

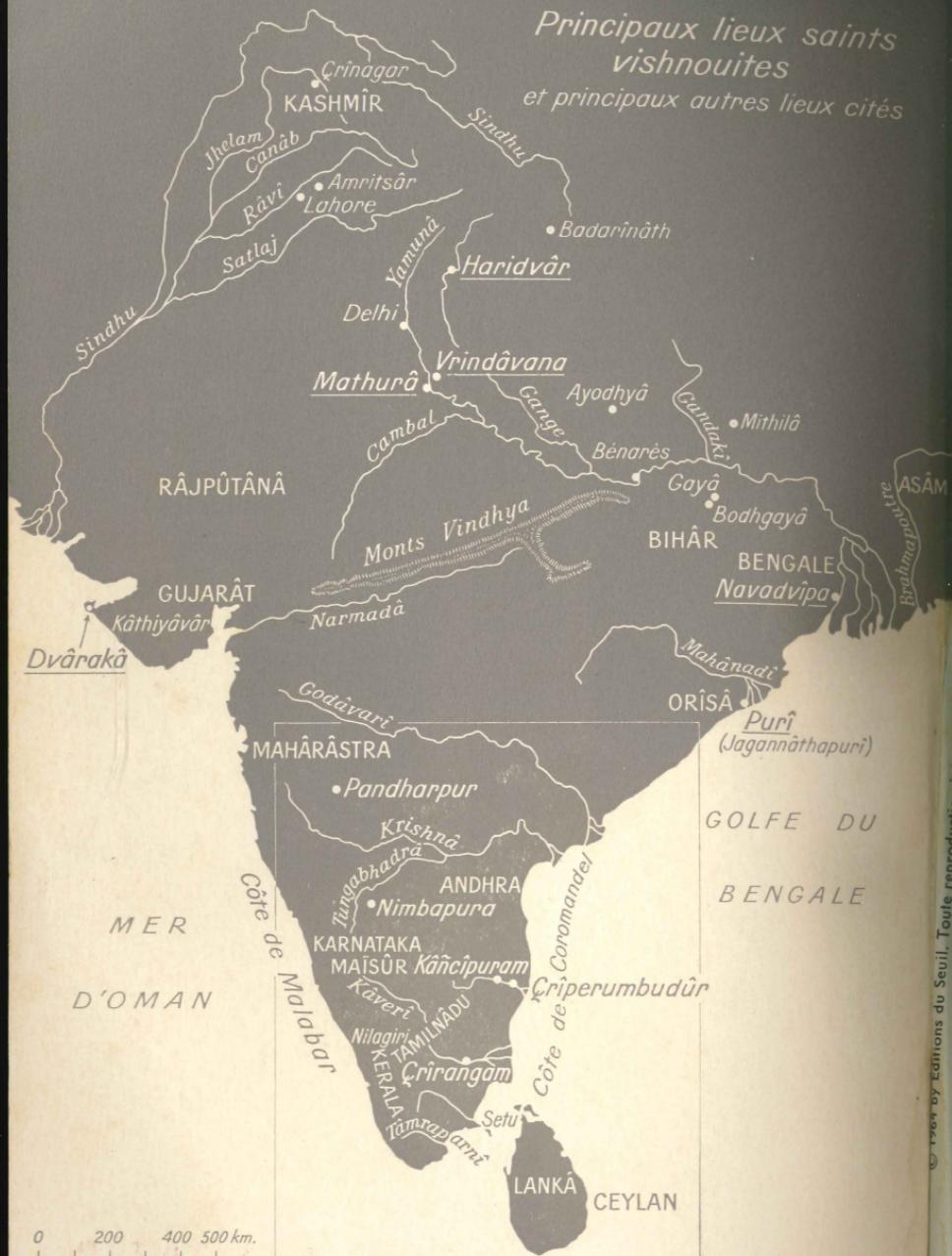
A.-M. ESNOUL

RAMANUJA
et la mystique vishnouite

"MAÎTRES SPIRITUELS"

911

*Principaux lieux saints
vishnouites
et principaux autres lieux cités*



0 200 400 500 km.

carte
p.3 de cv

© 1964 by Editions du Seuil. Toute reproduction interdite.

RAMANUJA

et la mystique vishnouite

PAR ANNE-MARIE ESNOUL

Maîtres spirituels

AUX ÉDITIONS DU SEUIL

COLLECTANEA O. CIST. R.

La tradition des *vaishnava* fixe leur nombre à douze ; elle les répartit généralement en trois séries : quatre à la période la plus ancienne, cinq à la période médiane et trois à la plus récente. Ils ont dû d'ailleurs se suivre d'assez près.

Ce que nous savons d'eux est surtout d'ordre légendaire. Cependant, l'atmosphère où ils baignent contribue à situer Râmânûja dans son cadre religieux et traditionnel.

Les premiers âlvâr

Vaishnavité post

Ceux de l'époque ancienne s'appellent Poygai, Budata, Pêy et Tirumalaisai. Les trois premiers sont originaires de la région de Madras. On considère Poygai, ou Sârayogin – car presque tous portent deux noms, l'un tamoul, l'autre sanskrit – comme l'incarnation de la conque de Vishnu. Son lieu de naissance se situe près de Kâñcîpuram. Budata ou Bhûta, la massue de dieu, est natif de Mâmallapuram où le roi Pallava, Nara-simhavarman I, vers le milieu du VII^e siècle, établit un port sur l'océan Indien. Quand à Pêy, il vit le jour à Mayilâpûr, ville au nord de laquelle, à l'époque moderne, on a bâti Madras.

La légende raconte qu'une nuit de mousson où tous trois cheminaient séparément, ils furent surpris par une terrible averse ; le hasard – ou la volonté divine – les conduisit vers le même abri. Le premier arrivé s'y était étendu ; quand survint le deuxième, l'exiguïté du lieu les força de s'asseoir et lorsque le troisième se présenta ils durent se tenir debout serrés l'un contre l'autre. Soudain ils prirent conscience d'une quatrième présence : Dieu lui-même s'était glissé entre eux. Quand se leva le jour, des chants d'action de grâces leur montèrent aux lèvres : les *Tiruvandâdi I, II et III*, de cent stances chaque ; ces centuries émanant respectivement de Poygai, Budata et Pêy âlvâr.

