhârata, celle des avatars ou « descentes » divines. Vishnu descend de son paradis sur cette terre sous une forme empruntée, soit comme animal, semi-animal ou homme, surtout pour sauver les dieux et les hommes des machinations des démons. Tous les théologiens élaborent longuement cette doctrine, surtout les krishnaïtes. C'est aussi dans l'épopée que le culte de Krishna est inauguré. Il est présenté en maints endroits comme un simple héros, le roi des Yâdavas, et l'ami fidèle des Pândavas dans leur lutte contre les Kauravas. Mais dans la gîtâ il apparaît comme le conducteur de char d'Arjuna, un des Pândavas, et se proclame identique à brahma lui-même. C'est dans le Harivamsha, un purâna, semble-t-il, attaché au mahâbhârata comme partie finale, que le culte encore plus important de l'enfant et jeune homme Krishna est inauguré. Krishna est donc identifié à la fois avec Vishnu et Brahma.

Les Purânas.

Nous arrivons aux purânas. Ils datent du cinquième siècle de notre ère, mais présupposent des documents plus anciens que nous ne possédons plus. Ce sont les livres des origines, des espèces de « Genèses », qui nous renseignent sur la création de l'univers, sur la naissance des dieux et des hommes, sur l'histoire des dynasties solaires et lunaires, des divers âges du monde et de leurs régents, etc. Ce ne sont, pas plus que les épopées, des livres religieux, mais ils ont été à leur tour soumis à un procédé ininterrompu d'interpolations sectaires et se rattachent, comme les épopées, à la smriti ou la tradition religieuse. Leur enseignement recouvre, continue et amplifie l'enseignement des épopées. Le même dogme des deux côtés, le même culte par l'idole et le temple, la même bhakti. Mais ils présentent plus de variété, puisqu'ils ont recueilli plus longtemps les apports des nouvelles sectes qui surgissaient tout le long de l'évolution religieuse. Il y a un purâna qui est devenu si important et significatif qu'il tend à se substituer à tous les autres documents de la shruti et de la smriti. C'est le bhâgavata-purâna, la vraie bible des Krishnaïtes, qui considèrent le jeune Krishna comme le Dieu suprême. Jîva, l'illustre théologien, un des disciples de Caitanya, l'auteur de l'encyclopédie religieuse, appelée le shatsandarba, nous avertit que le bhâgavata est la quintessence de la shruti et de la smriti. Il embrasse dans une forme claire, succincte et définitive, tout ce que l'écriture et la tradition religieuse contiennent, et pratiquement peut dispenser de l'étude de ces sources. C'est même en fonction du bhâgavata qu'on doit expliquer toute l'évolution religieuse qui le précède, si on ne veut pas s'égarer. C'est le dixième livre de ce bhâgavata, lequel décrit les jeux amoureux de Krishna, qui lui donne cette valeur privilégiée. Sous le nom de prema-sâgara ou océan d'amour, il a été édité à part et traduit dans les langues indigènes modernes.

L'origine de ce purâna demeure encore un mystère ; il semble dater du VI[e] siècle après J.C.

A notre point de vue il est très important, puisque la bhakti passionnée, érotique et extatique, qu'on en dérive contraste singulièrement avec l'amour placide, contemplatif et intellectuel de la gîtâ et de l'école de Râmânaja. Pourtant le harivamsha et le vishnu-purâna, surtout le cinquième livre, avaient préparé le terrain, en décrivant les jeux du pâtre de Vrindâvana avec les gopis, ou bergères mythiques, épouses du dieu.

Les tantras.

Vers le sixième siècle de notre ère nous rencontrons de nouveaux documents religieux, les tantras, qui introduisent la conception reli-

gieuse, appelée shâktisme. Des tantras cette conception passe aux âgamas shivaites et aux samhitas vaishnavites.

En quoi consiste le shâktisme ? Il a d'abord un aspect mythologique. On considère la déesse Kâli, l'épouse de Shiva, comme une avec Shiva, et de la sorte nous avons un double absolu. Les vaishnavites naturellement élèvent Lakshmî, épouse de Vishnu, à ce rang suprême. Puis on élabore l'aspect métaphysique de cette dualité absolue. Shiva représente la vie divine dans son isolation et transcendance, et Kâli la vie immanente, dont Shiva demeure le support. Kâli est donc identifiée avec la puissance divine qui évolue et fait évoluer le monde. Le monde est son corps et c'est elle qui déploie la prakriti, la nature primordiale, dans toutes ses articulations, aussi bien la prakriti supérieure, où s'incorporent toutes les formes divines comme les avatars et les âmes libérées, que la prakriti inférieure, où les âmes rencontrent l'incorporation qui correspond à leurs mérites et démérites. C'est donc elle qui lance les âmes dans la transmigration, selon la loi de rétribution, et les en délivre par sa grâce. On comprend dès lors que la shakti ou la puissance divine personnalisée, au point de vue religieux, est seule encore importante, puisque c'est d'elle seule que dépend la libération. Elle est la mère de la vie et de la grâce, et Shiva, dit-on, sans elle n'est qu'un cadavre, puisqu'il se voit réduit au seul rôle de support passif. Il convient de noter cette forme que le culte de la mère de Dieu assume. On adore en elle la participabilité de Dieu sous toutes ses formes, et pratiquement on abstrait de l'essence divine qui fonde cette participabilité, comme si brahma, identique avec Shiva, avait passé entièrement dans sa shakti. Mais ce n'est pas uniquement Vishnu ou Shiva qui est ainsi associé à sa shakti, mais toutes les formes des avatars, des vyûhas, etc.

