

Images et foi 1

Polythéisme et images

Gilles Rossel

Table des matières

1. Introduction

1.1 Les barrières historiques et culturelles du langage visuel

1.2 Représenter le divin

2. L'art pariétal

3. L'art africain traditionnel

4. L'art de l'Océanie

5. L'hindouisme et son art

6. Le bouddhisme et son art

7. Conclusion

7.1 L'image religieuse

7.2 Le visage des dieux

1 Introduction

1.1 Les barrières historiques et culturelles du langage visuel

Comment comprendre le sens des œuvres venues de contextes historiques et religieux différents ?

Notre société occidentale est saturée d'images et de signes divers faisant partie de notre quotidien. Les livres pour enfant, les bandes dessinées, la télévision, la publicité nous ont familiarisés dès notre plus jeune âge avec un vaste répertoire d'images. Nous oublions souvent que notre manière de regarder les images et de décoder leur signification est le résultat d'une éducation particulière. Nous ne regardons pas un symbole routier de la même manière qu'un tableau ; les photos de nos vacances ont un caractère différent des photos d'un magazine. Et si nos photos-souvenirs ressemblent à celles d'un manuel touristique, la charge affective que nous leur attribuons nous les fait regarder encore différemment.

De même, lorsqu'une image de bande dessinée est agrandie et peinte sur une toile, comme l'a fait Roy Liechtenstein, elle prend une signification tout autre.

Notre regard est donc habitué à lire quantité d'images différentes et à déchiffrer leur signification spécifique. Et du fait de notre éducation, il nous est alors difficile, voire impossible d'imaginer quel impact produisait une image à l'époque médiévale ou préhistorique. Cela demande en tout cas un effort d'imagination et de l'érudition. Une image, pour l'homme médiéval ou l'homme préhistorique, n'était pas un objet banal du quotidien. La production d'une image s'inscrivait dans une pratique religieuse spécifique et pouvait revêtir une dimension symbolique qui allait au-delà du simple objet.

Par ailleurs, si les images qui nous sont parvenues du passé, que ce soit de l'époque préhistorique, des débuts de l'ère chrétienne ou du Moyen Age, sont principalement des images religieuses ou des emblèmes de pouvoir, cela ne signifie pas pour autant qu'il n'y ait pas eu d'autres types d'images. Ce qui est resté, les lieux sacrés et les palais royaux, étaient généralement les seules choses épargnées de la destruction lors des guerres. Y a-t-il eu d'autres types d'images, d'autres façons de les comprendre ? Nous ne le saurons jamais.

En plus, il n'existe pas une seule façon de percevoir l'image, mais une quantité. Notre façon de regarder une image et de réagir face à elle dépend de nos croyances, de nos habitudes de pensée, de notre conception philosophique et spirituelles du monde.

Lorsque nous aurons passé en revue différentes façons d'utiliser l'image à des fins spirituelles, nous pourrions constater qu'aucune image ne peut se lire sans une certaine approche philosophique et spirituelle de l'existence. Le regard que nous portons sur les images est tributaire de la façon dont nous avons appris à les regarder. Si aujourd'hui

nous sommes habitués à voir des tableaux exposés dans des musées et des galeries, cela conditionne toute notre approche de l'art. Les œuvres exposées dans les musées sont proposées à la vue du public pour être admirées comme des chefs d'œuvres. On évalue en moyenne à sept secondes le temps que le visiteur d'un musée ou une galerie passe devant une peinture. Il regarde le titre, jette un coup d'œil sur l'œuvre, puis il passe au tableau suivant. Cette façon de regarder une œuvre est conditionnée par tout un ensemble de choses ; par exemple, la disposition des tableaux dans la salle d'exposition et la laïcité du lieu. Et si les images religieuses occupent une part non négligeable de ce que nous trouvons dans un musée d'art, personne n'oserait déposer un cierge devant elles et s'agenouiller pour prier. Exposées dans un musée, les œuvres religieuses acquièrent un statut régi par des conventions qui font d'elles des œuvres d'art et non plus des objets de culte. Il nous faut donc faire un effort d'imagination pour replacer les œuvres dans leur contexte d'origine et comprendre le sens qu'elles avaient initialement.

L'image est manipulable, falsifiable, non qu'elle puisse devenir autre dans son apparence, mais parce qu'elle véhicule un message différent selon le contexte dans lequel elle se trouve. Et c'est ce que nous allons voir en passant en revue différentes façons dont l'image est utilisée à des fins spirituelles. Nous verrons alors à quel point les différences sont grandes d'un contexte religieux à l'autre.

1.2 Représenter le divin

Quelle étrange idée que de vouloir représenter le divin !
N'est-il pas absurde de donner forme à ce qui n'en a pas, de tenter de rendre visible ce qui est par nature impalpable et infini ?

L'homme a beaucoup d'imagination. S'il essaye de matérialiser ses idées, c'est dans l'ordre des choses. Lorsque l'artiste ou l'artisan représente une divinité, un paysage surnaturel ou un objet symbolique, il puise son inspiration dans la tradition religieuse qui a formé sa conception du monde et du divin. Il rend visible ce qu'il vit en son for intérieur, sa façon d'être au monde et de le comprendre. Le divin dépasse les limites humaines ; c'est pourquoi, quand il s'agit de le représenter, l'image n'égale jamais son prototype. Elle doit s'accommoder des limites de l'intelligence humaine ainsi que des contingences matérielles. L'artiste reconnaît l'infériorité de son ouvrage qui ne peut ni égaler ni défier son modèle. Il n'est pas rare que les éléments figuratifs de l'objet peint ou sculpté soient aussi sans rapport direct avec l'apparence du dieu. La signification que l'artiste attribue aux différents éléments de l'œuvre peut parfois sembler arbitraire si nous omettons de considérer la culture qui l'a vu naître.

Les restrictions qu'impose l'homme à l'apparence de ses dieux ne semblent nullement les affecter, et les dieux ne semblent jamais s'opposer à l'idée que s'en fait la

race humaine. Mais si nous considérons ces représentations comme la façon dont les hommes voyaient le monde spirituel à une époque donnée, il se peut que nous ne comprenions pas ceux qui vénéraient ces images. En effet il ne s'agit pas d'une description du monde spirituel par des images qui le rendent visible: ces objets étaient principalement des supports pour la prière et des outils servant au culte des esprits. La dérive consistant à prendre l'image pour son modèle a été courante, mais il ne faut pas oublier que dans ce domaine, qui dépasse largement ce que nous en savons, nous nous trouvons souvent démunis lorsqu'il s'agit de formuler le divin. Et comme il ne se soumet pas à l'emprise rationnelle que nous avons sur le monde, nous sommes facilement tentés de vouloir posséder comme un objet dans notre main ce qui est de l'ordre de l'esprit. Désigner les choses par des concepts et des images a été de tout temps le propre de la science, et les représentations du monde spirituel le propre des religions. Si le fait de connaître l'explication des choses peut être valorisant et rassurant pour nous, nos explications, nos raisonnements et notre "bon sens" peuvent autant nous protéger contre l'inconnu que nous empêcher de le découvrir.

Représenter le divin est donc une façon de communier avec ce qui nous dépasse. En intériorisant des données indépendantes du matériau qui va servir à la méditation ou à la prière, l'artiste ou l'artisan accomplira une oeuvre matérielle qui ne sera ni le divin, ni même ce qu'il en aura saisi. L'objet ne sera la plupart du temps que le simple support de sa pensée. Quand il cherche à capter le divin qui est en lui ou autour de lui, l'image ou la sculpture lui sert à fixer son attention sur un domaine de sa pensée et à s'y concentrer. Le caractère divin de sa méditation lui permettra de sublimer la matière à laquelle il attribuera parfois un caractère sacré. Cette pratique semble exister depuis les débuts de l'humanité. D'ailleurs n'est-ce pas l'attitude qu'a eu le Créateur dans le texte de la Genèse en créant l'homme? La matière sacralisée et sublimée par le souffle de la Vie a fait de l'homme l'image même du Dieu vivant. Dieu avait créé l'homme à Son image, comme un signe désignant Sa gloire.

De multiples tentatives dans la formulation du divin et du transcendant, parfois complémentaires et parfois contradictoires, nous montrent à quel point le processus de représentation du divin est limité et incomplet. Le divin échappe toujours aux sens, et par conséquent il échappe aussi à l'image. Les représentations nous proposent des points de vue subjectifs, dont certaines expressions sont fixées par une culture particulière. Un nombre infini de ces images ne parviendrait jamais à nous donner une idée de ce qu'est le divin si nous ne faisons pas nous-mêmes l'effort de nous approcher de ce divin, avec ou sans le support de l'image. Si nous prenons l'objet servant à la méditation pour l'objet de notre méditation, nous risquons de passer à côté de l'essentiel et d'oublier la raison d'être de ces images.

Compte tenu des barrières culturelles qui influencent notre regard, ainsi que de la spécificité de nos expériences personnelles et de la singularité de chaque individu, il nous

est impossible de porter un regard impartial ou objectif sur le domaine spirituel. La conception du divin, formée ou déformée par les filtres de notre entendement, par nos peurs et nos préjugés, rend difficile l'approche d'autres croyances et d'autres cultures. Il nous semble impossible qu'on puisse défendre de façon convaincante l'authenticité ou la valeur d'une expérience dont on n'a connaissance que par oui-dire. Ce serait comme si un aveugle voulait parler de l'émerveillement que l'on peut avoir devant la couleur bleue, par exemple. Il pourrait seulement apprendre ce qui a été dit au sujet de cette couleur et le retransmettre fidèlement en essayant de donner l'impression à ses interlocuteurs qu'il a véritablement vu la couleur, alors qu'il n'en est rien.

Face à l'impossibilité de tout vivre et de tout expérimenter, il ne nous reste qu'à partager nos expériences respectives. Et certains témoignages pourront tout à coup remettre en question nos schémas de pensée ainsi que notre conception du monde et du divin.

Chaque religion nous apporte ses propres réponses à des questions essentielles. Chacune dépeint à sa manière le visage de ce qui est divin et nous dit comment entrer en contact avec lui. Pourtant en considérant les divergences de points de vue, nous pouvons sérieusement nous interroger sur les réponses qui nous sont données. Le divin est-il un ou plusieurs ? Et de quelle façon l'approcher ? Par les sens ? Par la méditation ? Par le raisonnement ?

Nous développons nos idées en fonction de ce que nous voyons, entendons, goûtons, touchons, sentons; mais le divin est-il perceptible par les moyens dont nous disposons ? D'après les religions, le divin n'est pas perceptible par les sens, et si il l'est, c'est indirectement. Par conséquent, c'est uniquement au travers des choses sensibles qu'il nous est possible de nous imaginer ce que peut être le divin. Il nous faut reconnaître alors que toute théorie et tout concept désignant la nature du divin ne vaut qu'à l'intérieur des humaines et de sa compréhension.