Tirumalaisai, leur contemporain, tire son nom du village où il naquit, près de Punamalai. La tradition le donne comme fils d'un sage (*rishi*) et d'une nymphe céleste (*apsarâ*). Abandonné par sa mère – ce qui est assez dans les habitudes

On raconte qu'un jour, rencontrant sur son chemin Kâñcîpûrna, un simple çûdra renommé pour sa sainteté, il se prosterna devant lui et lui demanda d'être son hôte ce soir-là. Il émanait une telle clarté du visage de Râmânuja que Kâñcîpûrna ne songea même pas à refuser en dépit de ce qu'une telle invitation présentait d'insolite de brâhmane à çûdra. Après le repas, Râmânuja voulut, en signe de respect, poser ses mains sur les pieds du saint homme ; celui-ci, arguant de son humble condition, s'y refusa. L'adolescent exprima alors pour la première fois la doctrine qu'il devait professer toute sa vie « Celui qui est un dévot du Seigneur est brâhmane de droit », et il se réclama à cette occasion de l'exemple de Tiruppân âlvâr.

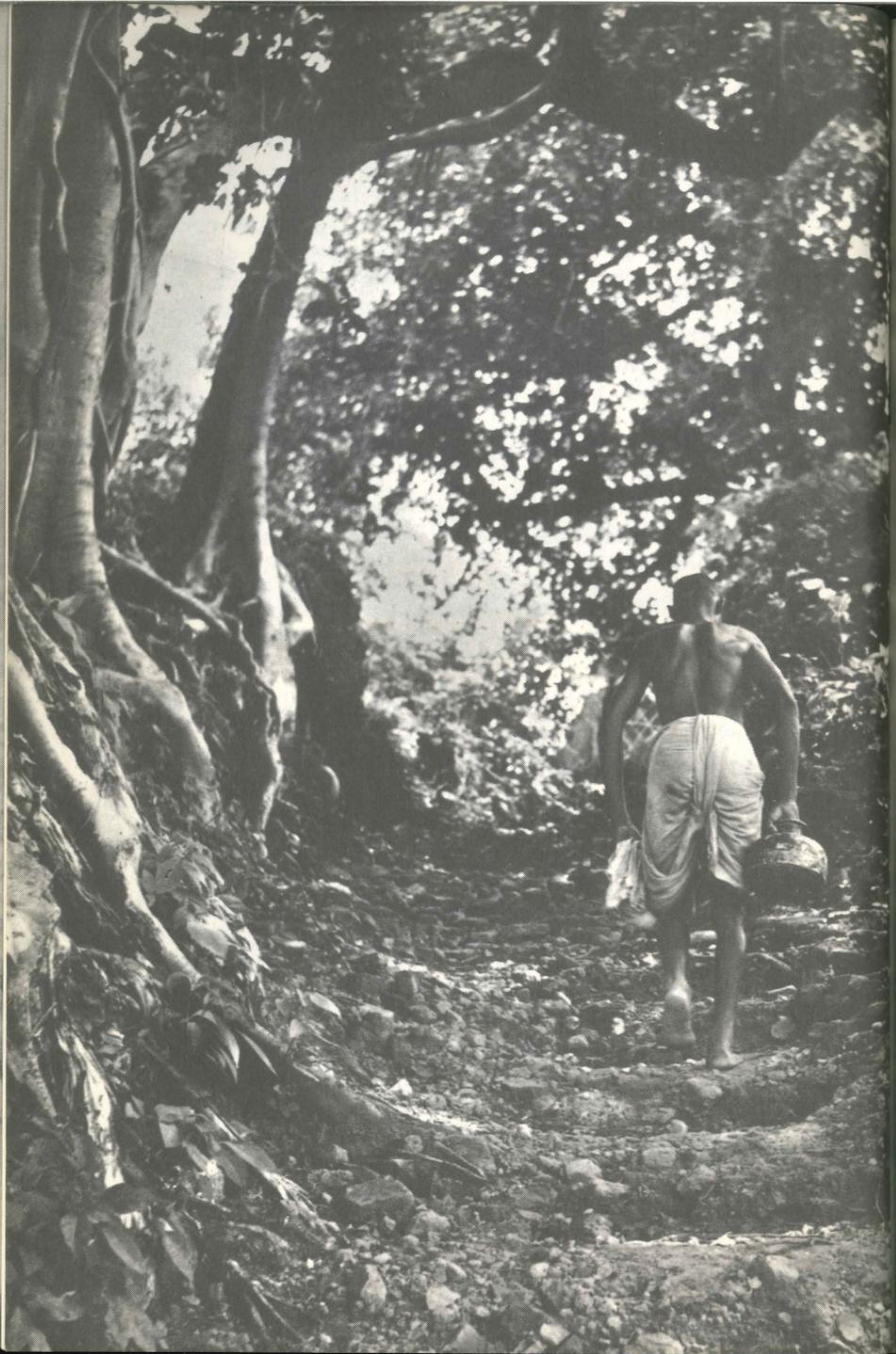
Lorsqu'il atteignit ses seize ans, on le maria ; il entra ainsi dans le deuxième stade de la vie d'un brâhmane : celui de maître de maison.

RÂMÂNUJA ET YÂDAVAPRAKÂÇA

Pourtant Râmânuja se considérait comme insuffisamment versé dans les saintes écritures. Il avait entendu parler d'un maître en Vedânta, Yâdavaprakâça, et il le pria de l'admettre au nombre de ses disciples. Govinda, le fils de Çrîdevî, rejoignit son cousin auprès du guru que celui-ci s'était choisi.

Ce Yâdavaprakâça, moniste de l'école de Çankara, enseignait dans le voisinage de Kâñcipuram. Un jour qu'il expliquait un passage de la Taittirîya Upanishad (II, 1, 1) qui proclame le Brahman vérité, savoir et infinitude, il nia, en bon çankarien, la possibilité pour le Brahman de posséder aucun attribut. A cela Râmânuja rétorqua qu'on réduisait ainsi le Brahman à n'être qu'une non-entité. Si le Brahman existe, il doit posséder des attributs et, dans ce cas, les trois énumérés par l'Upanishad lui appartiennent incontestablement.

Le maître, assez piqué, se contenta de traiter par le mépris les raisons alléguées par le jeune homme. Mais une autre fois, ils se trouvèrent à nouveau en conflit : Yâdavaprakâça commentait une phrase de la Chandogya Upanishad en disant que



les yeux du Seigneur étaient rouges comme un derrière de singe. Râmânuja qui, à ce moment même, oignait la tête du pandit, fut si bouleversé d'un tel propos qu'une larme échappée de ses yeux tomba, brûlante, sur la poitrine du Maître. Comme celui-ci s'étonnait, Râmânuja hors de lui s'écria qu'une semblable explication était irrecevable et que *kapyâm* – le mot incriminé que Yâdavaprakâça traduisait par « derrière de singe » – était une simple épithète désignant le lotus rouge.