Actuellement il y a une tendance aux Indes à s'appuyer sur le shâktisme où la puissance divine joue un rôle si prépondérant, pour infuser aux spéculations modernes sur le vedanta une tendance plus dynamique. Dans le shâktisme, le yoga assume une forme particulière. Le yoga classique, c'est celui de Patañjali (2e s. av. J.C.), qui s'appelle le râja-yoga. Les tantras introduisent le mantra-yoga. Les mantras sont des formules sacrées, des prières, et chaque secte a un mantra qui exprime le dieu qu'elle adore et l'attitude spirituelle de l'âme. Par rapport à ce mantra et d'autres formules et invocations sacrées, nous assistons à un phénomène que nous connaissons déjà. Nous avions remarqué comment le sacrifice et le tapas ou la mortification devenaient des forces occultes qui agissaient par une causalité physique. La prière à son tour va assumer maintenant le caractère d'une puissance, qui agit par sa propre causalité intrinsèque.

La déesse, que nous savons être l'acte absolu, a passé entièrement dans le mantra, dans les autres invocations et exclamations de la prière, dans les syllabes et les lettres, qui tous sont autant de récep-

tacles remplis de puissance divine. Le mantra n'est-il pas le corps de la déesse, son incorporation verbale ? Alors que faut-il de plus pour avoir à sa disposition le pouvoir divin, miraculeux et magique de la déesse qui est l'universelle activité ? On est tout-puissant quand on prie sous une forme ou l'autre. Chaque mot, chaque syllabe, chaque lettre est un avatar de la déesse, qui, par essence, est l'activité et l'exécution de ce que la prière signifie et recherche.

A côté de ce mantra-yoga, il y a le kundalinî-yoga, basé sur la conviction que la déesse a passé entièrement dans le corps humain. Nous portons donc tous en nous la puissance divine à l'état latent. Dans notre corps se trouvent, d'après la physiologie des shâktas, des cercles, saturés de force occulte (cakra), qui communiquent entre eux par un tissu de fils (nâdî). Dans le cakra inférieur, la déesse dort sous forme de serpent replié sur lui-même autour d'un linga. Le linga représente Shiva, et la forme circulaire que prend le serpent (kundala) lui vaut le nom de kundalinî, la tordue. Si nous nous rappelons que le râja-yoga pense dominer la nature par la concentration, nous comprenons que les shâktas ont recours au même procédé pour dominer la divine puissance qui s'est incarnée dans leur corps.

Par une concentration ininterrompue, ils cherchent d'abord à réveiller la déesse qui dort dans leur système nerveux, magique et mystique à la fois, à l'étirer en longueur et à la conduire, à travers les différents cakras, jusqu'au cakra supérieur. On énumère les forces merveilleuses, qui s'acquièrent au passage de la déesse à travers les différents complexus ou cakras. Mais, arrivée au cercle final, qui se trouve entre les deux sourcils, elle confère la libération. Quand on visite le temple de Kâlighat à Calcutta, on peut voir des dévots plongés dans leur prière et contemplation, faisant des gestes mystérieux avec leurs doigts et leurs mains. Les mouvements des doigts s'appellent mûdrâs et ceux des mains nyâsas et sont destinés à appeler la déesse et à l'éveiller.

En outre ils confectionnent des diagrammes mystiques (yantras), saturés de la puissance de la déesse, et s'en servent comme d'amulettes. C'est là l'origine des marques de la secte que ces dévots se peignent sur le front. Ils symbolisent l'union du dieu et de la déesse.

L'idole était aussi en honneur dans ce culte, et un des sujets des tantras c'est la fabrication des statues et l'érection des temples. Comme le culte semble avoir pris naissance parmi les basses castes, on ne s'étonnera pas d'y rencontrer la magie sous toutes ses formes, noire, blanche et sympathique. Elle dépasse tout ce que l'atharvaveda a enseigné sur ce sujet. L'érotisme à son tour assume des proportions inimaginables. On sait que le bouddhisme, en buvant à grands traits de cette source empoisonnée, a préparé sa décadence. Les kâpalikas, qui offraient des sacrifices humains, et les thugs, qui

assassinaient leurs victimes au nom de Kâli, sont tous de provenance shâktique. Mais il y a eu une réforme. On distingue maintenant entre le vâmâcâra ou la croyance de la main gauche, qui se tient au sens littéral des pratiques réprouvées, et le dâkshinâcâra, ou croyance de la main droite, qui les interprète symboliquement. On pense que Shankara est l'auteur de cette salutaire réforme. Récemment, M. Woodroffe a cherché, dans ses brillantes études sur le shâktisme, à faire valoir la métaphysique dynamique du système (Shakti and Shâkta, Londres, 1922).

Le Krishnaïsme que nous exposons et dont Nimbârka, Vallabha et Shaitanya sont les exposants, professe un shâktisme mitigé. Râdhâ, la bien-aimée de Krishna, devient la shakti comme le pouvoir béatifiant de Dieu, et toutes les gopis deviennent des spécifications de cette shakti. Mais il n'y a aucune tendance à escamoter le pouvoir de Krishna comme Dieu suprême au profit de Râdhâ et de ses compagnes. Au contraire, c'est la vie divine, dans ses actions et réactions entre Krishna et ses énergies que sont Râdhâ et les gopis, qui constitue l'intériorité et l'intimité de la vie transcendante de l'absolu et c'est dans la béatitude de cette vie que l'âme cherche à s'insérer par la bhakti.