C'est à cause de notre incapacité de percevoir directement le divin que nous avons besoin d'un subterfuge, qui est l'image symbolique. Les images symboliques désignant le divin correspondent à une réalité tangible, mais nous les associons à des idées qui peuvent être tout autres que ce qui est représenté. Les symboles désignent ce qui est invisible par ce qui est visible.¹ Par ce biais, l'homme dépasse ses propres limites pour atteindre la sphère de l'indicible. Mais cela n'est pas sans risque, car selon la manière dont nous les percevons, ces images peuvent autant nous rapprocher que nous éloigner du divin. L'homme simple risque bien de prendre l'image symbolique pour une image du divin en tant que tel, tout comme l'érudit peut fonder toute une théorie sur des images qui ne correspondent pas à la réalité, sur des données fausses. De ce fait nous sommes

¹R. HUIGHE, *L'art et l'âme*, p. 133

démunis face à l'image que nous nous faisons du divin car nous ne possédons pas de moyen de vérifier si notre vision du divin est juste ou fausse. St Paul écrivant aux Corinthiens leur dit que « nous voyons au moyen d'un miroir, d'une manière confuse » (1Co.13:12). Il faisait référence aux miroirs de l'époque qui retransmettaient la réalité de façon déformée et imparfaite. Platon aussi évoque le mythe de la caverne pour nous dire à quel point notre vision du divin peut être trompeuse.

Néanmoins, ne possédant aucun autre moyen que celui du langage imagé, nous ne pouvons que nous en contenter ou rester totalement aveugles sur le sujet. Nos images symboliques représentant le divin sont essentielles, car c'est elles qui vont orienter toute notre réflexion ; et le sens de notre vie en dépend, car il dépend de nos croyances et de la vision que nous avons du monde.

L'exposé qui va suivre nous fera voyager à la fois dans le temps et à travers diverses cultures. Nous aborderons à la suite plusieurs contextes religieux très différents, en ayant comme fil conducteur l'image et la façon dont on l'utilise dans des pratiques religieuses. Les passages traitant des religions seront parfois plus longs que ceux relatifs à l'image, mais c'est indispensable si nous voulons vraiment comprendre le contexte dans lequel les images sont produites ainsi que leur fonction.

2 L'art pariétal

Dès ses débuts, l'homme s'est différencié de l'animal par sa capacité à élaborer un langage symbolique.

Dans le texte de la Genèse on voit que Dieu a attribué à l'homme la tâche de donner un nom à chaque animal.

En ce qui concerne les images et les signes écrits, nous ne savons pas exactement quand l'homme a commencé à les utiliser. On a retrouvé des parures corporelles, des décorations d'armes et d'outils, des statuettes installées dans des habitats, des peintures et des gravures sur des parois, témoignant d'activités symboliques diverses². Les premières traces visibles peintes ou gravées qui nous sont parvenues ont été découvertes dans des grottes en Europe, principalement en France. Les nombreux sites archéologiques ont permis aux paléontologues d'établir une chronologie entre les différents types d'images pariétales et d'émettre des hypothèses concernant leur signification.

Premièrement, nous voyons apparaître des images d'animaux, des empreintes de mains « en réserve », des symboles sexuels, vulves ou phallus, et des signes abstraits. Les représentations d'animaux sont plus nombreuses que celles du corps humain qui est le plus souvent limité à des parties du corps, comme des vulves gravées dans la roche, par exemple. Les animaux, les sexes masculins et féminins et les signes abstraits sont associés ou disposés côte à côte, de sorte que ces images semblent avoir une relation les unes avec les autres. L'assemblage des images et des signes entre eux varie entre les différents sites. L'art paléolithique n'a de loin pas encore livré tous ses secrets et il est impossible de l'interpréter de façon globale. Cependant il est certain que cet art est codé et symbolique³. Les images qui ont été peintes ou gravées sur les parois des cavernes n'ont certainement pas eu de fonction esthétique ou décorative, car elles ont été réalisées à des endroits parfois très peu accessibles, où l'homme n'habitait pas. On en trouve à plusieurs centaines de mètres sous terre à l'intérieur des grottes, dans les lieux les plus insolites, les plus secrets⁴. Et de leur localisation nous pouvons conclure que ces images avaient une fonction symbolique à caractère religieux et que les cavernes ont pu être des sanctuaires. Seulement aucune trace de cérémonie n'a été trouvée dans les grottes⁵. Il semble aussi qu'elles aient été peu souvent visitées, car les hommes de cette époque ne vivaient pas dans des grottes, comme on l'a imaginé parfois, mais

² DENIS VIALOU, *L'art des grottes*, Scala, 1998, p. 21

³ *idem*, p. 19

⁴ RAOUL JEAN MOULIN, *Source de la peinture*, coll. « Histoire générale de la peinture », Rencontre, Lausanne, 1965, p. 102

⁵ *idem*, p. 24

uniquement dans les creux des rochers qui pouvaient les protéger du vent et des bêtes féroces⁶. Ils vivaient de chasse, de pêche et de cueillette et étaient nomades⁷.

Les artistes peignaient avec leurs mains, avec de la fourrure, des roseaux, ou même des pinces⁸. Ils utilisaient pour pigment du charbon de bois, de l'ocre, de l'oxyde de fer et de manganèse. Les peintres effectuaient leur travail à la lumière de flambées de bois ou en faisant brûler de la graisse animale déposée dans des creux de rocher ou des pierres concaves⁹. Leur art consistait à prendre parti des aspérités de la pierre qui était toujours utilisée telle quelle. La roche inspirait l'artiste par sa forme, sa matière et sa couleur en laissant deviner ici ou là une partie d'animal que l'artiste représentait ensuite en entier¹⁰.

Des hypothèses ont été émises au sujet de la signification des peintures pariétales. Beaucoup ont avancé l'idée que les images avaient une fonction magique ou incantatoire, qu'il s'agirait de représentations symboliques ayant une référence mythique et religieuse. Certains auteurs avancent l'hypothèse que ces images étaient liées à la chasse qu'elles avaient pour but d'envoûter les animaux pour mieux les capturer. D'autres pensent que cette hypothèse est fautive et qu'il s'agit uniquement de représentations de mythes¹¹. Cet art serait bien issu d'une conception métaphysique de l'univers, mais pas d'une magie de chasse¹².

La répétition d'une même imagerie sur des sites divers et éloignés les uns des autres nous montre que les principales cultures de l'ère Paléolithique supérieure se caractérisaient par une certaine unité dans le temps et l'espace (-30000 à -8000)¹³. Le préhistorien et ethnologue André Leroi Gourhan interprète l'art des grottes comme ayant une symbolique centrée autour des symboles mâle et femelle¹⁴. Il a constaté une équivalence entre la sagaie et le signe mâle, et la blessure et le signe femelle¹⁵. Annette Laming Emperaire dit que « l'association du cheval, du bison et de la femme paraît plonger profondément dans les croyances paléolithiques. Il semble que l'accentuation persistante des caractères sexuels de la femme donne nécessairement à cette association

6

⁷ *ibid*, p. 13

⁸ *ibid*, p. 100

⁹ MAX LAZEGAL, *Le grand livre de la peinture, tome I*, Edito-Service S.A Genève

¹⁰ RAOUL JEAN MOULIN, *Source de la peinture, coll. « Histoire générale de la peinture »*, Rencontre, Lausanne, 1965, p. 35

¹¹ DENIS VIALOU, *L'art des grottes*, Scala, 1998, p. 42

¹² RAOUL JEAN MOULIN, *Source de la peinture, coll. « Histoire générale de la peinture »*, Rencontre, Lausanne, 1965, p. 25

¹³ *idem*, p. 41

¹⁴ DENIS VIALOU, *L'art des grottes*, Scala, 1998, p. 11

¹⁵ RAOUL JEAN MOULIN, *Source de la peinture, coll. « Histoire générale de la peinture »*, Rencontre, Lausanne, 1965, p. 27

un sens sexuel. On voit vaguement se dégager les grandes lignes d'un thème dans lequel la femme occuperait une place centrale. Le principe mâle serait alors représenté par le bison en face duquel l'homme se conduirait comme l'ennemi évincé. Le cheval pourrait correspondre à l'élément féminin.¹⁶ »

Quant à la sculpture, elle était pratiquée presque toujours en plein air¹⁷. L'art était partout présent et faisait partie de la vie de l'homme pariétal¹⁸. Des dizaines de sculptures féminines ont été trouvées dans toute l'Europe, montrant des corps de femme nue, laissant penser que l'homme pariétal rendait un culte à la femme¹⁹.

Peu à peu, le style de l'art pariétal s'est épuré et on trouve en Espagne des représentations de plus en plus stylisées.

L'art pariétal s'est éteint suite à un changement climatique profond. Et alors que l'homme se sédentarisait peu à peu en s'aménageant de plus en plus d'habitats à l'air libre, son art s'est rapproché du style rupestre de l'art africain ou océanien. Entre -6000 et -4000, la peinture murale et la céramique s'est développée. On y voit désormais des scènes de chasse, de danse et des effigies de divinités. Certaines formes d'art de la période néolithique se sont perpétuées, affirmées, et ont abouti à « l'art primitif »²⁰, notamment en Afrique et en Océanie.

¹⁶ ANETTE LAMING EMPERAIRE citée in : RAOUL JEAN MOULIN, *Source de la peinture*, coll. « Histoire générale de la peinture », Rencontre, Lausanne, 1965, p. 24

¹⁷ DENIS VIALOU, *L'art des grottes*, Scala, 1998, p. 21

¹⁸ *idem*, p. 27

¹⁹ *ibi*, p. 36

²⁰ MAX LAZEGAL, *Le grand livre de la peinture, tome 1*, Edito-Service S.A Genève, p. 13

3 L'art africain traditionnel

Avant d'aborder ce vaste sujet, il nous faut d'abord distinguer l'art africain traditionnel de l'art africain contemporain. L'art traditionnel est issu des croyances animistes qui ont dominé l'Afrique avant l'arrivée de l'Islam et du christianisme. Or actuellement, la plupart des artistes sont généralement formés selon le modèle occidental et sont au courant des tendances artistiques de l'Europe et des Etats Unis. Les pratiques traditionnelles ont encore cours, mais à des niveaux différents. Souvent l'art traditionnel est produit pour les touristes et n'a plus rien à voir avec les pratiques traditionnelles.

L'art traditionnel varie aussi selon chaque contrée et de ce fait, il est difficile d'en tirer des généralités, car beaucoup d'exceptions peuvent contredire ce qui est avancé²¹. Mais nous resterons néanmoins dans le général, par souci pratique.

L'art africain traditionnel est principalement fonctionnel²². Bien que certains objets puissent être considérés comme des oeuvres d'art en tant que tels, il n'existe pas d'objets ayant pour seul but d'être esthétiques. Aussi la conception de l'artiste telle que nous l'avons en Occident n'existe pas dans l'Afrique traditionnelle²³. Le sculpteur, le peintre, le forgeron sont au service de la société dans laquelle ils se trouvent. Ils utilisent leur savoir et leur habileté pour le bien de la communauté. Les objets qu'ils réalisent doivent avant tout être efficaces et avoir une utilité dans la vie quotidienne des membres de leur village ou de leur tribu. La beauté des objets fabriqués n'est qu'accessoire. Il y a des objets pour la vie domestique, tels que sièges, appuie têtes, poteries, etc... D'autres objets ont une fonction cultuelle: les masques, les statues, les fétiches et les amulettes.