Cette fois le maître se prit à penser qu'un tel élève risquait de devenir un rival et d'introduire l'hérésie au sein de l'orthodoxie védântine. Il réunit donc ses autres disciples, leur dépeignit Râmânuja comme un ennemi de leurs croyances dont il convenait de se débarrasser. On décida de lui faire bon visage mais, sous couleur d'un pèlerinage à Bénarès, de le noyer dans le Gange. Ainsi le but atteint serait double : on ferait disparaître un gêneur et, comme cela se passerait en un lieu sacré, il n'y aurait pas péché mais cet acte leur serait au contraire compté comme mérite.

Les voilà donc tous partis vers Bénarès ; Govinda, bien que tenu volontairement à l'écart du complot, avait tout de même eu vent des mauvaises intentions de la bande. Les autres, se méfiant de son amitié pour son cousin, s'ingéniaient à l'en tenir éloigné. Ils arrivèrent dans les forêts du Vindhya ; comme Râmânuja s'était arrêté quelques minutes, Govinda traîna un peu, de façon à l'avertir en quelques mots.

Alors, au lieu de poursuivre sa route pour rejoindre la troupe vers qui son parent se hâtait comme s'il ne s'était pas entretenu avec lui, Râmânuja prit un sentier transversal et se cacha dans la jungle.

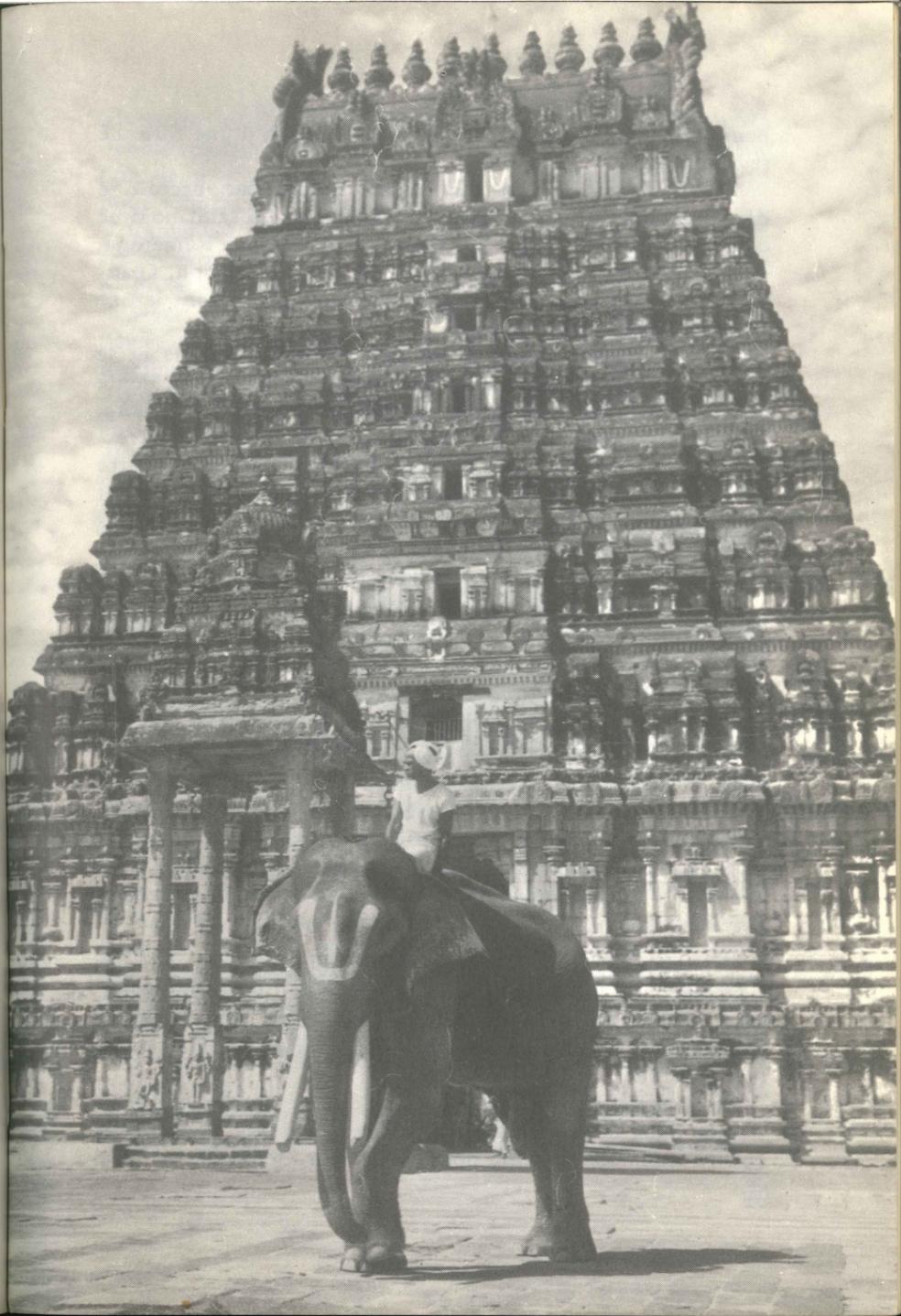
Il errait sans but, se blessant aux pierres et aux épines de cette région inconnue et déserte ; épuisé, éperdu, il finit par s'arrêter, gémissant et à bout de forces. Il se désespérait lorsque, inopinément, il aperçut devant lui un oiseleur et sa femme.

Il les accosta et apprit d'eux qu'ils venaient du Nord, se dirigeant vers Kâñcipuram. Râmânuja leur demanda l'autorisation de se joindre à eux. Ils cheminèrent tous trois jusqu'au coucher du soleil ; déjà les monts du Vindhya disparaissaient loin derrière eux.