Du donné inspiré au commentaire humain.

Nous venons de décrire les sources scripturaires et traditionnelles du vedanta explicite. On se demande peut-être comment il est possible de systématiser une matière doctrinale pareille. Les théologiens ont pourtant cette ambition. Ils cherchent une vérité organique. D'ailleurs ils possédaient une espèce de somme théologique, rédigée en vers mnémotechniques ou sûtras, qui datent du V^e^ siècle et qu'on attribue à Jaimini et Bâdarâyana. Jaimini expose les principes exégétiques et le sens des obligations pratiques, tandis que Bâdarâyana s'attache à la partie plus importante de la connaissance et du salut par la connaissance. Ce sont surtout les jñâna-sûtras ou les sûtras de la connaissance, que nos théologiens commentent. C'est à travers ce traité qu'ils atteignent les upanishads et leur interprétation orthodoxe. Voilà pourquoi un commentaire sur ces sûtras équivalait à un brevet d'orthodoxie. On comprend dès lors l'autorité de ce document. A un moment donné il fut reconnu avec les upanishads et la gîtâ comme le triple canon (prasthâna-traya). C'était l'écriture par excellence. Il ne faut pas croire pourtant que les jñâna-sûtras présentent une doctrine bien lucide. Ce ne sont que de brefs énoncés de thèses théologiques, et on est encore bien loin d'une idée exacte sur la teneur de leur enseignement. Ils se prêtent admirablement à l'établissement d'une doctrine préconçue.

On voit donc comment s'emboîteront dépôt inspiré et réflexion

humaine ; on saisit quelle est la nature de la vérité que les vedantistes enseignaient.

C'était une exposition de la parole *divine*. L'écriture et la tradition étaient inspirées. Comment concevaient-ils cette inspiration ? Nous devons nous attendre à une réponse catégorique. L'écriture c'est Dieu dans son incorporation verbale, le shabda-brahma. Déjà les anciennes upanishads enseignaient le dogme de l'inspiration, et les purânas le confirmaient par leurs légendes sur l'origine et l'histoire du veda. L'élément humain intervenait pourtant. Les sages primitifs, les rishis voyaient ou plutôt entendaient ces paroles (shruti) et ce sont eux qui les propageaient. Vyâsa, le compilateur légendaire du veda, rassembla et mit en ordre tous ces enseignements, et, à cet effet, Dieu le pénétra de son omniscience.

La smriti ou la tradition, à la rigueur, n'était inspirée que relativement. Elle élucidait et confirmait l'écriture, mais ne jouissait, en théorie, d'aucune valeur indépendante. Pratiquement pourtant la gîtâ et les sûtras de Bâdarâyana, qui appartiennent à la smriti, équivalent à l'autorité de la shrûti. Chez les krishnaïtes, comme nous l'avons fait remarquer, le bhâgavata purâna, toute smriti qu'elle soit, est la véritable shruti, la seule écriture, adaptée au temps actuel (kâliyuga).

Mais la raison et l'expérience n'intervenaient-elles pas du tout dans l'appropriation de la vérité ? La raison d'abord avait une valeur relative ; elle valait pour autant qu'elle confirmait le sens scripturaire ; mais, si la raison s'opposait à la vérité révélée, elle était simplement désavouée. Puis elle jouait un rôle important dans l'établissement du sens des textes scripturaires. Mais la valeur indépendante de la raison était rejetée avec la simple remarque qu'à cause de ses fluctuations perpétuelles, elle ne peut aboutir à aucune certitude. L'attitude était donc nettement fidéiste.

Mais l'expérience religieuse jouait un rôle prépondérant. Ainsi il ne s'agissait pas de comprendre seulement une vérité divine, comme celle de l'identité de l'âme avec Dieu, il fallait se la rendre présente (sâkshâtkâra), la vivre et en faire l'expérience. La représentation que l'écriture et la tradition nous offraient, dans leur enseignement, de notre vie en Dieu, devait devenir une présentation, une expérience directe. De cette façon la parole divine pouvait évoluer quand même et s'enrichir à l'intérieur de la foi.

Notre critique de cette conception porte sur son fidéisme. Nous n'admettons pas que la foi et la raison puissent se contredire et nous accordons que la raison, par sa seule énergie, peut connaître Dieu et nous imposer l'obligation d'une vie morale et religieuse. Râmânuja rejette la thèse qu'on puisse démontrer l'existence de Dieu par la raison et Shankara remarque que la raison nous oblige à ad-

mettre que le monde a une cause, mais que l'écriture seule peut nous enseigner que cette cause est brahma.

La question plus épineuse encore, de savoir comment les Indiens pourraient établir, en en appelant à l'histoire, la provenance divine de leur écriture, n'est pas encore à l'ordre du jour. Ils pourraient en appeler à la Providence divine, qui doit les avoir guidés dans leur sincère et profonde recherche de Dieu. Mais leur mythologie est le point faible et ils se rendent compte que ce n'est pas un article d'exportation. L'élément valable est le contenu rationnel de cette mythologie recouvre, et défigure parfois jusqu'à le rendre méconnaissable. Nous chercherons pourtant à en dégager les lignes principales, et ce sera notre seconde partie, consacrée aux thèmes essentiels du système védantique. Nous en avons rencontré la substance au cours de la première partie ; mais il faut ordonner tout cela, selon les catégories familières de notre théologie, afin d'en mieux voir le sens et, à l'occasion, la parenté avec notre foi.