Dans l'Afrique traditionnelle, essentiellement animiste, l'idée d'un Etre Suprême est omniprésente dans presque chaque tribu. Seulement ce Dieu est lointain et semble ne pas se préoccuper de sa Création²⁴. De ce fait il n'est quasiment jamais invoqué²⁵. La Force du Dieu Suprême anime cependant chaque être et se trouve dans chaque partie du monde matériel²⁶. Le monde est régi par des divinités secondaires²⁷ qui sont associées aux forces de la nature²⁸. Il y a le dieu du tonnerre, le dieu de la pluie, du feu, de l'eau,

²¹ F.STOULLING-MARTIN, *L'art africain*, Citadelles, 1988, p.31

²² *idem*, p.197

²³ R.S. WASSING, *L'art de l'Afrique noire*, Office du livre, Fribourg, 1969, p.12

²⁴ M:TROMWELL, *Afrique et Océanie*, Rencontre, Lausanne, 1969, p.16

²⁵ *idem*, p.15

²⁶ E.LEUZINGER, *Afrique, l'art des peuples Noirs*, Albin Michel, Paris, 1962, p.17

²⁷ Revue "Dossier Histoire et Archéologie" n.130, septembre 1988, p. 7

²⁸ R.S.WASSING, *L'art de l'Afrique Noire*, Office du livre, Fribourg, 1969, p. 200

de la sécheresse, le dieu des plantes, des animaux, des morts, etc...²⁹ Les Panthéons varient selon les tribus. Les divinités peuvent être invoquées et doivent être apaisées par des rites et des sacrifices propitiatoires.

Nous pouvons constater qu'aux yeux de l'Africain, le monde spirituel invisible et le monde visible sont intimement liés et s'influencent mutuellement. Par contre il n'y a généralement pas de croyance en un ciel ou un au-delà³⁰. Les morts ne sortent pas hors du monde. Tout se passe sur la terre. Le divin et l'humain se rejoignent. Le monde est habité par les ancêtres. Ceux-ci peuvent se réincarner dans un nouveau-né à condition qu'ils aient laissé une descendance avant de mourir, d'où l'importance de la fécondité³¹. En effet, pour avoir droit à un culte, il faut des personnes pour accomplir les rites, et il faut avoir vécu une vie exemplaire pour bénéficier de toute leur estime³². Les ancêtres possèdent davantage de Force Vitale que les vivants³³. Ils sont considérés comme des esprits bienveillants et protecteurs. Ils protègent les maisons familiales et les villages contre les mauvais esprits - esprits de maladie ou de toute autre calamité³⁴. Ils sont souvent invoqués; on leur demande des conseils lorsqu'une décision importante doit être prise, et eux répondent par des songes³⁵.

Chaque individu est intégré à un ensemble plus vaste, famille, clan, tribu, et le monde visible et invisible forme un tout unifié³⁶. Les ancêtres habitent au milieu des vivants et les vivants s'adressent à eux par le biais de masques qui les représentent. Au travers de ces objets sculptés, il est possible non seulement de communiquer avec les ancêtres et les dieux³⁷, mais aussi d'influencer le monde spirituel³⁸. Les sculptures représentant des ancêtres reçoivent des offrandes de nourriture, des libations. Celles-ci sont déposées sur l'autel où se trouve la statue, généralement dans la hutte familiale³⁹. Les sculptures font office à la fois de symbole commémoratif ainsi que de corps pour l'esprit du défunt ou du dieu⁴⁰. En effet, les morts sont des êtres ayant perdu leur matérialité, mais ils peuvent néanmoins influencer le monde des vivants en leur

²⁹ J.GABUS, *Art nègre*, La Baconnière, Neuchâtel, 1969, p. 41

³⁰ Revue "Dossier Histoire et archéologie n.130, septembre 1988, p. 6

³¹ idem, p.8

³² J.GABUS, *Art nègre*, La Baconnière, Neuchâtel, 1969, p. 23

³³ Revue "Dossier Histoire et archéologie n.130, septembre 1988, p.7 + J.GABUS, *Art nègre*, La Baconnière, Neuchâtel, p. 23

³⁴ idem, p. 70 et p. 23

³⁵ ibid, p. 23

³⁶ M.TROWEL, *L'Afrique et l'Océanie, Rencontre*, Lausanne, 1969, p.15

³⁷ E.LEUZINGER, *Afrique, l'art des peuples Noirs*, Albin Michel, Paris, 1962, p.19

³⁸ idem, p.16

³⁹ ibid, p.92

⁴⁰ J.GABUS, *Art nègre*, La Baconnière, Neuchâtel, 1969, p. 23

transmettant leur Force Vitale. Les vivants offrent alors des présents aux ancêtres pour les amadouer et pour s'octroyer leur Force Vitale. Les offrandes sont déposées devant la statue et invitent l'esprit à venir l'habiter. Mais si la statue ou le masque se révèlent inefficaces ou s'ils sont endommagés, ils peuvent être détruits ou vendus. Ils peuvent aussi gagner du pouvoir en fonction de leur ancienneté et du prestige de leur propriétaire.

Les Africains s'entourent de statues et de masques divers. Certains sont destinés aux rites des sociétés secrètes, d'autres servent lors des funérailles, d'autres encore sont exposés à l'entrée d'une maison ou d'un village pour les protéger. Les formes peuvent nous paraître semblables, mais leurs fonctions peuvent être différentes. Il y a des masques de guerre, des masques de comédiens, des masques de sagesse, des masques d'ancêtre, etc... Certains masques sont investis d'une force ou d'un pouvoir surnaturels et inspirent la crainte, alors que d'autres servent uniquement à distraire les habitants lors de fêtes⁴¹. Lors des rituels, les femmes et les enfants doivent se tenir à l'écart car les masques peuvent être dangereux. Certains masques demeurent cachés et ne sont montrés que lors de rites initiatiques. Lors des cérémonies et des rituels religieux les hommes qui portent les masques se laissent posséder par la divinité ou l'ancêtre que le masque représente et deviennent leur incarnation durant tout le temps que dure la cérémonie⁴².

Au Mali, chez les Dogons, certains masques ont pour fonction de permettre au défunt d'entrer dans le "Pays des Ancêtres". Dans son ouvrage, R.S.Wassing dit ceci: "Tout être vivant, homme ou animal, possède une force-vie, son "nyama"*. C'est pendant le "dama*" que le nyama du défunt commence son voyage vers l'au-delà, un voyage où de multiples dangers le guettent. Il est en butte à l'hostilité des nyama d'autres morts, en particulier ceux des animaux qu'il a tués de son vivant. Ceux-ci sont symboliquement représentés par les masques, dont la tâche consiste à obtenir par leurs danses le libre passage du mort. Les masques de femme peul ont la même fonction. Les Peuls étant les ennemis traditionnels des Dogons, la pensée mythique prête à leurs nyama des intentions belliqueuses. Dès que le nyama a atteint l'au-delà, il n'y a plus rien à craindre. Les masques ont accompli leur mission et peuvent regagner leur abri. Quant au mort, il demeure à jamais au Pays des Ancêtres."⁴³ L'auteur affirme que ces croyances sont répandues dans d'autres ethnies environnantes.

Les masques servent aussi lors des divers rites d'initiation qui jalonnent la vie des hommes et des femmes. L'initiation la plus répandue est le rite de passage de l'enfant au stade adulte. Durant ce temps, les capacités des candidats sont

⁴¹ Revue "Dossier Histoire et archéologie n.130, septembre 1988, p. 48

⁴² R.S.WASSING, *L'art de l'Afrique Noire*, Office du livre, Fribourg, p. 80

⁴³ *idem*, p. 116

mises à l'épreuve⁴⁴. Un maître les initie à la vie d'adulte en leur enseignant leurs droits et leurs devoirs envers la communauté. Les nouveaux adultes mâles apprennent les mythes et les secrets du culte. Ils exercent les danses et les chants sacrés. Ils subissent de rudes épreuves dans le but d'être endurcir; après quoi ils sont circoncis et reçoivent les scarifications claniques⁴⁵. Lors de l'initiation, le maître porte un masque qui représente un ancêtre mythique de la tribu. Chaque initiation nécessite l'intervention de masques⁴⁶. Ceux-ci sont considérés comme dangereux et ne peuvent être vus que par des hommes. Certains masques sont employés lors des cérémonies qui ont pour objectif d'avoir de bonnes récoltes ou une chasse fructueuse⁴⁷.

L'activité du sculpteur est considérée comme magique, car les sculptures servent de vecteur de communication entre les hommes et les esprits. Les masques sont taillés dans le secret et selon des rites et des coutumes bien définies⁴⁸. Le sculpteur se met à l'écart de la société et suit les rituels obligatoires pour que son travail soit exécuté selon les règles. Le but est que le morceau de bois ou de pierre taillé devienne digne de recevoir l'esprit et qu'il ne fasse plus qu'un avec lui. Pour commencer son travail, le sculpteur commence par jeûner, se purifier et s'abstenir de relations sexuelles. Il fuit aussi tout ce qui a un lien avec la mort⁴⁹ et se laisse ensuite inspirer par l'esprit qu'il attire par des pratiques incantatoires. Ainsi la fabrication de l'objet est une activité régie par les rites et les croyances.

D'autres objets ont une fonction magique: ce sont les gris-gris, les amulettes et les fétiches.

Le fétiche est souvent confectionné par un sorcier et non par un sculpteur, d'où sa moindre qualité plastique. Il s'agit le plus souvent d'une statue à laquelle est ajoutée une substance pénétrée de force magique. Cette substance peut être de la poudre d'os, une dent, une griffe de lion, des feuilles, du sang, de la bile, des excréments⁵⁰. Cette force peut écarter les démons, les esprits de maladies et de fléaux divers, rendre la chasse ou la guerre propice, protéger celui qui le

⁴⁴ *ibid*, p. 123

⁴⁵ *ibid*, p. 77-80

⁴⁶ *ibid*, p. 84

⁴⁷ *ibid*, p. 84

⁴⁸ *ibid*, p. 129

⁴⁹ B.G.SCHNEITER, *Arts premiers*, Assouline, Paris, 1999, p. 104

⁵⁰ M.T.TROWELL, *L'Afrique et l'Océanie*, Rencontre, Lausanne, 1969, p. 142

possède, lui assurer la fertilité de ses terres, etc...⁵¹ Le fétiche peut avoir une force offensive ou défensive et agir selon l'ordre de son propriétaire ou du sorcier⁵².

Les gris-gris ont la même fonction.

Les rituels et les actes religieux apparaissent partout où règnent le danger et la peur. Nous voyons que les objets que nous pouvons considérer comme des oeuvres d'art sont vus sous un angle totalement différent par les hommes qui produisent ces objets. Dans ces pratiques africaines, l'objet est considéré comme le corps de l'esprit ou de l'ancêtre. Il est le lieu de rencontre avec celui-ci. La force de l'objet ne réside donc pas seulement dans sa capacité à susciter une émotion de la part du spectateur, l'objet lui-même possède une puissance spirituelle indépendante de son aspect plastique. C'est un objet magique.