TM
P7

Sur ces entrefaites, deux *çrīvaishnava* de Kāñcīpuram se rendirent en pèlerinage à Çrīrangam ; Yamunâcārya, qui se faisait vieux mais vivait encore, les questionna avec intérêt sur ce qui se passait chez eux. Ils en vinrent à parler d'un jeune homme accompli, nommé Rāmānuja, disciple d'un advaitin avec lequel il se trouvait fréquemment en désaccord, car le maître tenait Dieu pour dépourvu de qualités tandis que l'élève considérait le Seigneur comme le réceptacle de toutes les qualités. Ils ajoutèrent que, à la suite de leurs discussions, Yādavaprakāça avait cherché à le supprimer, que Rāmānuja, sauvé miraculeusement, était revenu à Kāñcī et par la suite avait repris sa place parmi les disciples de son mauvais guru. Yamunâcārya sentit aussitôt qu'il avait trouvé le successeur que Dieu lui préparait. Il se mit en route vers Kāñcīpuram, mais il ne fit qu'entrevoir le jeune homme dans le groupe de ses camarades. Si grande était la considération pour la personne d'un guru que, même en pareil cas, Yamuna ne songea pas à lui faire quitter Yādava. Il se contenta de monter au temple et de prier le Seigneur Varadarāja, lui demandant cette faveur « Que Rāmānuja porte, après ma mort, le flambeau de la vraie foi. »

Cependant, il fallait considérer comme précaire l'entente entre Rāmānuja et Yādavaprakāça ; l'esprit et le cœur du maître n'étaient pas encore mûrs pour une véritable conversion. Un événement se produisit bientôt qui réveilla sa rancune contre un disciple aussi exceptionnel. La fille du roi était possédée d'un *rākshasa* (démon). Des messagers vinrent trouver l'advaitin qui, très sûr de lui, déclara « Retournez dire à ce démon : Yādavaprakāça t'ordonne de quitter la princesse. » Le *rākshasa* se contenta de répondre « Dites donc plutôt à Yādava de quitter le pays. » Le roi arriva, en grande agitation transmettre le propos. Yādava se rendit alors avec la troupe de ses disciples auprès de la princesse et tenta de l'exorciser. Mais le démon ne fit qu'en rire « Je te connais bien, dit-il. Tu étais salamandre dans ton existence précédente. Te voilà brâhmane du seul fait d'avoir, par hasard, bu l'eau demeurée dans les empreintes de pas d'un groupe de *çrīvais-hnava* ! Moi, j'étais brâhmane ; je purge actuellement la



peine résultant d'une erreur dans la récitation d'une formule sacrificielle. »

Yâdava n'était déjà pas très content quand, par surcroît, le démon ajouta « Il y a là, parmi tes disciples, un saint homme descendu des cieux. A lui, j'obéirai... » et il désignait Râmânuja. Celui-ci, en effet, n'eut qu'à élever la voix : le démon, abandonnant la princesse, se réfugia dans un figuier dont, en se posant, il brisa une branche.

Tout le monde rendit hommage au jeune homme et le maître n'eut qu'à ronger son frein. Mais l'occasion se présenta sans tarder d'une discussion doctrinale. Fidèle à *l'advaita*, Yâdava proclamait que le Cosmos est Dieu et que les diversités qu'on y perçoit sont illusoire. Râmânuja se récria contre de telles affirmations : il expliqua que le Cosmos est seulement « imprégné de Dieu », n'existe que par le Seigneur, à la fois créateur, protecteur et destructeur. Quant à la diversité, elle est réelle dans la mesure où la sous-tend l'Unité divine.

Cette fois, la mesure était comble. Yâdavaprakâça, exaspéré, chassa Râmânuja. Ce dernier, jugeant clos le cycle de ses études, alla trouver son oncle Nambi et le pria de l'occuper dans le temple. Nambi lui assigna alors pour devoir quotidien d'aller puiser l'eau du puits sacré et de l'apporter comme précédemment au Seigneur Varadarâja, qui l'appréciait particulièrement.

RÂMÂNUJA ET YAMUNÂCÂRYA

Cependant, Yamunâcârya allait s'affaiblissant ; ses disciples s'affligeaient à l'idée de sa mort prochaine ; il les reconfortait, leur disant de prendre refuge aux pieds du Seigneur Ranganâtha et du guru que celui-ci ne manquerait pas de leur susciter.

La nouvelle de son mauvais état de santé parvint à Kâñcipuram d'où deux vishnouites partirent aussitôt pour revoir encore une fois le saint homme. Il leur demanda ce qu'il

Râmânuja ne pouvait faire sienne aucune de ces explications : contre Çankara, il affirme la réalité des âmes et du monde matériel ; contre le Sâmkhya, il proclame la dépendance où le monde créé se trouve par rapport à l'Unité divine. Pour lui il existe trois entités, également réelles : Dieu, les âmes individuelles (*jîva*) et le monde matériel.

DIEU

Le Seigneur, première de ces entités, est Vishnu, que Râmânuja désigne d'ailleurs assez souvent du nom emprunté aux Upanishad : le Brahman. Mais l'identité d'appellation ne doit pas nous induire en erreur ; bien que le terme soit au neutre, il ne représente pas l'Absolu homogène et sans qualifications des gloses intellectualistes. Dieu est Tout, sans limite, mais il demeure une Personne, à la fois immanente et transcendant. Cette Personne Suprême est objet d'adoration, Sujet ineffable, principe Un qui unifie toute multiplicité. Contrairement au Brahman de Çankara, qui ne se définissait que négativement et que l'on déclarait vide de toute qualification, l'Absolu de Râmânuja possède toutes les qualités à un degré infini. A ses yeux l'indéfini du multiple apparaît comme une finitude « *Par le mot Braham, on entend la Personne Suprême dont toute imperfection est exclue et (qui est revêtue) d'une multitude innombrable de qualités auspicieuses, d'une excellence sans limites.* » (Ç. Bh. I, I, I).

Puisque rien ne Le limite, le monde créé, tant spirituel que matériel, ne peut être totalement différent de Lui. Cependant, pour Râmânuja, le Seigneur ne s'exprime pas par une dualité de modes mais sous la forme d'une dualité de nature « *Il émet l'univers entier, de Brahmâ aux êtres animés, stable dans sa propre forme.* » (op. cité, I, I, I.). Il est donc à la fois changement et immutabilité. La création se présente à Lui comme un monde borné que Lui seul peut connaître de façon exhaustive. Le *Purushottama* (Personne Suprême) ←

est à tout moment actuel « *Tous les rishi qui connaissent la vraie nature de la réalité initiale et finale disent que c'est Toi (ô Krishna) qui es l'éternelle Personne divine, le premier des dieux, le Non-né, l'omniprésent.* » (op. cité, x, 12).

Il faut noter en passant que cette Unité du Suprême ne porte pas préjudice à la notion des dieux multiples de la tradition hindoue. Mais un abîme les sépare du Seigneur. Ils appartiennent au domaine du *samsâra* ; ils subsistent pour une période du monde, mais à chaque *pralaya* (résorption de la création) ils retournent à l'éternelle transmigration. Échappant naturellement à ce cycle maudit, Dieu peut néanmoins se présenter sous des formes diverses.