II

INTERPRÉTATION RELIGIEUSE

Tous les vedantistes admettent — on l'a dit déjà — l'inspiration de l'Écriture : des vedas, des brâhmanas et des upanishads. Ils admettent aussi la tradition qui confirme l'Écriture : les pûrânas et les épopées. Le veda est, pour ainsi dire, l'incorporation verbale de Dieu. Les sages primitifs « voyaient » le veda, ou plutôt l'« entendaient », et l'un d'eux Vyâsa, que Dieu pénétra de son omniscience, compila à la fois les livres de l'écriture et de la tradition. Nous devons conclure que le vedanta est une théologie : de fait on prouve un dogme par des textes scripturaires et traditionnels et la raison intervient pour confirmer.

La création immanente.

Dieu est la cause *efficiente et matérielle du monde.* Les âmes et la nature inconsciente préexistent *en Dieu,* et l'assertion de Râmânuja, que les âmes et la nature inconsciente prolongent Dieu et en forment le corps, peint bien le créateur tel que le conçoivent les épopées, les purânas et les upanishads. Comme cause efficiente, Dieu transcende son corps, mais comme cause matérielle Dieu est ce corps. Pour prendre l'exemple des upanishads, l'araignée qui tire sa toile de son corps est à la fois la cause efficiente et matérielle de la toile. C'est l'araignée elle-même qui est la cause efficiente par son instinct qui opère, mais c'est son corps qui est la cause matérielle. C'est bien le Dieu personnel qui est la cause efficiente du monde, mais il est

cause matérielle en tant qu'il contient *à l'état résorbé* les âmes et la nature inconsciente qui constituent son corps. On va plus loin et on dit que la cause matérielle et la cause efficiente sont une. Comme cause efficiente, Dieu agit par sa volonté et son intelligence, mais cette volonté et cette intelligence, qui sont lumineuses et spirituelles, compénètrent la matière inconsciente comme le feu compénètre une barre incandescente.

En quoi consiste donc la création ? Il n'est pas question de « creatio ex nihilo ». Dieu fait passer le monde, dans lequel il se prolonge comme son corps, d'un état résorbé à un état produit, puis de l'état produit à l'état résorbé. De toute éternité Dieu répète ce processus. Les créations sont infinies en nombre *a parte ante* et seront infinies *a parte post*.

Les âmes.

Tous les vedantistes admettent aussi que les âmes sont de purs esprits en vertu de leur nature, des étincelles qui se détachent de la flamme divine. Elles sont infinies en nombre. Mais comment sont-elles devenues matérielles ? Elles se sont détournées de Dieu et Dieu les a introduites dans la matière de ce monde. Cette aversion dure de toute éternité, parce que, pendant les transmigrations continuelles, elle n'est jamais rétractée. On pourrait appeler cette disposition des âmes, leur volonté profonde : leur option éternelle pour un monde matériel. Les âmes sont responsables de leur chute et le demeurent toujours. Le monde matériel, avec toutes ses misères, n'est que la sanction et la visibilité du mauvais vouloir des âmes. La nature matérielle est la camisole de force que Dieu jette sur les âmes qui, de toute éternité, par leur aversion, ont voulu devenir leur propre providence.

La nature inconsciente (prakriti).

L'âme est un esprit pur et, comme tel, un prolongement de Dieu, homogène d'une façon atomique (anu) à l'essence divine. En effet, comme elle est une étincelle de la divine spiritualité, elle est spirituelle, et de même nature que Dieu, comme l'étincelle participe à la nature de la flamme. La nature est inconsciente et matérielle et obscurcit la lumière de l'âme, de sorte que l'âme ne voit plus Dieu, ni elle-même comme elle est en Dieu. Il y a pourtant des âmes, ou plutôt des esprits finis, qui ne sont pas tombés. Ces âmes vivent sur le plan de Dieu et se contemplent et tout le reste en Dieu. Elles rencontrent sur ce plan aussi une nature. Mais cette nature n'est plus une camisole de force ; elle est un revêtement divin, elle coopère avec l'âme et lui permet de contempler Dieu qui se révèle à elle par un corps