⁵¹ E.LEUZINGER, *L'art des peuples Noirs*, Albin Michel, Paris, 1962, p. 20

⁵² M.T.TROWELL, *L'Afrique et l'Océanie*, Rencontre, Lausanne, 1969, p. 141

4 L'art de l'Océanie

De par sa stylistique, son aspect schématique et sa relation avec le mythe, l'art de l'Océanie semble être dans la continuité de l'art pariétal⁵³. La peinture et la sculpture ne servent pas uniquement à véhiculer les valeurs d'une culture locale, mais sont aussi un moyen d'entrer en relation avec des esprits ou des ancêtres⁵⁴. Les peuples du Pacifique attribuent des pouvoirs surnaturels à certains objets⁵⁵ et les objets d'art ne sont pas uniquement chargés de significations symboliques, mais aussi de force spirituelle, le "mana". Les arts plastiques ont un rôle très important à jouer dans la société, dans la mesure où la force spirituelle (mana) dont ils sont habités permettent à la personne qui les possède d'asseoir son pouvoir social, politique ou spirituel. A.D'Allera affirme: "en Polynésie, le mana peut être la manifestation du pouvoir des dieux dans le monde des hommes. Il s'agit d'une force active, associée aux ancêtres d'essence divine et héritée de ces derniers. Cette force est indispensable à toute entreprise humaine, notamment à la réussite des prêtres, des guerriers, des chefs et des artistes. En Mélanésie, le "mana" est aussi considéré comme une force, mais parfois aussi assimilé à une substance invisible dont sont pénétrés les objets et les êtres humains. On peut en l'occurrence dire que les objets, les hommes et leurs efforts sont le mana. Dans toutes les cultures où ce concept est en usage, l'œuvre d'art est l'un des principaux moyens permettant d'appeler le mana dans ce monde-ci. Le choix des matériaux et de l'iconographie répond à cette préoccupation. ⁵⁶ "

En Nouvelle Guinée, les figures anthropomorphes peuvent être la demeure d'un esprit ou d'un ancêtre. Lorsque la sculpture est réalisée, les chamans, capables d'entrer en contact avec les esprits, pratiquent des rites afin de faire venir l'esprit dans l'objet. Et de cette façon, l'objet sert de demeure à l'esprit⁵⁷. Le rôle du peintre ou du sculpteur est donc avant tout religieux, du fait que peindre ou sculpter met en contact avec les esprits⁵⁸.

Dans les sculptures, la tête est généralement beaucoup plus grande que le corps, car c'est le lieu où réside le pouvoir⁵⁹. Lors des rites initiatiques ou des rites de passage, des danseurs peuvent porter des masques représentant soit un esprit soit un ancêtre. Dans certaines contrées, le danseur se fait lui-même habiter par l'esprit et devient, à cette

⁵³ M. LAZEGA, *Le grand livre de la peinture*, Rencontre, Lausanne, 1977, p. 18

⁵⁴ A. D'ALLERA, *Le monde océanien*, Flammarion, Hong Kong, 1998, p. 18

⁵⁵ *idem*, p. 20

⁵⁶ *ibid*, p. 19

⁵⁷ *ibid*, p. 46

⁵⁸ *ibid*, p. 52

⁵⁹ *ibid*, p. 47

occasion, la manifestation d'un être sacré⁶⁰. De même, dans certains endroits comme la Nouvelle Guinée, la tête des défunts et même celle des ennemis tués à la guerre sont conservés, car le fait de les garder revient à s'emparer de leur pouvoir⁶¹. Cette coutume s'est perpétuée jusque dans les années 60 chez les peuples Asmats. D'autres objets comme les boucliers et les flûtes sont pourvus de pouvoirs. Le bouclier peut transmettre au guerrier qui le porte la force des ancêtres et assurer sa protection⁶². Les flûtes quant à elles, lorsqu'elles sont utilisées lors des rituels, sont censées faire entendre la voix des ancêtres⁶³.

Nous pouvons constater que les peuples océaniens ont des pratiques similaires à celles des Africains: port d'amulettes, sacralisation de différents objets. Les objets du quotidien sont aussi chargés d'une valeur symbolique et de "mana".

En Mélanésie, la force spirituelle d'une œuvre dépend de l'impact visuel qu'elle produit sur le spectateur.

⁶⁰ *ibid*, p. 51

⁶¹ *ibid*, p. 55

⁶² *ibid*, p. 57

⁶³ *ibid*, p. 35

5 L'hindouisme et son art

Pour bien comprendre la façon dont le monde oriental perçoit l'image, nous devons auparavant connaître les croyances qui régissent les pratiques religieuses. Car l'approche de l'image là-bas est si différente de nos conceptions occidentales qu'il est utile de s'y attarder.

5.1 Le védisme

L'hindouisme est le résultat d'un développement de la religion védique. Les plus anciens écrits qui nous viennent de l'Inde sont les Vedas, (ce qui signifie « savoir »)⁶⁴. Les Vedas, écrits entre 1500 et 600 av. J.C ,⁶⁵ nous rapportent les débuts de l'histoire de l'Inde. Celle-ci remonte à plusieurs milliers d'années⁶⁶. Des envahisseurs indo-européens, les Aryens, peuple nomade, sont venus envahir la civilisation sédentaire de l'Indus. Peu à peu les Aryens se sont appropriés leurs dieux et leurs pratiques religieuses⁶⁷. Les textes de référence les plus anciens sont les « quatre Veda » issus de quatre écoles de pensée différentes⁶⁸. Ces recueils (*Samhitâ*) sont :

Le *Rig-Veda*, ou « Veda des strophes », un recueil de 1028 hymnes aux divinités⁶⁹.

Le *Yajur-Veda*, ou « Veda des formules ».

Le *Sâma-Veda*, ou « Veda des mélodies », recueil de chants sacrés avec notations musicales.

L'*Atharve-Veda*, recueil semblable au *Rig-Veda* mais à caractère tantôt magique, tantôt spéculatif.⁷⁰

Ces écrits sont issus d'une tradition orale séculaire encore existante aujourd'hui⁷¹. D'autres écrits plus récents tels les *Brâhmanas* et les *Aranyakas* sont des explications au sujet des rites.

⁶⁴ RENO, *L'hindouisme*, Que sais-je ?, PUF, Paris, 1951, p. 5

⁶⁵ CRAVEN, *L'Art indien*, Thames & Hudson, Slovénie, 1991, p. 30

⁶⁶ *idem*, p. 9

⁶⁷ *ibid*, p. 29

⁶⁸ RENO, *L'hindouisme*, Que sais-je ?, PUF, Paris, 1951, p. 6

⁶⁹ CRAVEN, *L'Art indien*, Thames & Hudson, Slovénie, 1991, p. 29

⁷⁰ RENO, *L'hindouisme*, Que sais-je ?, PUF, Paris, 1951, p. 7

⁷¹ CRAVEN, *L'Art indien*, Thames & Hudson, Slovénie, 1991, p. 30

- Les *Upanishads* ou « approches » sont des textes à caractère spéculatif⁷² ayant été écrits dès la période védique et jusqu'à l'époque moderne. Il existe des *Upanishads* vishnuites, çivaïtes et tantriques⁷³.

- Les textes de la *smirti*, ou « tradition mémorisée », traitant de la Loi, en mélangent les valeurs profanes et religieuses⁷⁴. Ils sont très denses et sont destinés à être appris par cœur⁷⁵.

Le panthéon védique est composé de 33 divinités qui sont divisés en trois catégories : les dieux terrestres, les dieux de « l'espace intermédiaire » (l'atmosphère), et les dieux célestes. Au dessus de tous les dieux se trouve le *rita*, l'« ordre » à la fois cosmique et moral⁷⁶. Il existe des démons en grand nombre⁷⁷ ; par contre il n'y a pas de divinités féminines⁷⁸.

La mythologie ayant évolué au travers des siècles, elle paraît assez confuse. Par exemple, le premier homme est soit le roi des morts, soit le souverain du paradis. Aussi, dès le *Rig-Veda*, on trouve l'idée selon laquelle il existe un principe neutre, une âme universelle à l'origine du monde et de la pluralité des choses⁷⁹. Les *Brâhmanas* parlent de Prajâpati, « le maître des créatures », comme du Créateur, le Sacrifice personnifié englobant toute la cosmogonie⁸⁰.

Dans les *Upanishads*, le but ultime de l'homme est de prendre conscience que l'âme individuelle, l'*âtman*, est semblable à l'âme universelle, le *brahman*, et de s'unir à lui⁸¹.

Les prières adressées aux divinités se font par des récitation de formules accompagnées d'actes rituels. Les officiants du culte se trouvent devant l'autel, un lieu sacralisé sur lequel généralement trois feux sont allumés. Ces autels symbolisent les trois mondes manifestés : l'autel de forme ronde symbolise l'état corporel, celui en forme

⁷² RENO, *L'hindouisme*, Que sais-je ?, PUF, Paris, 1951, p. 7

⁷³ *idem*, p.19

⁷⁴ *ibid*, p. 20

⁷⁵ *ibid*, p. 8

⁷⁶ *ibid*, p. 11

⁷⁷ *ibid*, p. 9

⁷⁸ *ibid*, p. 11

⁷⁹ *ibid*, p.12

⁸⁰ *ibid*, p. 12

⁸¹ *ibid*, p. 12-13

de demi-lune l'état subtil et le carré l'état supra-formel ou le ciel⁸². Les officiants ont pour tâche d'apporter les offrandes aux dieux pour obtenir des faveurs de leur part. C'est pourquoi le sacrifice est au centre du culte védique. Une partie de l'offrande est jetée dans un feu alors que l'autre partie est consommée par l'officiant et par celui qui offre le sacrifice dans le but d'obtenir les faveurs de la divinité invoquée⁸³.

5.2 Les fondements de l'hindouisme

Le peuple aryen s'étant considérablement éloigné de ses croyances initiales, le védisme a donné naissance au jaïnisme au 5^e s. av. J.C⁸⁴ et au brahmanisme aux environs du 1^{er} siècle. Ces deux religions fondées sur un principe d'abnégation prônent l'ascétisme pour parvenir à la Délivrance⁸⁵. Le védisme et le brahmanisme forment la base sur laquelle les croyances de l'hindouisme s'élaborent⁸⁶. Mais il est difficile de tracer une limite entre les croyances et pratiques ayant cours en Inde, car elles se ressemblent et s'influencent mutuellement. Cet ensemble de croyances est aussi sensé être intemporel; c'est pourquoi les repères historiques sont très flous⁸⁷. De plus l'hindouisme n'a jamais eu d'organisation centralisée qui assurerait une unité de doctrine. C'est pourquoi les croyances, les mythes sont divers et les sectes sont multiples⁸⁸. Les écrits des Veda et de la Tradition dépeignent l'Inde comme le centre du monde qui a toujours existé et qui existera toujours⁸⁹. Les plus anciens écrits post-védiques ne sont pas religieux. Ce sont la Grande Epopée (2^e s. av. J.C) et les *Purânas*, ou « Antiquités » (1^{er} au 12^e s.), textes historiques et mythiques. Il existe aussi les *Tantra* (« Livres »), textes provenant de groupes sectaires qui ont été écrits jusqu'à nos jours et qui ressemblent aux *Purânas*. Ceux-ci sont les fondements scripturaires des différents mouvements hindous : le çivaïsme, le visnuisme, le tantrisme. Les traités visnuïtes sont appelés *Samithas* (« Recueils »), les çivaïtes sont les *Agamas* (« Traditions ») et les tantriques *Tantras*⁹⁰.