14a →
Sa Forme Suprême – *Pararûpa*, dite aussi *Nitya Vibhûti*, Splendeur éternelle – reste inaccessible à la compréhension limitée des fidèles. Elle réside dans le *Vaikuntha*, paradis de Vishnu, revêtue de tous les attributs traditionnels : conque, disque, massue, épée, arc, lotus... Toutefois, puisque le Seigneur se révèle ainsi insaisissable à l'infirmité de l'esprit humain, sa bienveillance lui fait revêtir des aspects qui donnent de Lui à ses dévots une connaissance fragmentaire. L'important est de ne pas s'y arrêter et de savoir qu'ils symbolisent l'ineffable.

Tels sont les *vyûha* (manifestations) répondant aux noms de Samkarshana, Pradyumna et Aniruddha. Il s'agit de formes personnelles, dont chacune régit une partie de l'univers où leur rendent hommage les *deva* (dieux secondaires correspondants, ceux qui sont détruits à chaque *pralaya*).

La Forme Suprême possède six qualités fondamentales : savoir, force, puissance, efficacité, rayonnement et vigueur ; à chaque *vyûha* ne sont imparties que deux de ces qualités : à Samkarshana, le savoir et la force, à Pradyumna, la puissance et la vigueur, à Aniruddha, l'efficacité et le rayonnement. A ces formes limitées revient la surveillance du monde. Samkarshana s'attache au sort des *jîva* ; il préside au repliement sur soi de l'univers. Pradyumna prend en charge l'enseignement de la Loi (*dharma*), l'organisation des castes ; Aniruddha s'occupe de la création du monde matériel et de la diffusion du savoir.



Emblèmes de Vishnu (temple de Seringapatam)

Les manifestations divines en tant qu'*avatâra* sont d'un autre ordre, encore qu'il existe des rapports entre elles et les *vyûha*, dont les noms sont ceux de membres de la famille de Krishna, l'un des plus importants *avatâra* total. On se rappelle que ceux-ci peuvent en effet être complets ou partiels et que, se produisant pour le bien du monde, ils s'offrent à l'adoration des fidèles. C'est par leur intermédiaire que l'on entre plus aisément et plus profondément en contact avec le divin.

On connaît aussi le Seigneur en tant qu'*antaryâmin*, forme susceptible de revêtir des dimensions atomiques sous laquelle il se cache au plus profond du cœur humain. On ne peut le comprendre et l'appréhender qu'à la lumière de l'initiation : il faut voir là quelque chose d'analogue à ce que cherchent à atteindre les adeptes du Yoga.

Enfin, comme on l'a vu dans toute la tradition vishnouite du Sud, Dieu est censé résider, invisible, à l'intérieur de ses images de bois, de pierre ou de métal. Aussi longtemps que le culte et les prières s'adressent à une représentation

figurée, ils lui infusent une espèce d'énergie qui y maintient la présence divine. Celle-ci ne quitte l'image que si les fidèles la désertent.

LES ÂMES INDIVIDUELLES

Quant à l'âme individuelle (*jîva*), distincte du divin, comme l'a toujours affirmé Râmânuja, distincte des autres *jîva* ainsi que du monde matériel, sa dépendance à l'égard de la Personne Suprême est pourtant absolue. Unie au Tout de façon inaliénable, elle ne perd aucunement son caractère individuel, en éternel rapport de subordination au *Purushottama*.

L'âme est douée d'intelligence, tissée de conscience, mais livrée à ses propres forces, elle ne peut appréhender l'Infini ; seule sa participation à l'Absolu et la grâce du Seigneur lui permettent d'y accéder : la conscience individuelle se présente comme un reflet de la lumière divine.

Le *jîva* est éternel ; il est en effet simple, incapable de croissance et de déclin. On ne peut annihiler le soi ; la mort sépare l'âme de son corps actuel mais n'altère pas le principe spirituel. Le *jîva* ne naît ni ne meurt avec le corps ; pré-existant à celui-ci, il transmigre d'une enveloppe périssable à une autre enveloppe périssable jusqu'au moment où la délivrance lui permet de rejoindre l'Unité supérieure qu'est la Personne Suprême : Forme pure, il peut, grâce à son attribut de connaissance, être présent en tous lieux ; de dimensions atomiques, il peut aussi résider en un corps, joint aux éléments qui composent celui-ci, ou libéré de tous les éléments, persister sans corps entre deux existences « *Immuable par nature et muable parce qu'il se trouve en un corps, à cause de sa subtilité, il est indiscernable.* » (Bh. G., XIII, 15).

On ne peut le dire « part de Dieu » puisque Dieu est indivisible, mais en essence pure, il ne s'en différencie pas ; aussi est-ce en Lui qu'il trouve sa fin ultime, sans pourtant s'y abîmer entièrement. L'Infini même de Dieu s'oppose à la fois à ce que quelque chose lui échappe et à ce qu'Il

entre dans la même catégorie que quoi que ce soit : l'âme, pas plus que l'univers, ne peut exister à part du Seigneur ; elle y participe en tant que mode de la substance divine.

Les dimensions atomiques du jîva, sis dans le « lotus du cœur », ne l'empêchent pas d'être présent à chaque partie du corps puisqu'il éprouve plaisir ou douleur en n'importe quel point de celui-ci : ainsi une lampe posée en un seul endroit diffuse sa lumière à travers une pièce entière. Mais le poids de ses actes antérieurs (*karma*) alourdit chez lui la perception et la sensation elle-même. La *mâyâ* – illusion – obscurcit sa conscience. La conscience au plein sens du terme, celle qui appréhende Dieu, ne devient possible qu'aux esprits libérés, libérés de leur corp karmique, racine de l'ignorance « *Enveloppé par l'illusion, je ne suis pas manifeste à tous.* » (Bh. G. VII, 25).

Tout ici bas, même les rêves, se révèle fruits du karman lorsqu'il s'agit de l'être vivant, mais fruits réels, car Râmânûja considère les états mentaux comme aussi réels que les objets extérieurs. Est-ce à dire que le karman, qui garde une valeur et une efficacité propres, possède une activité autonome, indépendante de Dieu ? Non ; l'univers tant matériel que spirituel – et même la *mâyâ* – est en son pouvoir ; le Seigneur est le régisseur du karman (*karmâdhyâksha*).