qui lui est propre, adapté à toutes les exigences de la divine spiritualité. Comment expliquer que la nature tellurienne ait des effets si néfastes, alors que la nature céleste ne fait qu'ajouter à la gloire des esprits ? C'est ici qu'interviennent les trois gunas. La nature inconsciente a évidemment une activité inconsciente. Cette activité s'appuie sur trois qualités qui lui sont substantielles et qui agissent comme des tendances inconscientes. Une tendance (rajas) rend compte de tout ce qui est instinctif, passionné et aveugle en nous ; elle est le principe de notre vie passionnelle. Ce guna est absent de la nature supérieure, puisqu'il est un principe de tant de péchés et de folies. Mais il y a encore une autre tendance : à la fiévreuse activité des passions s'oppose la passivité et inertie (tamas), qui nous paralyse et nous entraîne vers la stagnation matérielle ; évidemment ce guna n'infecte pas la nature supérieure. Reste un troisième guna, qui, à l'inverse des gunas précédents, coopère avec l'esprit et se prête à exprimer, en termes matériels, la pureté, le bonheur et la beauté spirituelle. C'est ce seul guna qui anime la prakriti supérieure, laquelle procure à Dieu, aux âmes demeurées innocentes ou aux âmes sauvées, leurs incorporations lumineuses et béatifiantes, expressives de la spiritualité. On comprend maintenant pourquoi la nature inconsciente sur cette terre est un principe de souffrance et de dégradation. Le rajas et le tamas étouffent le sattva et livrent la vie de l'âme à la passion et à l'inertie ; ce n'est plus l'âme qui agit, mais c'est la nature aveugle et affolée qui agit en elle. Elle est livrée au déterminisme, elle qui est un pur esprit et une pure liberté, et pourtant elle demeure responsable et complètement, à cause de sa volonté profonde qui dure depuis toute éternité et qui ne s'est jamais rétractée, sa volonté de s'identifier avec son corps et, à travers le corps, avec le monde matériel.

Les deux corps.

L'âme a deux corps, le corps grossier, et le corps subtil. Le corps subtil dure aussi longtemps que la transmigration dure. Il comprend toutes les fonctions psychologiques, l'intelligence, les sens, la vie physiologique. On s'étonne peut-être que l'intelligence appartienne au corps. Mais notez que c'est l'intelligence qui est assumée par un esprit pur pour se rapprocher du monde matériel, pour le connaître et pour en jouir ou souffrir. C'est un instrument inconscient. Mais l'âme assume cet instrument, l'illumine et le dirige et ainsi le rend conscient, s'identifie avec ce qui est étranger à sa vraie nature. Le corps subtil embrasse donc toutes ces fonctions dont nous avons parlé. Mais il faut aussi des organes extérieurs ; il faut que le corps subtil s'encroûte dans les cinq éléments. Cette croûte qui matérialise complètement le corps subtil est le corps grossier. Quand on meurt, cette

croûte se détache et le corps subtil transmigre vers un autre corps, pour un autre encroûtement, selon les mérites de sa vie précédente.

Le sens exact de la création.

Mettons-nous au commencement du kalpa. Le monde demeure dans une résorption totale. Il n'y a que Dieu et son corps. Les âmes sont dans ce corps, mais dorment. En effet, tous leurs organes et fonctions sont réabsorbés dans la nature inconsciente et par conséquent les âmes ne peuvent plus agir. Mais dans l'âme assoupie demeurent latents les mérites et les démérites de ses vies précédentes.

Dieu maintenant se souvient du karma des âmes, du caractère qu'elles se sont fait, de leur volonté profonde ou de leur option éternelle pour une vie matérielle ; il se souvient de tous leurs actes méritoires ou déméritoires, qui ont spécifié cette volonté profonde, et, selon l'exigence de la justice que tout vivant soit rétribué selon ses mérites, il introduit les âmes dans la nature matérielle qu'il déploie dans toutes ses articulations et avec tous les gunas, pour que ces âmes soient récompensées et châtiées. Notez que Dieu n'est pas affecté par le mal du monde. Les impressions du karma marquent le corps subtil et c'est le corps subtil qui s'incorpore selon ses mérites comme un dieu, un homme, un animal, une plante. Dieu n'intervient que comme le juge impartial. On remarque que, dans cette conception, le karma devient la cause méritoire du monde. Evidemment les vedantistes font leur possible pour sauver autant qu'ils peuvent l'indépendance de Dieu dans ce processus, mais n'y réussissent pas.

La grâce.

Tous les vedantistes admettent la grâce. En effet, une âme qui est livrée au déterminisme des gunas, a beau être libre dans son option fondamentale ; elle ne peut rien pour se sauver. Il faudrait que le guna sattva, qui est étouffé par le rajas et tamas, se ressaisisse et refoule à son tour la passion et l'inertie propre aux âmes de ce monde. Mais c'est impossible. Dieu doit intervenir et libérer ce guna qui coopère avec l'esprit et, étant lumineux par lui-même, laisse passer la lumière spirituelle. C'est là la grâce. Elle consiste donc en une transfiguration de notre activité psychologique, qui nous permet de voir de nouveau les choses telles qu'elles sont aux yeux de Dieu. L'âme alors se souvient qu'en vertu de sa pure spiritualité elle doit s'identifier avec Dieu et avec son âme telle qu'elle est en Dieu, et avec la nature purement sattvique, telle qu'elle est sur le plan divin.

On remarque que, pour les Indiens, la grâce nous ramène à notre véritable nature, nous fait redevenir des esprits purs qui s'identifient avec Dieu. Pour nous la grâce nous fait devenir ce que nous ne sommes pas encore, elle divinise. Pour les Indiens aucune divini-

sation n'est requise puisque nous sommes divins par nature, il s'agit de se libérer de la camisole de force.

Les trois voies.