⁸² BURKHARDT, *Principes et méthodes de l'art sacré*, Dervy, Fleury Essonne, 1995, p. 24

⁸³ RENOU, *L'hindouisme*, Que sais-je ?, PUF, Paris, 1951, p. 14

⁸⁴ MALHERBE, *Les religions de l'Humanité*, CRITERION, Paris, 1990, p.226

⁸⁵ CRAVEN, *L'Art indien*, Thames & Hudson, Slovénie, 1991, p. 31

⁸⁶ RENOU, *L'hindouisme*, Que sais-je ?, PUF, Paris, 1951, p. 19

⁸⁷ CRAVEN, *L'Art indien*, Thames & Hudson, Slovénie, 1991, p. 144

⁸⁸ BIARDEAU, *L'hindouisme : anthropologie d'une civilisation*, Flammarion, Manchecourt, 1995, p. 253

⁸⁹ *idem*, p. 9-10

⁹⁰ RENOU, *L'hindouisme*, Que sais-je ?, PUF, Paris, 1951, p. 22

5.3 Les dieux hindous

La mythologie indienne classique fait coexister trois grands dieux au même niveau : Brahmane, le principe créateur, (Être pur, Conscience pure, Illimité⁹¹), Vishnu, le Conservateur du monde, et Civa, le Destructeur⁹². Mais cette conception d'une trinité (*trimûrti*) est assez tardive.

Les huit dieux principaux issus du védisme sont les « gardiens du monde ». Il s'agit de :

- Sûryat, le Soleil
- Candra, la Lune (dieu masculin)
- Vâyu, le Vent
- Agni, le Feu
- Yama, ou Kâla ou encore le Temps , Dharma ou la Loi, dieu de la mort et souverain des enfers.
- Varuna, le souverain des eaux
- Indra, dieu des pluies
- Kubera, dieu des richesses

Ces dieux ont une origine védique mais leur rôle a été modifié.

Il existe encore d'autres divinités védiques:

- Mitra
- les Açvins
- les Matuts⁹³

Il y a aussi de nouveaux dieux :

- Kama, le dieu de l'amour
- Pradyumna, fils de Krishna, autre forme du dieu de l'amour
- Skanda ou Kumâra le Garçon, ou Kâttikeya, dieu de la guerre
- Ganesha, chef des *ganas* au service de Civa, le dieu de la prudence et de la sagacité.

Il est fils de Civa et de Pârvati. Ce dieu à tête d'éléphant est très populaire ; on l'invoque souvent comme dieu protecteur⁹⁴.

Malgré la multiplicité des divinités, il existe la notion d'un Dieu suprême impersonnel, *Îçvara* («Seigneur ») ou *purusha* (« Être ») ou *bhagavant* (« Bienheureux »)⁹⁵. Celui-ci n'a pas créé le monde ; mais par jeu, il a donné l'impulsion première qui a précédé sa

⁹¹ BIAIRDEAU, *L'hindouisme : anthropologie d'une civilisation*, Flammarion, Manhecourt, 1995, p. 32

⁹² RENO, *L'hindouisme*, Que sais-je ?, PUF, Paris, 1951, p. 38

⁹³ *idem*, p. 36

⁹⁴ CRAVEN, *L'Art indien*, Thames & Hudson, Slovénie, 1991, p. 163

⁹⁵ RENO, *L'hindouisme*, Que sais-je ?, PUF, Paris, 1951, p. 49

création. Ce Dieu immanent et transcendant est toujours lié à un dieu de la mythologie, soit Vishnu, Civa, Krishna ou Râma⁹⁶.

Quant à *Purusa*, il désigne l'Absolu au même titre que Brâhman . Le monde provient d'un Purusa cosmique qui a été sacrifié et dont les membres ont été dépecés⁹⁷. L'acte créateur consiste donc en un sacrifice. Mais au sujet de la création du monde, il y a aussi plusieurs récits mythologiques.

5.3.1 Vishnu

Dans le védisme, Vishnu était une divinité peu importante. Dans l'hindouisme il est un dieu représenté comme dormant et méditant le monde. De son nombril on voit sortir un lotus faisant naître Brahma, le dieu de la Création⁹⁸. Une croyance populaire veut que Vishnu vienne sur terre régulièrement sous une forme incarnée. Selon la tradition classique il est descendu dix fois sur la terre pour combattre des démons, les *asura*, symbolisant le Mal social⁹⁹, ou pour sauver la terre d'un péril¹⁰⁰. Il s'est incarné premièrement sous la forme d'un poisson, d'une tortue, puis d'un sanglier, d'un Homme-lion, d'un Nain, de Râma-à-la hache, du héros Râma, de Krishna, puis de Bouddha. Biardeau dit que « le Buddha peut devenir un avatara de Visnu : il est venu sur terre pour achever d'égarer les méchants par sa fausse doctrine et provoquer ainsi un chaos passager qui permet aux bons seuls de subsister. »¹⁰¹ La dixième incarnation est Kalkin, un messie à tête de cheval qui doit venir pour rétablir l'ordre dans le monde¹⁰². Vishnu est une divinité protectrice qui maintient le monde. Or ce qui maintient le monde, ce sont les sacrifices. De ce fait Vishnu est associé au sacrifice¹⁰³.

5.3.2 Civa

⁹⁶ *idem*, p. 49-51

⁹⁷ BIARDEAU, *L'hindouisme : anthropologie d'une civilisation*, Flammarion, Manchecourt, 1995, p. 44

⁹⁸ CRAVEN, *L'Art indien*, Thames & Hudson, Slovénie, 1991, p. 121

⁹⁹ BIARDEAU, *L'hindouisme : anthropologie d'une civilisation*, Flammarion, Manchecourt, 1995, p. 168

¹⁰⁰RENOU, *L'hindouisme*, Que sais-je ?, PUF, Paris, 1951, p. 39

¹⁰¹ BIARDEAU, *L'hindouisme : anthropologie d'une civilisation*, Flammarion, Manchecourt, 1995, p. 167

¹⁰² RENOU, *L'hindouisme*, Que sais-je ?, PUF, Paris, 1951, p. 40

¹⁰³ BIARDEAU, *L'hindouisme : anthropologie d'une civilisation*, Flammarion, Manchecourt, 1995, p. 159

Ce Dieu semble avoir déjà existé dans la société de l'Indus sous le nom de Roudra. En outre il semble que dans cette civilisation, le culte du *linga*, sorte de phallus en pierre, devenu symbole de Civa, existait déjà¹⁰⁴.

Contrairement à Vishnu, Civa est le dieu destructeur associé à la Mort et au Temps. En même temps il a une fonction créatrice : il est associé à la sexualité et à la procréation. On le représente de différentes manières : en roi dansant, en ascète en position de Yoga, en nain blanc couché. Il transmet son pouvoir à des çakti (« énergies »), êtres féminins émanant de lui¹⁰⁵. Il peut intervenir dans les affaires humaines.

La dimension procréatrice de Civa est manifeste dans le symbole qui le représente dans les temples çivaïtes : il s'agit du *linga*, sorte de grand phallus de pierre érigé au milieu du sanctuaire. Celui-ci est engagé dans la *yonî*, organe féminin, pour engendrer perpétuellement le monde¹⁰⁶.

Le Civa dansant montre que Dieu procède à la fois à la création, à la conservation et à la destruction du monde. Le cosmos, symbolisé par le cercle qui entoure Civa, est simultanément créé et détruit. Sa destruction est symbolisée par les flammes au bord du cercle¹⁰⁷. Civa est « le Seigneur de la danse » ; il danse sur le démon vaincu de la matière chaotique et de l'ignorance. Son mouvement consiste en une rotation autour d'un axe immobile. Il fait en même temps quatre geste symboliques : Civa danse au rythme du tambour qu'il a dans une main, symbole de l'acte créateur, et dont le rythme est la pulsation du cosmos¹⁰⁸. Il lève la main pour annoncer la paix et la bénédiction (acte de conservation) ; il baisse la main en montrant son pied qui se détache du sol (symbole de la délivrance), et il tient une flamme qui détruira le monde (symbole de destruction)¹⁰⁹.

Civa est aussi représenté par un personnage au dessus de la vache Kamadhenu qui symbolise les valeurs mondaines¹¹⁰.

5.3.3 Les divinités féminines

Il y a plusieurs divinités féminines. La principale est la Déesse Kâli, la sœur de Vishnu qui l'aide et qui a été sacrifiée pour que son frère puisse défendre l'ordre

¹⁰⁴ CRAVEN, *L'Art indien*, Thames & Hudson, Slovénie, 1991, p. 18

¹⁰⁵ RENOU, *L'hindouisme*, Que sais-je ?, PUF, Paris, 1951, p. 42

¹⁰⁶ BIARDEAU, *L'hindouisme : anthropologie d'une civilisation*, Flammarion, Manchecourt, 1995, p. 219-220

¹⁰⁷ CRAVEN, *L'Art indien*, Thames & Hudson, Slovénie, 1991, p. 160

¹⁰⁸ *idem*, p. 160

¹⁰⁹ BURKHARDT, *Principes et méthodes de l'art sacré*, Dervy, Fleury Essonne, 1995, p. 58-59

¹¹⁰ BIARDEAU, *L'hindouisme : anthropologie d'une civilisation*, Flammarion, Manchecourt, 1995, p. 173

socio-cosmique du monde¹¹¹. Elle le stimule aussi pour lutter contre les démons¹¹². Dans les temples des adeptes du courants de la *bhakti*(voir plus loin), la déesse devient l'épouse du dieu¹¹³. Laksmî ou Srî est l'épouse de Vishnu et Pârvati ou Umâ est l'épouse de Civa¹¹⁴. Le dieu et la déesse sont complémentaires.

On trouve les « divinités de village » invoquées pour tout ce qui concerne la prospérité locale¹¹⁵, « les mères », les épouses des dieux. Chaque déesse a un rôle spécifique et son propre territoire. Il y a une multitude de formes de déesses vierges ou épouses, de déesses pures et impures, violentes ou apaisées¹¹⁶. Certaines sont évoquées pour des problèmes de stérilité ou de maladies¹¹⁷. On trouve aussi des démones¹¹⁸.

Il existe un grand nombre d'êtres surnaturels : les Asuras et les Daitas, qui luttent contre les dieux, les Nâgas, êtres souterrains, les Yakshas, serviteurs du dieu Kubera, les Dâkinis, les Yoginis, les Gandharvas, génies chanteurs et musiciens associés aux Apsaras, nymphes des eaux qui séduisent les ascètes, etc¹¹⁹.

Si les dieux ont des pouvoirs supérieurs aux hommes, ils restent néanmoins mortels et sont soumis à la loi du karman¹²⁰. La distinction faite entre les dieux n'est pas toujours claire et le culte rendu par le dévot peut aller de l'un à l'autre sans que cela ait de conséquences car les formes et les distinctions entre les divinités ont une valeur symbolique¹²¹. Les dévots élisent volontiers une divinité qu'ils vénèrent davantage que les autres.

¹¹¹ *idem*, 1995, p. 210

¹¹² *ibid*, 1995, p. 213

¹¹³ *ibid*, p. 217

¹¹⁴ *ibid*, p. 211

¹¹⁵ *ibid*, p. 215

¹¹⁶ *ibid*, p. 226

¹¹⁷ *ibid*, p. 214

¹¹⁸ RENOUE, *L'hindouisme*, Que sais-je ?, PUF, Paris, 1951, p. 43-45

¹¹⁹ *idem*, p. 46

¹²⁰ *ibid*, p. 48

¹²¹ *ibid*, p. 48

5.4 L'origine du monde

Comme nous l'avons vu, le Dieu suprême n'a pas créé le monde mais a donné l'impulsion première qui, à l'extérieur de son unicité primordiale, a généré la création du monde à l'intérieur de la *prakriti*, la matière primitive. Celle-ci se trouve dans tout l'espace et est faite de trois composantes :

- *gunas* « qualités (substances)»
- *sattva*, principe bon et lumineux
- *rajas*, principe impur mêlé d'affectivité, *tamas*, principe ténébreux.¹²²

Le monde est entièrement fait de ces trois composantes.