Est-ce Lui donc qui crée le karman ? Pas davantage ! pas plus qu'il ne crée le monde matériel, celui de la *Prakriti*, le premier moteur. Mais Râmânûja s'appuie sur la Gîtâ et celle-ci, conformément aux doctrines Sâmkhya, proclame la coexistence éternelle de la *Prakriti* – la Nature dont tout est issu – et de l'Esprit (ou des esprits), *Purusha*.

LE MONDE MATÉRIEL

La *Prakriti*, dont procède toute la création matérielle, est donc elle-même incréée mais ne peut en aucune manière exercer une activité indépendante de Dieu : elle lui est entiè-

rement soumise. Son état de repos résulte de l'équilibre de ses trois constituants, les *guna*, mot que l'on traduit approximativement par attributs ou qualités : *sattva*, lumière et paix, *rajas*, trouble et agitation, *tamas*, obscurité et inertie. Lorsque, à la création de l'univers, l'équilibre se rompt, la prédominance de l'un ou l'autre constituant dans telle ou telle manifestation conditionne la diversité du monde. L'évolution, en accord avec les enseignements de la Gîtâ, se déroule suivant un schéma rigoureux, le même en gros que celui exposé par le Sâmkhya classique : à l'origine, les principes psychiques et ensuite des principes de plus en plus lourds, de plus en plus dégradés, depuis les éléments subtils – son, forme, etc. – jusqu'aux éléments grossiers du monde sensible – éther, feu, etc. – en passant par les organes des sens. Toutefois, comme l'activité du karman, ce déploiement régulier ne se produit qu'avec l'agrément du Seigneur, et non pas spontanément comme le soutenait le Sâmkhya.

Les rapports qu'entretient l'âme avec le corps rendent compte de ceux qui lient le monde des âmes et celui de la création matérielle à la Personne Suprême.

Comme le jîva atomique anime le corps tout entier, ainsi le Seigneur omniprésent imprègne l'univers dans sa totalité, de Brahmâ au brin d'herbe. Râmânuja se tire du problème délicat du lien existant entre Dieu et la création en présentant celle-ci comme le corps (*çarîra*) du Seigneur, dénommé *çarîrin* (pourvu d'un corps). Il l'appelle aussi *çeshin*, c'est-à-dire le possesseur du *çesha*, de ce qui est distinct, c'est-à-dire de la création « *Cet univers, fait d'éléments intelligents et non-intelligents, est pénétré par Moi sous une forme cachée, en tant que régisseur interne... Je suis le soutien de tous les êtres, mais nulle aide ne Me vient d'eux.* » (Bh. G. IX, 4).

Toutefois, tandis que l'âme individuelle n'est pas maîtresse de son corps et n'a sur lui qu'une action limitée, Dieu, présence intime au cœur de toute chose, est maître de l'univers matériel et spirituel. La mâyâ n'affecte en rien la réalité du monde extérieur : il faut y voir seulement l'erreur qui

- empêche le jîva non encore délivré d'atteindre cette Personne Suprême, par la permission de qui la Prakriti se développe ou se replie sur elle-même, et le karman resserre ou desserre son étaiu « *Ma Prakriti* (dit le Seigneur), *imprégnée par Moi, ordonnateur et régisseur du réel, produit l'univers et ses créations mobiles et immobiles, conformément au karman des âmes.* » (Bh. G. IX, 10).

LA DOCTRINE DU SALUT

Le monde entier porte le sceau de la bienveillance universelle de Dieu. La libération est un don gracieux de la Personne Suprême, qui se laisse ainsi participer par le dévot. Bien que l'effort du fidèle la prépare et y contribue, la délivrance en dernière analyse du bon plaisir divin, garantie toutefois par la justice et la bénévolence de Dieu. En Lui seul le soi individuel trouve refuge et assurance de salut (*Le dévot*) *s'établit dans la paix éternelle, c'est-à-dire qu'il obtient la destruction définitive des actes contraires à Mon obtention, (promet le Bhagavat) ; même s'il commet des actes contraires par nature (à cette obtention), celui qui a recours à la dévotion envers Moi ne périt pas.* » (Bh. G. IX, 31).

La *bhakti*, participation de l'âme à Dieu, s'achève, en effet dans l'extase mystique où le fidèle se sent en contact avec Lui de façon si profonde, que rien ne peut plus l'en séparer et qu'il y trouve sa béatitude essentielle « *Quand tu auras médité sur Moi, que tu M'auras perçu, adoré, que tu M'auras rendu hommage, alors c'est Moi seul que tu rejoindras.* » (Bh. G. IX, 34). C'est pourquoi la *bhakti* a la prépondérance sur toute autre voie ; l'action désintéressée (celle du *karma yoga*, voie ou discipline des actes) n'est qu'une forme de l'abandon des fruits de l'action, attitude préparatoire mais non finale ; quant à la connaissance, sorte d'ascèse intellectuelle, elle est évidemment louable, mais tout cède