Tous les vedantistes admettent aussi les trois voies qui nous mènent de nouveau à la présence de Dieu, et en Dieu à notre âme, telle qu'elle est en Dieu, et à la nature, telle qu'elle est en Dieu. Nous appelons ces voies, dans notre mystique, la voie de purification, la voie d'illumination et la voie d'union. Les Indiens appellent la via purificativa le karma-yoga ; la via illuminativa le jñâna-yoga et la via unitiva la bhakti-yoga. Le karma-yoga a été proclamé par la gîtâ. La gîtâ se trouve devant ce problème : par nos mérites nous acquérons un droit au bonheur sensible et à une exaltation dans la hiérarchie des êtres. Mais puisque la vie à venir dans la transmigration dépend du mérite et du démérite de nos vies antérieures, nos bonnes actions, pour se solder en plaisir sensible et en exaltation dans le samsâra, requièrent une nouvelle incorporation. L'Écriture promet la libération à celui qui renonce à toute action et se livre à la seule contemplation. Mais les gens du monde doivent continuer à agir, à remplir leurs devoirs d'état, à offrir des sacrifices, à recevoir les sacrements, à suivre les coutumes des castes, etc. Donc pas de libération pour eux. La gîtâ trouve la solution. Elle dit que les bonnes actions nous forcent à renaître à cause de leur intention égoïste : on y a visé le bonheur sensible : (kâma) et la richesse (artha). Mais si on fait son devoir religieux et social uniquement pour le bien du monde et pour accomplir la volonté de Dieu, il ne peut plus nous lier à la transmigration ; au contraire il nous purifie et prépare notre libération.

Donc la purification consiste à agir toujours avec un pur désintéressement et, de la sorte, à se détacher du monde pour s'attacher à Dieu. La via purificativa est bien comprise. Pour accéder à Dieu, il faut renoncer à l'égocentrisme sous toutes ses formes.

On comprend que ce renoncement permet au sattva, avec la grâce de Dieu, d'appréhender de nouveau la véritable nature des choses. La via illuminativa commence ; on se concentre de plus en plus sur Dieu et le monde tel qu'il est en Dieu, et on désire la libération de ce monde pour vivre dans la présence de Dieu. Cette vie a comme but de transformer la représentation de Dieu en présentation, elle vise la connaissance intuitive de Dieu et l'intimité la plus profonde avec lui. Quand elle a lieu soit dans ce monde, soit dans l'autre, on a atteint la fin dernière.

La fin dernière.

La fin dernière consiste à vivre dans une harmonie parfaite avec

Dieu et avec toute chose. L'âme alors vit au ciel, voit intuitivement Dieu par son esprit devenu intuition présentative.

Le ciel.

Tous les vedantistes admettent un ciel. Il consiste à vivre dans le paradis de Dieu. Comme ils admettent que Dieu possède un corps qui exprime sa beauté spirituelle, la vision béatifique dont ils parlent inclut la contemplation de Dieu par des sens spirituels. D'ailleurs ils concèdent que nous vivons la vie de Dieu et l'aimons comme il s'aime lui-même. Nous participons donc à la fois à sa vie spirituelle et corporelle. Une seule chose nous serait inabordable, ce serait l'œuvre de la création, de la préservation et de la consommation du monde. En parfaite harmonie avec Dieu, les âmes seront en parfaite harmonie entre elles, soumises par un abandon parfait les unes aux autres. Par un seul acte de volonté on peut se rendre présentes les âmes et se réjouir avec elles. Enfin on est parfaitement adapté à la nature, puisque, dans la nature supérieure, il n'y a ni rajas et tamas, ni passion et aveuglement, ni inertie et affollement ; mais le seul guna sattva adapte toute la sphère de la céleste corporéité aux exigences de l'esprit et prolonge le bonheur spirituel et le concrétise.

On remarquera que notre vision béatifique diffère de ce système sur un point important. Nous vivrons la vie transcendante de Dieu, la vie de la Sainte Trinité et il n'est pas question de la contemplation d'un corps divin, quelque transfiguré qu'il puisse être. Après le jugement dernier, quand les âmes revêtiront leurs corps, on peut parler d'un corps qui se prête à exprimer en termes matériels la beauté des âmes, mais Dieu évidemment ne peut pas avoir un corps. On le voit : ce à quoi nous nous heurtons dans le vedanta, c'est ce Dieu qui se prolonge dans le monde, soit dans le monde tel qu'il sera au ciel, soit dans le monde tel qu'il se présente ici-bas.

Les dieux.

On parle du théisme indien. On a raison. Les Vaishnavites, dont nous parlons dans cet article admettent que Vishnu est le seul Dieu. Mais il ne faut pas oublier que le polythéisme existe en même temps. Seulement il est subordonné au théisme : le Dieu unique est en même temps le Dieu suprême. D'autres Vaishnavites admettent Krishna, Râma, l'Homme-Lion, qui d'abord étaient des avatars comme les dieux suprêmes. Enfin les Shivaïtes croient à la suprématie soit de Shiva seul, soit de Shiva et de Kâli (son épouse : Shakti), soit de Ganesha. Les Sauras croient à la suprématie du soleil et l'adorent comme le Dieu suprême. Enfin les bhagavatas reconnaissent la mê-

me suprématie à Shiva et à Vishnu en même temps. Ce sont là les dieux qui, dans le cours de l'évolution religieuse, sont devenus suprêmes. Nous savons que cette divinisation se faisait en identifiant un ancien dieu avec le Brahma des upanishads, ce qui le rend immédiatement absolu.