Leur mélange a fait naître les cinq éléments (eau, air, terre, feu, éther) qui composent l'univers, appelé « l'œuf de Brahman »

L'œuf est fait de sept étages célestes et sept étages souterrains. Brahmane se trouve au septième étage céleste. Au-delà il n'y a que du vide. Les sept étages inférieurs sont Le Le

Le monde souterrain est habité par les Nâgas, êtres fabuleux. La terre se trouve entre le monde souterrain et le monde céleste. Sa forme est celle d'un disque. La terre est bordée d'une montagne infranchissable¹²³. Le mont Meru est à son centre et quatre continents de trouvent aux quatre points cardinaux.

Cette création n'a pas été faite par amour mais gratuitement, par jeu¹²⁴. L'Être suprême a trois formes, Brahmane, Visnu et Civa. Brahmane a donné l'impulsion première, Visnu a créé et maintient le monde et Civa détruit, tout comme il pousse à la procréation.

¹²² *ibid*, p. 51

¹²³ *ibid*, p. 52

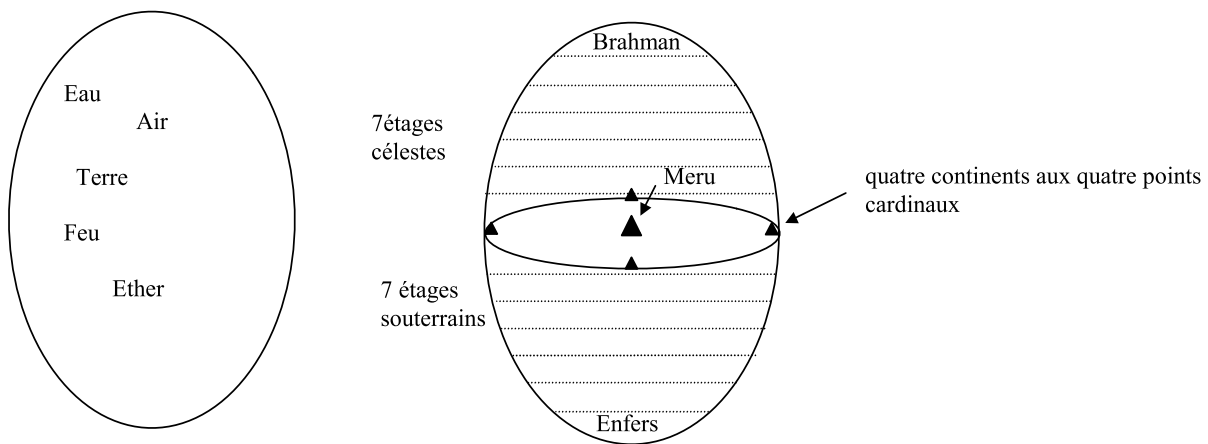
¹²⁴ *ibid*, p. 51 Il faut indiquer encore que quelques éléments de cette cosmogonie peuvent être sensiblement différents selon les sources ; cf. BIAUDEAU, *L'hindouisme : anthropologie d'une civilisation*, Flammarion, Manchecourt, 1995, p. 156

5.5 Les âges du monde

La durée de vie d'un monde, de sa création à sa dissolution, est d'un *kalpas* ou « ère cosmique ». Un *kalpas* correspond à une journée de la vie de Brahmane. Le *kalpas* contient mille « grands âges », ceux-ci étant divisés en quatre *yugas* (âges) : l'âge parfait, le second âge, le troisième âge, puis l'âge mauvais. Actuellement nous sommes dans l'âge mauvais depuis l'an 3102 av. J.C. L'humanité est en phase de régression. Elle va se dissoudre et se résorber en Brahmane pour permettre à un nouvel œuf d'éclore¹²⁵.

Durée d'un monde : 1 *kalpas* = 1000 « grands âges » = 1 jour de vie de Brahmane

$$4 \text{ yuga « âges »} = 1 \text{ « grand âge »}^{126}$$



subira soit dans cette vie, soit dans la vie future le mal qu'il commet. Inversement, s'il agit bien, il se prépare un avenir positif. De ce fait l'existence présente ne peut être vécue que comme une fatalité heureuse ou malheureuse alors que le futur dépend de l'effort de l'homme¹²⁷. Il s'agit pour ce dernier d'accepter son statut, de contribuer au maintien de l'ordre du monde en pratiquant l'activité qui est assignée à son rang social¹²⁸. Pourtant certains hindous décident de ne plus agir pour briser la chaîne de conséquences de leurs actes¹²⁹. Ce sont les « renonçants ». Ils abandonnent leur statut social, ce qui fait d'eux des individus à part entière, pour rejoindre le grand Tout indifférencié. (Mais contrairement à la pensée bouddhiste, le grand Tout est une plénitude et non un vide total). En considérant que seul le désir (de vivre ou de

¹²⁵ *ibid.*, p. 53

¹²⁶ Cette description diffère selon les sources. Cf, p. ex : BIARDEAU, *L'hindouisme : anthropologie d'une civilisation*, Flammarion, Manchecourt, 1995, p. 164-167

¹²⁷ *idem.*, p. 56

¹²⁸ BIARDEAU, *L'hindouisme : anthropologie d'une civilisation*, Flammarion, Manchecourt, 1995, p. 64

¹²⁹ RENOU, *L'hindouisme*, Que sais-je ?, PUF, Paris, 1951, p. 57

posséder) pousse l'homme à perpétuer les rites (qui servent à conserver le monde), l'homme reste lié au monde et demeure dans le *samsâra* tant qu'il n'a pas renoncé à tout désir et toute action, fruit du désir¹³⁰.

5.7 L'âme et le corps

Les hindous ne séparent pas l'âme et le corps aussi nettement que les occidentaux. Il existe pour eux le corps grossier et le corps subtil invisible, l'*atman* (« soi-même ») qui est immortel¹³¹. A la mort, l'homme quitte le corps grossier mais reste dans son corps subtil. Il n'est possible d'atteindre la Délivrance qu'en étant dans un corps d'homme¹³².

Le *mana*, sens qui régit les facultés mentales, domine à la fois le domaine physique et le psychique.

La distinction est aussi faite entre les âmes liées au *samsâra*, obligées de se réincarner, et les âmes ayant atteint la « Délivrance » ; ces dernières n'ont plus besoin de se réincarner¹³³. Selon leurs mérites, les âmes (*atman*) qui sont liées au *samsâra* peuvent se réincarner en animal¹³⁴, en homme de statut inférieur ou supérieur.

5.8 L'au-delà

Lorsque l'homme meurt, il est jugé sur ses œuvres par le Dieu Yama qui va l'envoyer soit au paradis, soit en enfer. Le paradis est un lieu de félicité qui se trouve soit au ciel, soit au sommet du mont Meru. Mais ni l'enfer ni le paradis ne sont éternels. A un moment donné, l'homme va se réincarner¹³⁵.

5.9 Le samsâra

L'homme traverse une infinité d'existences différentes. Sa vie n'est généralement ni la première ni la dernière, à moins qu'il n'atteigne la Délivrance. Ce continuum infini

¹³⁰ BIARDEAU, *L'hindouisme : anthropologie d'une civilisation*, Flammarion, Manchecourt, 1995, p. 66

¹³¹ *idem*, p. 33

¹³² *ibid*, p. 33

¹³³ RENOU, *L'hindouisme*, Que sais-je ?, PUF, Paris, 1951, p. 54

¹³⁴ BIARDEAU, *L'hindouisme : anthropologie d'une civilisation*, Flammarion, Manchecourt, 1995, p. 33

¹³⁵ RENOU, *L'hindouisme*, Que sais-je ?, PUF, Paris, 1951, p. 55

d'existences soumises à la loi du *karman* forme le *samsâra*. Il est semblable à une roue qui tourne sans cesse¹³⁶.

5.10 La Délivrance

Le but ultime de l'homme n'est pas d'accéder au paradis, mais d'atteindre la Délivrance.

Elle peut être atteinte par l'effort, soit subitement soit progressivement, ou encore à l'heure de la mort. La Délivrance consiste en une dissolution de l'être et en une union avec le grand Tout, le Brahmane. Mais si le Brahmane contient tout, tout n'est pas le Brahmane et s'unir à Lui n'est pas une communion avec l'Univers¹³⁷. L'homme qui a atteint la Délivrance n'a plus aucun désir, il ne pense à aucun objet et selon certaines doctrines, il est uni au *brahmane* neutre. Il est devenu impersonnel, n'a plus ni volonté ni conscience ni connaissance.

La Délivrance s'obtient toujours individuellement¹³⁸. Pour l'atteindre, l'homme doit s'extraire de la société et des rituels qu'elle impose. Chaque action ou rituel étant accompagné de son effet, l'homme qui reste dans la société demeure lié au *samsâra* et par conséquent se réincarnera obligatoirement, alors que celui qui a atteint la Délivrance ne renaîtra plus au sein du *samsâra*. Pour atteindre cette Délivrance, l'homme doit perdre ses attaches, son individualité propre et se dissoudre dans le Brahmane¹³⁹. Et comme il n'existe pas d'action sans désir, même le renonçant poursuit un désir, celui de la Délivrance¹⁴⁰. Le renonçant considère le monde comme entièrement soumis au désir. Il devra donc même dépasser le stade de renonçant pour parvenir à la Délivrance, qui est une dissolution, un anéantissement et non une union d'amour. C'est donc un autre type de désir qui permet d'atteindre la Délivrance¹⁴¹, un désir qui n'entraîne rien, aucun *karman*.

Au premier siècle de notre ère¹⁴², on voit apparaître trois voies différentes pour accéder à la Délivrance¹⁴³:

¹³⁶ *idem*, p. 58

¹³⁷ BIARDEAU, *L'hindouisme : anthropologie d'une civilisation*, Flammarion, Manchecourt, 1995, p. 33

¹³⁸ RENOU, *L'hindouisme*, Que sais-je ?, PUF, Paris, 1951, p. 64-65

¹³⁹ BIARDEAU, *L'hindouisme : anthropologie d'une civilisation*, Flammarion, Manchecourt, 1995, p. 42

¹⁴⁰ *idem*, p. 116

¹⁴¹ *ibid.*, p. 142

¹⁴² CRAVEN, *L'Art indien*, Thames & Hudson, Slovénie, 1991, p. 31

¹⁴³ BIARDEAU, *L'hindouisme : anthropologie d'une civilisation*, Flammarion, Manchecourt, 1995, p. 188

- Le *kamayoga*¹⁴⁴ consiste à atteindre la Délivrance par les actes en observant les règles, en accomplissant les rituels, les prières, les pèlerinages, etc.
- Le *jnanayoga*, la voie de la connaissance, vise à une prise de conscience du rapport existant entre l' « âme » individuelle et l'absolu. Et pour que le pratiquant n'erre pas sans fin dans sa quête, des méthodes précises ont été établies pour aider l'aspirant à atteindre son but. Il s'agit du Yoga¹⁴⁵. Le guru brahmane enseigne sa doctrine, que l'aspirant à la délivrance doit réaliser en lui-même. En dépassant toute dualité il doit parvenir à s'identifier à l'Absolu¹⁴⁶. Une autre voie est celle de l'ascèse¹⁴⁷.
- la *bhaktiyoga* est la pratique de la dévotion, proposée principalement par la bhakti. L'homme peut accéder à la condition divine par l'ascèse et la dévotion. Il est possible de transmettre des richesses spirituelles et d'acquérir des mérites en invoquant un saint, en lui adressant des louanges, en le touchant¹⁴⁸.