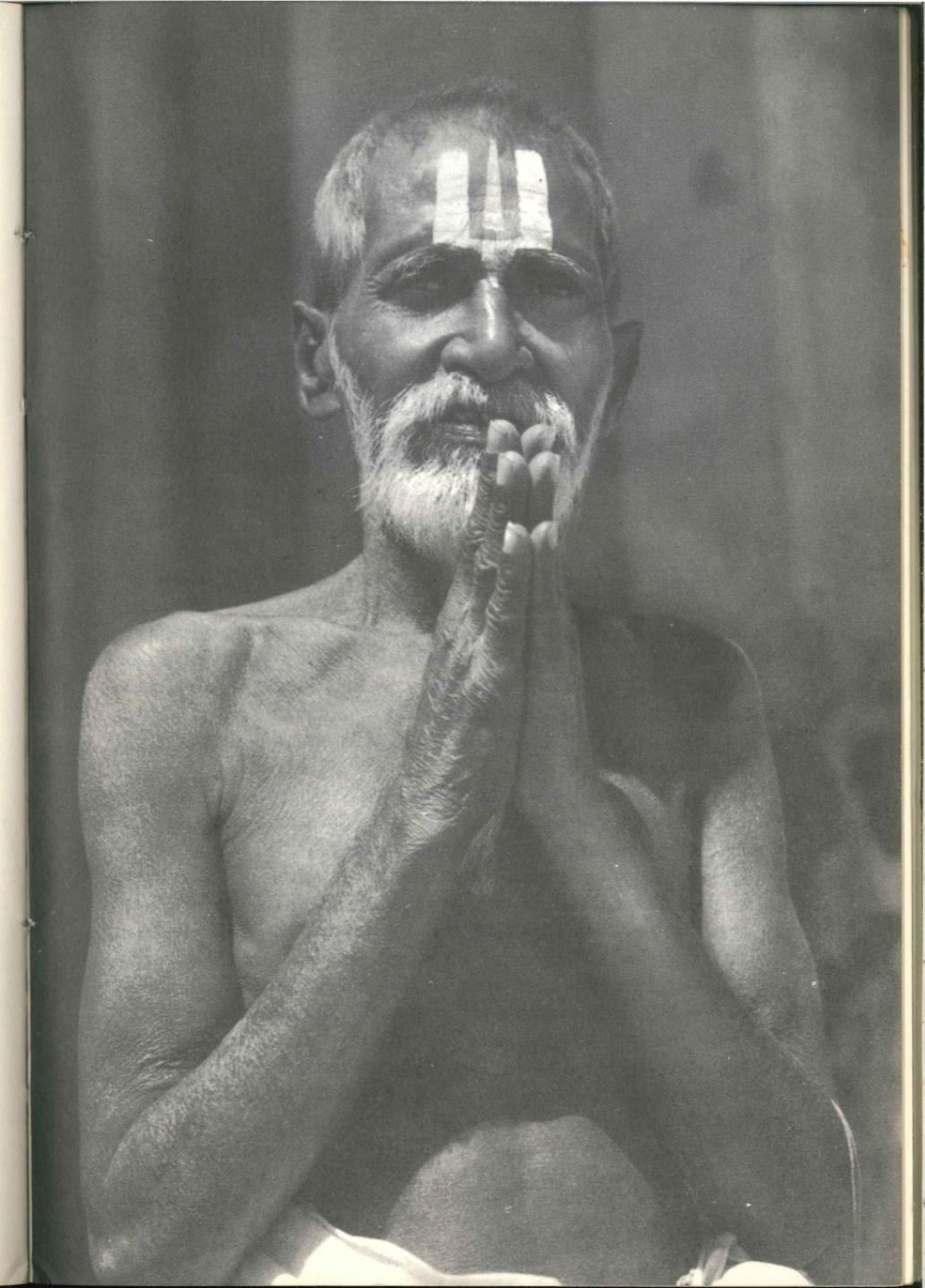
devant l'efficiace de la dévotion. Pour Râmânûja, la connaissance, qui prend l'aspect de méditation pieuse sur les perfections divines, ne conduit pas plus jusqu'à Dieu que les pratiques du yoga : l'amour seul, forme supérieure de la connaissance, est le véritable moyen d'accès au divin.

Comme chez les âlvâr, la dévotion au guru ne se sépare pas de la dévotion au Seigneur puisqu'il en est une incarnation : il transmet la Révélation, seul mode réel du savoir. Râmânûja reconnaît bien trois des modes de connaissance traditionnels (*pramâna*) - ceux-là mêmes qui ont cours dans le système Sâmkhya : perception, inférence et témoignage valide (autrement dit, la Révélation). Mais les deux premiers n'ont de valeur que relative et préparatoire ; par contre, la Révélation contenue dans les Écritures et diffusée par les maîtres possède une valeur essentielle, parce qu'elle est la parole divine, transmise par le guru, manifestation du divin : d'où l'importance de l'initiation dans le çrîvaishnavisme.

En fait, la grande dominante de la pensée de Râmânûja est l'accent mis sur la personnalité..., qu'il s'agisse de la Personne Suprême ou de la personne humaine. En cela, il prolonge encore l'enseignement de la Gîtâ : l'entretien d'Arjuna, le fidèle, et du Bhagavant se présente comme un long dialogue amical, imprégné d'affectivité, où la tendresse du Seigneur répond à l'adoration du dévot. Les âlvâr aussi avaient entretenu un tel rapport avec la divinité, chaînons de cette longue lignée de mystiques, dont la Gîtâ apparaît moins comme la source que comme un témoignage entre d'autres, mais dont la popularité a permis qu'à travers les siècles il parvienne jusqu'à nous.



◀ Vishnu et Lakshmi (Ms. sanskrit)



14
par un effort de pénétration intellectuelle, ni par de nombreuses leçons védiques : mais celui que le Soi élit, celui-là peut l'atteindre. Le Soi lui révèle son intimité. » Après avoir dit qu'à elles seules l'audition, la réflexion, la méditation profonde et continue ne permettent pas d'accéder au Soi, ce texte proclame que le Soi est atteint par celui-là seul qu'Il choisit. Car en vérité, c'est celui qui m'est très cher qui devient digne d'être élu. Or celui à qui le Soi est insurpassablement cher, celui-là est très cher au Soi. Et le Bienheureux en personne se dépense pour que cet ami très cher atteigne le Soi ; Lui-même l'a dit « A ceux qui, toujours centrés sur l'Absolu, m'adorent par amour, je donne cette illumination unifiante grâce à laquelle ils parviennent jusqu'à Moi. »

Ainsi donc, celui pour qui la mémoire en forme de perception intuitive est devenue, par l'excès d'amour qu'il porte à l'objet remémoré, excessivement chère elle aussi, celui-là seul est digne d'être élu par le Suprême Soi, et c'est lui qui atteint le Suprême Soi...

L'exercice continu et stable de la mémoire en la forme ainsi décrite est ce que l'on désigne par le terme *bhakti*, participation d'amour, car ce terme est synonyme de pieuse méditation.

(Trad. Olivier Lacombe :
l'Absolu selon le Vedânta p. 364-65.)



Vishnu Nārāyana assis sur un trône, un souverain agenouillé devant lui (Ms. de la Bhagavad Gîtā).

Illustrations

Bibliothèque Nationale : pp. 15, 81, 122, 126, 179. - Bibliothèque Nationale (Musée Guimet)/ Éditions du Seuil : p. 95. - W. Bischof/Magnum : p. 66. - Alice Bonner (Musée Guimet)/ Éditions du Seuil : p. 153. - British Museum/Éditions du Seuil : p. 141. - Larkin Bros/Royal Academy of London : p. 91. - Bulloz : pp. 30/31, 179. - Dominique Darr : p. 185. - Louis Frédéric/Rapho : pp. 8, 88, 101, 124, 175. - Giraudon : pp. 5, 112, 162. - Government Museum of Madras (Musée Guimet)/Éditions du Seuil : pp. 38, 39b, 51, 64. - Institut français d'Indologie : pp. 1 cv. - 10, 23, 34a, 34b, 34c, 34d, 36, 39a, 44, 48, 49, 62, 78. - A.-M. Loth : pp. 56/57, 108. - Ella Maillart : p. 19, 117, 133, 149. - Musée Guimet : pp. 14, 29a, 29b, 29c, 41, 164/165. - Albert Robillard : pp. 94, 103, 110, 167, 172. - Royal Academy of London : p. 177. - Ernst Scheidegger/Rapho : p. 151. - Odette Viennot : pp. 11, 80. - Roger Viollet : pp. 2, 17, 20, 28, 69, 71, 123, 146, 155. - Richard Lannoy : pp. 92, 157.