Parlons maintenant des dieux subordonnés. Ce sont les anciens dieux du veda qui n'ont pas atteint au rang suprême, mais qui vivent chacun dans un paradis qui leur est propre. Indra, Agni, Vâyu, Parjanya, etc., appartiennent à cette catégorie. Ils ont perdu beaucoup de leur ancienne splendeur par le fait qu'on les a soumis au karma. On peut, par ses mérites, devenir un Indra dans une vie à venir. Les dieux jouissent d'une immortalité relative. Ils durent pendant un kalpa, la période qui s'étend de la production initiale jusqu'à la résorption finale. Ils demeurent pourtant des objets de dévotion, mais ce n'est plus à eux qu'on s'adresse pour obtenir la libération. Ils peuvent nous aider, mais pourquoi les invoquer pour l'œuvre de la libération qui dépend directement du Dieu suprême ?

Un autre rôle qu'ils continuent à remplir, c'est celui de gardiens et de protecteurs. Les quatre régions du ciel ont chacune leur dieu protecteur ; aussi nos sens, nos souffles vitaux, notre entendement, etc.

Les avatars.

Mais le Dieu suprême, dans le Vaishnavisme, apparaît sous des formes multiples. Ce sont les avatars. Il y en a de quatre espèces. Les vyûha-avatars, les guna-avatars, les lîlâ-avatars, et les âvesha-avatars. Pour comprendre les avatars ou les descentes d'un seul et même Dieu sous des formes multiples, il faut se rappeler que le Dieu suprême se prolonge dans une nature supérieure, qui se prête à exprimer parfaitement en termes matériels la spiritualité de Dieu. Dieu a sur son propre plan une forme humaine grâce à son corps spirituel. Mais de la matière spirituelle il peut tirer autant de corps spirituels qu'il veut et restant toujours le même esprit, il peut se révéler avec un autre corps, avec d'autres fonctions, et d'autres histoires. Il est comme une autre personnalité alors dans chaque corps et pourtant cette autre personnalité n'est que le Dieu suprême qui se déploie, sous d'autres formes. Les Hindous admirent cette puissance divine de révéler une même personnalité sous des formes indéfinies de personnalités subordonnées. On compare parfois l'incarnation du Christ avec les avatars. Mais le Christ est la personne du Verbe unissant la nature humaine et divine. Dans l'avatar il n'y a que la personne divine et la nature divine, l'humanité est une *forme* dont cette personne divine se revêt, une forme tirée d'une matière spirituelle. Certes les Indiens se récrieraient si on disait que Râma est un homme comme nous, tout en étant Dieu. On ne peut devenir homme

que par le karma puisque, selon notre mérite et démérite, esprits purs que nous sommes, nous devenons ou un dieu ou un démon ou un homme ou un animal ou une plante. La question ne se pose pas pour Vishnu. Il est Dieu et se revêt d'une forme humaine, d'une corporéité qui a la forme humaine, mais qui vient de la nature supérieure qui existe sur son plan.

On connaît les avatars qu'on appelle lîlâs ou des descentes sportives. Dieu pour sauver Manu du déluge est descendu en forme de poisson ; pour produire le nectar qui rend les dieux immortels, il est descendu comme tortue ; il prenait la forme d'un sanglier pour soulever la terre des eaux primitives ; puis, passant aux formes semi-humaines, il descendait comme homme-lion pour dépecer un blasphémateur ; enfin choisissant la forme humaine, il apparut comme nain pour reprendre la terre aux démons. Sous l'apparence de Râma avec la hache il exterminait la caste des guerriers au profit des Brâhmanas ; comme Râma-candra, le héros de la Râmâyana, il tuait le démon de Lanka (Ceylan). Descendant comme Krishna, il exterminait le démon Kamsa. Buddha est aussi une descente de Vishnu pour enseigner une fausse doctrine et confondre ainsi les impies. Enfin comme Kalki, il viendra à la fin des temps pour délivrer les Indes des barbares (mlecchas).

De pareilles descentes sont évidemment mythologiques. Ce qui les rend estimables, c'est le but qu'elles poursuivent. Le Gîtâ nous dit que Dieu s'incarne pour avertir les hommes de quelque cataclysme religieux, et nous pouvons ajouter de quelque cataclysme cosmologique. Vishnu apparaît donc comme un Dieu de toute bonté qui descend pour se faire la providence des justes contre les méchants. Mais le Gîtâ assigne à Krishna, qui se déclare identique à Brahma et à Vishnu, un but plus compréhensif. Il dit qu'il est descendu pour propager la doctrine de l'amour de Dieu. Un but pareil rappelle davantage le but pour lequel le Verbe est descendu.

Mais Dieu descend encore comme vyûha. Cette descente se fait sur le plan divin. Dieu, et c'est Krishna, descend pour déployer ses gunas qui sont le pouvoir seigneurial, le pouvoir miraculeux, la splendeur et la gloire, la connaissance et le détachement. Chacune de ses descentes est Vishnu dans un autre corps, dans un autre paradis et avec une autre fonction. Elles nous intéressent parce qu'elles ont un sens cosmique. Au commencement du monde, quand la nature inconsciente repose résorbée et que les âmes, privées de leur instrument de connaissance et d'action, dorment assoupies, le premier vyûha (demi-frère de Krishna) de son regard trouble l'équilibre des trois gunas et de la sorte les fait s'opposer et rendre la nature inconsciente capable d'agir. C'est le commencement de l'éveil. Le second vyûha Pradyumna a un autre rôle. Quand les âmes sont introduites selon leur karma dans la nature inconsciente et revêtent leur double corps,

Pradyumna pénètre en elles et se fait leur providence générale ; le troisième vyûha est Aniruddha qui envahit les âmes de sa présence pour se faire leur providence individuelle ; le quatrième vyûha, Vasudeva, demeure sur son propre plan.