5.11 Le Yoga

Yoga signifie à la fois « union » et « règle ». Il s'agit d'une pratique de concentration mentale ayant pour objet le contrôle de la respiration. Le principe du Yoga consiste à allonger l'intervalle entre l'inspiration et l'expiration. Il fixe une attention continue sur une partie de son corps dans le but de contrôler ses sens et d'immobiliser sa pensée. Puis il atteint un état proche de l'extase où le monde ne paraît plus être soumis à la dualité. La barrière existant entre le sujet et l'objet, le monde et le « moi » disparaît. Il s'agit d'une ascension où le yogi passe par différents plans ou états de conscience. L'esprit retrouve son unité et peut s'unir avec le transcendant¹⁴⁹. Par son rapprochement avec l'Être suprême, la perception du yogi n'est plus limitée par son corps mais atteint un état d'omniscience¹⁵⁰. Puis le yogi dépasse ce stade pour entrer dans le grand Tout indifférencié. L'aboutissement de cette pratique est l'union avec Civa ou Visnu, l'Être suprême¹⁵¹. Dans les *Upanishads* écrits, le yogi monte vers l'Être suprême alors que dans les *Purana*, ce n'est pas le yogi qui monte vers le Prususa suprême mais le Purusa qui

¹⁴⁴ Ces termes proviennent de la Bhagavagîtâ qui généralise le terme de « yoga »

¹⁴⁵ RENOU, *L'hindouisme*, Que sais-je ?, PUF, Paris, 1951, p. 60

¹⁴⁶ BIARDEAU, *L'hindouisme : anthropologie d'une civilisation*, Flammarion, Manchecourt, 1995, p. 47

¹⁴⁷ RENOU, *L'hindouisme*, Que sais-je ?, PUF, Paris, 1951, p. 59

¹⁴⁸ *idem*, p. 47

¹⁴⁹ *ibid*, p. 61

¹⁵⁰ BIARDEAU, *L'hindouisme : anthropologie d'une civilisation*, Flammarion, Manchecourt, 1995, p. 150

¹⁵¹ *idem*, p. 149

descend. Tout en étant au-delà de la Création et en n'étant pas la Création, il s'y manifeste¹⁵².

5.12 La bhakti

Cette voie est un développement à partir des Veda¹⁵³. Elle propose une autre compréhension de Dieu et de son rapport à ses créatures¹⁵⁴. Cette voie consiste à participer au divin par l'affection qu'on porte aux dieux. La dévotion est une forme d'amour-foi qui tend à l'union avec le Dieu suprême. Mais il ne s'agit pas ici d'un Dieu unique et personnel ; Dieu est l'ensemble de tous les dieux et « tous les dieux ne sont que les formes du Brahmane¹⁵⁵. Le dévot s'abandonne au Seigneur, se soumet à lui ainsi qu'aux maîtres spirituels. Le but est de faire l'expérience intérieure de la présence comblante de Dieu¹⁵⁶, de devenir un saint et d'obtenir la grâce de la part du Dieu suprême¹⁵⁷. Dieu devient l'objet de désir suprême¹⁵⁸. En ayant fait l'expérience de Dieu, l'homme ne désire plus rien d'autre, ce qui résout le problème du désir poussant l'homme à l'action et ayant pour conséquence la réincarnation au sein du *samsâra*. Quand l'homme est comblé par la présence de Dieu, il n'a plus de désir et plus rien ne le pousse à agir¹⁵⁹. Par conséquent il atteint la Délivrance. Aussi le salut est universel, c'est une grâce offerte par Dieu et il ne dépend pas de la caste ou de l'état de pureté de l'homme. « celui qui n'agit qu'en vue de Moi, qui trouve en Moi son but suprême, qui se voue à Moi ... celui-là parvient à Moi ¹⁶⁰».

Un des grands *Purâna* de la *bhakti* affirme que le temps où nous vivons est favorable à l'accès à la Délivrance. Il affirme qu'en ces temps de déclin où le mal s'accroît, les *sudra* et même les femmes peuvent atteindre la Délivrance. Il suffit au *sudra* ou à la femme d'invoquer un des noms de Visnu et de faire son devoir au sein de la société pour l'atteindre¹⁶¹. Cependant tous les hommes qui mourront lors du cataclysme dû à la résorption du monde ne seront pas sauvés, mais se réincarneront dans le monde

¹⁵² *ibid*, p. 152

¹⁵³ BIARDEAU, *L'hindouisme : anthropologie d'une civilisation*, Flammarion, Manchecourt, 1995, p. 147

¹⁵⁴ *idem*, p. 181

¹⁵⁵ *ibid*, p. 197

¹⁵⁶ *ibid*, p. 182

¹⁵⁷ *ibid*, p. 50

¹⁵⁸ *ibid*, p. 183-184

¹⁵⁹ *ibid*, p. 183-184

¹⁶⁰ RENOU, *L'hindouisme*, Que sais-je ?, PUF, Paris, 1951, p. 63, citation de la *Gîtâ*

¹⁶¹ BIARDEAU, *L'hindouisme : anthropologie d'une civilisation*, Flammarion, Manchecourt, 1995, p. 171

suivant¹⁶². La *bhakti* propose un nouveau type de renoncement : durant leur pèlerinage sur terre, les hommes sont invités à pratiquer les rites et les sacrifices, à agir pour le bien des mondes, mais à ne pas en rechercher une récompense¹⁶³.

Le livre principal de la *bhakti* est la *Bhagavadgîtâ*¹⁶⁴. Il promet la Délivrance à celui qui observe le dharma.

5.13 Le tantrisme

Le tantrisme, apparu au cours du premier millénaire¹⁶⁵, s'est répandu dans tout le monde hindouiste et bouddhiste¹⁶⁶. Il s'est développé sur la base de la pratique du yoga et se transmet de façon sectaire de maître à disciple, ce qui lui a valu de nombreuses variantes, par exemple le bouddhisme tantrique¹⁶⁷. Les écrits servant de repères ne sont pas unifiés et les pratiques sont multiples. Le tantrisme s'en réfère au Tantra, un ensemble de nombreux écrits de dates très diverses appuyant ses doctrines sur les Agama et les Samhita¹⁶⁸. Les doctrines du tantrisme s'éloignent du védisme et prennent son contre-pied¹⁶⁹. Contrairement au renonçant brahmane qui voyait dans le rituel et dans le *kama* (désir) une entrave pour parvenir à la Délivrance, le tantrisme érige les rituels où domine le *kama* comme moyen de parvenir à l'union avec le divin¹⁷⁰. Désir et Délivrance ne sont plus opposés. Le désir est même une trace du divin dans l'homme et ce ne sont plus ni les rituels ni les actions humaines qui sont valorisées, mais le désir en soi.

Le divin est représenté en couple en union permanente, l'acte sexuel est considéré comme une manière de reproduire en soi l'union divine¹⁷¹. C'est donc le *kama* qui domine sur tout le reste. L'acte sexuel a ainsi sa place dans les rituel collectifs, notamment au temple, où on trouve la prostitution sacrée et l'acte sexuel collectif. De même, dans la

¹⁶² *idem*, p. 180

¹⁶³ *ibid*, p. 185

¹⁶⁴ *ibid*, p. 189

¹⁶⁵ RENOU, *L'hindouisme*, Que sais-je ?, PUF, Paris, 1951, p. 76

¹⁶⁶ CRAVEN, *L'Art indien*, Thames & Hudson, Slovénie, 1991, p. 171

¹⁶⁷ BIARDEAU, *L'hindouisme : anthropologie d'une civilisation*, Flammarion, Manchecourt, 1995, p. 245

¹⁶⁸ *idem*, p. 238

¹⁶⁹ BIARDEAU, *L'hindouisme : anthropologie d'une civilisation*, Flammarion, Manchecourt, 1995, p. 142

¹⁷⁰ *idem*, p. 242

¹⁷¹ *ibid*, p. 240

pratique du yoga, l'accent est mis sur le corps et sa sexualité¹⁷² ; le yogi apprend éveiller et à diriger son énergie sexuelle¹⁷³.

Les rituels sont extrêmement complexes. Les prêtres sont de haute caste et on offre des libations d'alcool à la Déesse ainsi que des sacrifices d'animaux¹⁷⁴.

Il y a deux formes de tantrisme : La voie de droite et la voie de gauche.

La voie de droite consiste à réactiver les *cakras*, nœuds énergétiques se trouvant dans le corps. Six se trouvent à l'intérieur du corps et sont connectés par des canaux. Le septième se trouve au dessus de la tête. C'est le siège de Civa. Le *cakra* qui se trouve à la base du tronc est le siège de la déesse, représentée par un serpent enroulé, symbolisant l'énergie cosmique de l'inconscient. Il s'agit pour le yogi de faire monter la déesse jusqu'au siège de Civa pour atteindre l'union mystique. Ayant goûté à la félicité, le yogi rendra un culte aux divinités¹⁷⁵.

La voie de gauche est tout autre. Selon cette doctrine, le principe féminin domine l'univers, car il est le seul capable de réveiller le principe masculin assoupi¹⁷⁶. C'est pourquoi les trois dieux principaux (masculins) ont chacun une épouse. Il s'agit pour le dévot de laisser libre cours à ses passions et aux désirs de ses sens pour expérimenter leur futilité, leur vanité. Certains rites consistent en des pratiques sexuelles, individuelles ou collectives¹⁷⁷.

5.14 Les castes

Dans l'hindouisme, la caractéristique qui distingue l'homme de l'animal et des dieux est sa capacité à pratiquer des rites¹⁷⁸. Or tous les hommes ne pratiquent pas les rites, car tous n'ont pas la possibilité de recevoir une instruction religieuse. En effet la société hindoue est caractérisée par l'institution des castes, et seuls les hommes des trois castes supérieures peuvent accéder à la connaissance¹⁷⁹. Il existe quatre castes. Celles-ci définissent le rang social et l'activité de tous les hommes.

¹⁷² *ibid*, p. 246

¹⁷³ *ibid*, p. 245

¹⁷⁴ *ibid*, p. 244

¹⁷⁵ RENO, *L'hindouisme*, Que sais-je ?, PUF, Paris, 1951, p. 61

¹⁷⁶ CRAVEN, *L'Art indien*, Thames & Hudson, Slovénie, 1991, p. 171-172

¹⁷⁷ RENO, *L'hindouisme*, Que sais-je ?, PUF, Paris, 1951, p. 62

¹⁷⁸ BIARDEAU, *L'hindouisme : anthropologie d'une civilisation*, Flammarion, Manchecourt, 1995, p. 61

¹⁷⁹ *ibid*, p. 57-58

- **Les Brahmanes** sont ceux qui possèdent le savoir védique¹⁸⁰. Tous les livres de la Tradition ont été écrits par des hommes de cette caste. Ceux-ci sont responsables de l'ordre social¹⁸¹. En effet le monde prospère en fonction de l'exactitude des rites qu'ils pratiquent, car ce sont les rites qui assurent la pérennité de la relation entre les hommes et les dieux. C'est le rite qui ordonne le monde physique¹⁸². Les brahmanes ont pour tâche d'être prêtres, d'enseigner les Veda et de sacrifier pour autrui¹⁸³. Leur source de revenu provient des offrandes que les fidèles des autres castes apportent aux dieux et dont les brahmanes bénéficient en partie.