Travaux photographiques : *Publicité R. Bardet, François Duffort.*

Table

L'ARRIÈRE-PLAN CLASSIQUE DES DOCTRINES DE DÉVOTION, 3.

Antécédents dravidiens des cultes de dévotion, 13. - Çankara, prédécesseur direct de Râmânuja, 21. - Le vishnouisme dans l'Inde méridionale, 27. - Les *Âlvâr*, 32 : *Les premiers âlvâr*, 33. - *Âlvâr de la période intermédiaire* : *Namâlvâr*, 35. - *Kulaçekhara*, 38. - *Periyâlvâr et Andâl*, 39. - *Les derniers Âlvâr*, 47. - *Tondiradippodi*, 47. - *Tirupân*, 49. - *Tirumangai*, 50. - Les *Acârya*, 53 : *Nâthamuni*, 54. - *Yamunâcârya*, 58.

LA VIE DE RÂMÂNUJA, 63.

Naissance et jeunesse, 63. - Râmânuja et Yâdavaprakâca, 65. - Râmânuja et Yamunâcârya, 72. - Les premiers disciples de Râmânuja, 76. - La mission de Râmânuja et les débuts de son ministère, 79. - Premier pèlerinage, 84. - Râmânuja, chef de la communauté, 89. - La persécution religieuse et l'exil, 99. - Le retour à Çrîrangam et les dernières années, 107.

LA DOCTRINE DE RÂMÂNUJA, 113.

Dieu, 115. - Les âmes individuelles, 118. - Le monde matériel, 119. - La doctrine du salut, 121. - Les textes, 124.

LE VISHNOUISME APRÈS RÂMÂNUJA, 147.

Les successeurs immédiats, 147 : *L'initiation*, 148. - *Les rites quotidiens*, 150. - *Les Vadagalai*, 158. - *Les Tengalai*, 159. - L'expansion Çrîvaishnava, 161 : *La Bhakti Marâthe*, 164. - *Râmânanda*, 165. - *Kâbir*, 168. - *Tulsî Dâs*, 173. - Le vishnouisme du Bengale, 174 : *Vallabha*, 176. - *Caitanya*, 178.

Vocabulaire, 186. - *Bibliographie*, 188. - *Chronologie*, 189. - *Index*, 189. - *Illustrations*, 190.

L'auteur et les Éditions du Seuil remercient tout particulièrement M. Jean Filliozat pour les illustrations originales et les textes inédits qu'il a mis aimablement à leur disposition, et M. Olivier Lacombe pour l'aide précieuse qu'il leur a apportée.

CE LIVRE, LE TRENTE-DEUXIÈME DE LA COLLECTION « MAÎTRES SPIRITUELS »
DIRIGÉE PAR PAUL-ANDRÉ LESORT, A ÉTÉ RÉALISÉ PAR HÉLÈNE FOUCAULT.

reud bo p.72



COLLECTIONS MICROCOSME PETITE PLANÈTE

- 1 Autriche
- 2 Suède
- 3 Italie
- 4 Hollande
- 5 Irlande
- 6 Grèce
- 7 Allemagne
- 8 Tunisie
- 9 Suisse
- 10 Espagne
- 11 Turquie

- 12 Chine
- 13 Iran
- 14 Israël
- 15 Danemark
- 16 Portugal
- 17 Tahiti
- 18 Belgique
- 19 Inde
- 20 Brésil
- 21 Japon
- 22 Sahara

- 23 URSS
- 24 Grande-Bretagne
- 25 Yougoslavie
- 26 Finlande
- 27 Norvège
- 28 Madagascar
- 29 Venezuela
- 30 Égypte
- 31 Maroc
- 32 Pologne
- 33 Australie



ÉCRIVAINS DE TOUJOURS

- 1 Hugo *par lui-même*
- 2 Stendhal
- 3 Montaigne
- 4 Flaubert
- 5 Colette
- 6 Pascal
- 7 Zola
- 8 Giraudoux
- 9 Baudelaire
- 10 Montesquieu
- 11 Proust
- 12 Malraux
- 13 Diderot
- 14 Mauriac
- 15 Saint-Simon
- 16 Laclos
- 17 Montherlant
- 18 Corneille
- 19 Michelet
- 20 Apollinaire
- 21 Bernanos
- 22 Shakespeare

- 23 Gorki
- 24 Anatole France
- 25 Barrès
- 26 Marivaux
- 27 Gœthe
- 28 Voltaire
- 29 Sartre
- 30 Tchekhov
- 31 Romain Rolland
- 32 Giono
- 33 Balzac
- 34 Saint-Exupéry
- 35 Virginia Woolf
- 36 Descartes
- 37 Jules Renard
- 38 Machiavel
- 39 Joyce
- 40 Molière
- 41 Cocteau
- 42 Horace
- 43 Homère
- 44 Melville

- 45 M^{me} de La Fayette
- 46 Hemingway
- 47 Virgile
- 48 Rabelais
- 49 Edgar Poe
- 50 Ronsard
- 51 Beaumarchais
- 52 Cicéron
- 53 Rousseau
- 54 Rimbaud
- 55 La Fontaine
- 56 Maïakovski
- 57 Dostoïevski
- 58 Teilhard de Chardin
- 59 Kierkegaard
- 60 Aristophane
- 61 Maupassant
- 62 André Gide
- 63 Paul Claudel
- 64 Camus
- 65 Faulkner
- 66 Pasternak



SOLFÈGES

- 1 Couperin
- 2 Schumann
- 3 Ravel
- 4 Schubert
- 5 Chopin
- 6 Haydn
- 7 Honegger
- 8 Mozart
- 9 Jazz

- 10 Verdi
- 11 Tchaïkovski
- 12 Stravinsky
- 13 Falla
- 14 Monteverdi
- 15 Liszt
- 16 Prokofiev
- 17 Wagner
- 18 Rameau

- 19 Bach
- 20 Puccini
- 21 Moussorgsky
- 22 Debussy
- 23 Beethoven
- 24 Bartok

* Ouverture pour une disothèque

** Dictionnaire de musique