Donc Dieu descend au commencement du monde pour éveiller les âmes et pour rendre la nature inconsciente active et les deux autres descendent pour devenir la présence immanente des âmes.

On comprend que, pour nous, ces descentes n'ont pas de sens. Pour nous, Dieu est la Présence créatrice du monde et rend le monde présent au monde et, à travers le monde, rend les esprits qu'il crée présents à Dieu. La création, telle que nous l'entendons, ne tolère pas d'intermédiaire et Dieu se fait directement la providence de chaque âme et du monde en général par sa présence créatrice. Si on admet que Dieu se prolonge dans le monde, en étant à la fois la cause matérielle et efficiente du monde, on peut évidemment parler d'un prolongement graduel par des formes subordonnées et hiérarchisées. Plotin parle aussi de pareilles gradations et les gnostiques les ont multipliées sans réserve. Ce problème pour nous n'existe pas.

On remarque cependant, chez les Indiens, le souci de concevoir Dieu comme « la Présence », puisque Dieu compénètre les hommes, dans le but de se faire leur providence. Pour nous, Dieu se fait la providence naturelle des âmes par cette présence créatrice, qui les rend présentes à elles-mêmes et à leur monde : donation de soi que nous nommons donation de soi virtuelle du côté de Dieu et que nous appelons, du côté des âmes participation virtuelle qui suit cette donation de soi. Dieu se rend présent aussi aux âmes par une donation formelle, que nous appelons la communication de l'Esprit-Saint par la grâce et la gloire. Dans le dernier cas, Dieu cherche à se rendre présent aux âmes tel qu'il est présent à lui-même dans sa propre Lumière. Mais il n'y a jamais identité, même partielle, entre Dieu et les âmes. Dieu demeure toujours la Grande Présence, distincte de nous à jamais, mais qui vise à nous devenir intime et proche par la connaissance et l'amour, comme il est proche de soi et intime à soi-même.

Il y a encore d'autres avatars. Nous faisons allusion à la trimûrti ou à ce qu'on appelle la trinité hindoue : les dieux Brâhmâ (personnel), le dieu Vishnu II (une autre forme de Vishnu I le suprême), et Shiva. Ce sont des avatars. Quand Sankarshana a mis le monde en mouvement, Brahma s'identifie avec le guna rajas, et produit le monde ; Vishnu s'identifie avec le guna sattva et préserve le monde, et, quand le temps est fini, Shiva, qui s'identifie avec le guna tamas, détruit le monde, c'est-à-dire résorbe le monde et de la sorte plonge les âmes dans leur sommeil. Ces trois avatars suppléent donc l'œuvre des vyûhas et deviennent la providence générale du

monde. On remarque que cette trinité n'est qu'une analogie de la Sainte Trinité. Nous attribuons au Père la création, au Fils la préservation et rédemption, au Saint-Esprit le parachèvement du monde. Mais il ne s'agit pas d'avatars. Les personnes de la Sainte Trinité s'épanouissent pour ainsi dire à l'intérieur de la nature divine, que nous savons être communicable.

Les vyûhas aussi bien que la trimûrti sont des avatars cosmiques, qui n'ont de sens que si on admet que pour créer, pour produire le monde et le mener à sa destinée, Dieu s'approche par gradation du monde. L'extinction du gnosticisme a délivré la pensée chrétienne, à tout jamais, de ces avatars. Nous pouvons admirer la bonté de Vishnu qui assume tant de formes variées pour que le monde se déploie et que les âmes puissent y trouver la rétribution de leurs actes libres, et éventuellement se libérer du cycle de la transmigration ; mais, quand il s'agit de présence de Dieu au monde, il s'agit de Dieu tout entier, déployant sa causalité créatrice sous sa forme soit naturelle soit surnaturelle. Les Hindous admettent encore des avatars qui ne sont plus des formes personnelles de Dieu mais des jîvas, des âmes humaines que Dieu compénètre de sa puissance de connaissance et de sa puissance d'amour. De pareils avatars, évidemment, n'ont rien qui répugne à Dieu. Les catholiques admettent que le Saint-Esprit, par la grâce, les compénètre de sa propre puissance et d'amour.

Conclusion.

Les indications qui précèdent manifestent assez, croyons-nous, les croyances principales de l'hindouisme ; elles montrent aussi quels passionnants problèmes d'idées et de vie, il pose pour son éventuel rapprochement de notre foi. « Au Christ par le Vedanta » il y a sans doute moyen d'aller, en une mesure limitée, mais réelle.

Toutefois cette théologie indienne, repensée, poussée à son terme surhumain, n'est pas encore faite. Il est à souhaiter qu'elle apporte, elle aussi, sa pierre à l'édifice de la pensée chrétienne.

En tout cas elle mérite plus que l'intérêt exotique de quelques fantaisistes ; elle mérite l'estime du chrétien, croyant avec saint Paul, que même chez les païens, Dieu ne s'est pas laissé sans témoin.

Pierre JOHANNS, S. I.
Ancien professeur du collège universitaire de St. Xavier, Calcutta.