Les *Upanishad* décrivent les quatre étapes de vie par lesquelles le brahmane doit passer : La première étape est celle de l'étudiant, la deuxième est celle du maître de maison où le brahmane fera des sacrifices. Il devra engendrer au moins un fils pour que le culte qu'il rend se perpétue¹⁸⁴. La prospérité de sa famille ainsi que celle de l'ordre cosmique dépendra de l'exacte observance des rites¹⁸⁵. Chaque repas est considéré comme un sacrifice afin que l'impureté due à l'animal tué pour être mangé ne compte pas. Les sacrifices permettent d'expié tous les meurtres mineurs dus à la vie domestique¹⁸⁶.

Ensuite le brahmane passera à la phase du renoncement ; il cessera de pratiquer les rites et les sacrifices qui le lient au *samsara* et deviendra végétarien¹⁸⁷. Il sortira de la société et deviendra un habitant de la forêt.

Enfin il deviendra un renonçant total. Ayant totalement perdu son individualité première il se résorbera dans le Brahmane (ou Purusa), ce qui lui permettra d'atteindre la Délivrance¹⁸⁸. Au fur et à mesure que le brahmane mûrit, il intériorise de plus en plus les rituels sacrificiels ; au lieu d'un sacrifice physique, celui-ci deviendra mental¹⁸⁹.

- **Les kshatriyas** sont la classe des rois, princes et guerriers. Le roi est considéré comme l'incarnation du dieu qui domine son territoire. Tout gravite autour de lui¹⁹⁰.

¹⁸⁰ *ibid*, p. 38

¹⁸¹ *ibid*, p. 39

¹⁸² *ibid*, p. 53

¹⁸³ RENOUE, *L'hindouisme*, Que sais-je ?, PUF, Paris, 1951, p. 87

¹⁸⁴ BIARDEAU, *L'hindouisme : anthropologie d'une civilisation*, Flammarion, Manhecourt, 1995, p. 60

¹⁸⁵ *idem*, p. 53

¹⁸⁶ *ibid*, p. 97

¹⁸⁷ *ibid*, p. 55

¹⁸⁸ *ibid*, p. 48

¹⁸⁹ *ibid*, p. 53-54

¹⁹⁰ *ibid*, p. 26

Le roi est non seulement responsable de l'ordre de son royaume mais aussi de l'ordre cosmique, c'est à dire du monde des dieux, des hommes et des démons. Le palais du roi se trouve généralement à côté du temple, indiquant de cette façon le lien existant entre les deux¹⁹¹. Généralement ce sont les offrandes et sacrifices des ksatriyas qui permettent d'assurer la prospérité des brahmanes¹⁹².

- **Les vaiçyas** sont agriculteurs ou commerçants¹⁹³. Ils produisent les richesses nécessaires pour que l'activité rituelle soit maintenue sur la terre¹⁹⁴.
- **Les çûdras** sont des artisans et des esclaves au service des autres castes¹⁹⁵. Ceux-ci ne reçoivent pas d'éducation religieuse et n'ont aucune part à la religion¹⁹⁶ ; par conséquent ils ne peuvent pas accéder à la Délivrance durant cette vie. Ils sont obligés d'attendre une vie future pour accéder à une meilleure renaissance¹⁹⁷.
- **Les « intouchables »** sont considérés comme des hors caste. Ce sont ceux qui ont été déchus de leur caste, comme par exemple les enfants issus de femmes qui se sont mariées avec un homme de caste inférieur à la leur¹⁹⁸. On les considère comme ayant un statut inférieur à celui des animaux domestiques¹⁹⁹.

Il y a encore beaucoup de distinctions entre les membres de la même caste. Il est impossible de s'extraire de sa caste. Ceux qui le font ne peuvent que sombrer dans la misère car ils n'ont plus aucun statut social²⁰⁰.

Durant leur enfance, les hommes des trois castes supérieures doivent étudier les Veda en recourant à un maître brahmane²⁰¹. Avant d'avoir reçu les sacrements, les enfants, même de la caste des brahmanes' sont considérés comme des çudras. Quant aux femmes, quel que soit leur rang, c'est à leur mariage qu'elles perdent leur statut de

¹⁹¹ *ibid*, p. 27

¹⁹² *ibid*, p. 38

¹⁹³ *ibid*, p. 37

¹⁹⁴ *ibid*, p. 62

¹⁹⁵ *ibid*, p. 37

¹⁹⁶ *ibid*, p. 23

¹⁹⁷ *ibid*, p. 63

¹⁹⁸ *ibid*, p. 26

¹⁹⁹ *ibid*, p. 63

²⁰⁰ *ibid*, p. 39-40

²⁰¹ *ibid*, p. 21

çudra²⁰². Bien que les hommes naissent dans une certaine caste et ne puissent pas en changer durant leur vie présente, il est possible de perdre son statut et d'être considéré comme impur. En effet les règles de pureté sont si exigeantes, si strictes pour le brahmane par exemple, que son statut est précaire et qu'il est plus facile de le perdre que de le regagner²⁰³.

La loi (*svadharma*) du *brahmane* est différente de celle du *ksatria*. En effet, le *brahmane* n'a pas pour tâche principale de poursuivre les biens matériels, alors que c'est la tâche essentielle des rois (qui font partie des *ksatria*). Pour parvenir au succès, les rois ont le droit de recourir à la force, chose qui serait absolument contraire au *dharma* pour les autres castes. La tâche qui incombe à un *ksatriya* l'oblige à des pratiques jugées impures sans qu'il soit jugé moralement²⁰⁴. Le *brahmane* mène une vie austère et est absorbé par ses devoirs religieux. Il doit être chaste et ne pas se laisser attirer par ce qui est mondain²⁰⁵. Le *ksatriya* quant à lui mange de la viande, boit du vin, pratique la chasse, tue des hommes à la guerre, et est amateur de femmes, alors que tout cela est contraire au *dharma* des autres castes²⁰⁶. La chasse est une pratique impure ; d'ailleurs celui qui aspire à la Délivrance et qui devient renonçant doit adopter un régime végétarien.

Notons qu'actuellement les activités des hommes des différentes castes ne sont plus aussi nettement définies. Tout service rendu autre que le sacrifice et les rites est interdit et considéré comme dégradant pour un brahmane. C'est l'activité des çudras²⁰⁷. Pourtant aujourd'hui une majorité de brahmanes ne sont plus prêtres mais ont un travail séculier²⁰⁸.

5.15 Les femmes

Les femmes ne peuvent accéder ni à la connaissance ni à la Délivrance. Même les femmes de caste supérieure sont considérées comme en train d'expié les fautes de leur vie antérieure. Pour atteindre la Délivrance, elles doivent se réincarner en homme²⁰⁹. Leur tâche principale est de servir leur époux comme un dieu et de satisfaire ses désirs

²⁰² *ibid*, p. 26

²⁰³ *ibid*, p.22

²⁰⁴ *ibid*, p. 95-96

²⁰⁵ *ibid*, p. 106-110

²⁰⁶ *ibid*, p. 105

²⁰⁷ *ibid*, p. 102

²⁰⁸ RENOU, *L'hindouisme*, Que sais-je ?, PUF, Paris, 1951, p. 89

²⁰⁹ BIARDEAU, *L'hindouisme : anthropologie d'une civilisation*, Flammarion, Manchecourt, 1995, p. 63

amoureux. Pour cela le seul traité auquel elles ont accès est le *kamasutra*²¹⁰. Mais dans ce domaine, la femme est la partenaire de l'homme. Elle n'est ni soumise ni passive, et le plaisir doit être partagé²¹¹.

5.16 Les animaux

Il n'y a pas de séparation nette entre le statut de l'animal et celui de l'être humain²¹². Les animaux sont considérés comme inférieurs aux hommes parce qu'ils ne peuvent pas pratiquer de rite. Ce sont des êtres déçus de leur existence humaine à cause de leurs manquements²¹³.

Dans l'hindouisme certains animaux sont sacrés. La vache, symbole de nourriture et de purification, représente la non-violence. Le serpent, des plantes divines, des pierres, l'eau du Gange sont aussi sacrés²¹⁴.

Il y a aussi chez les animaux une différence de niveau: la vache est considérée comme sacrée car son lait, offert aux dieux, constitue une grande part des sacrifices²¹⁵. Les animaux domestiques sacrifiés sur l'autel domestique sont considérés comme supérieurs aux animaux sauvages.

5.17 Les dieux

Les dieux sont heureux et ne désirent rien. Vivant dans un état de plénitude, rien ne les pousse à agir et c'est pourquoi ils ne pratiquent pas de rites²¹⁶.

5.18 Les buts de l'homme

L'homme trouve sa place et sa signification dans un monde où le temps est cyclique. Sa tâche n'est pas d'améliorer le monde ou les conditions humaines mais de conserver ce qui est en pratiquant ce qu'enseigne la Tradition²¹⁷.

²¹⁰ *idem*, p. 79

²¹¹ *ibid*, p. 85

²¹² *ibid*, p. 63

²¹³ *ibid*, p. 61

²¹⁴ RENO, *L'hindouisme*, Que sais-je ?, PUF, Paris, 1951, p. 47

²¹⁵ BIARDEAU, *L'hindouisme : anthropologie d'une civilisation*, Flammarion, Manchecourt, 1995, p. 62

²¹⁶ *idem*, p. 61

²¹⁷ *ibid*, p. 255-256

Dans ce monde, la vie de l'homme est régie par quatre buts ²¹⁸:

- La *moska*, la Délivrance :

Le *dharma*, le devoir, le mérite religieux ou moral permettent la pérennité de l'ordre cosmique. Le devoir et la morale sont différents selon les castes. Bien qu'il existe un ordre cosmique général, l'éthique n'est pas la même pour tous et diffère en fonction de l'activité des hommes²¹⁹. Le *dharma* est l'ordre socio-cosmique qui régit les trois mondes, la terre, le ciel et les régions infernales²²⁰. Il est la loi ou le principe qui structure, qui englobe et qui maintient tout. Le *dharma* n'a pas de connotation morale et il ne doit pas être poursuivi au détriment des trois autres²²¹.

Mais au delà de la caste, des rites pratiqués et des expressions de piété, on considère que c'est la sainteté qui compte avant tout²²². La vertu essentielle est la non-violence.

- L'*artha*, la recherche du profit : il s'agit de la recherche des biens matériels et des moyens de les obtenir. Il existe un traité de l'*artha* pour orienter et conseiller ceux qui recherchent le succès matériel²²³.
- Le *kama*, le désir et la recherche des plaisirs amoureux : pour réussir dans ce domaine il est nécessaire de suivre les instructions données par la Tradition, le traité des désirs. Comme nous l'avons vu, ce qui différencie l'homme de l'animal est sa capacité à pratiquer des rites ; les hommes et les femmes ne doivent donc pas s'accoupler comme des animaux mais suivre les indications des Brahmanes inscrites dans le *kamasutra*, le traité du désir amoureux²²⁴.

Le succès ou l'insuccès dans l'*artha* et dans le *kama* provient des mérites ou démérites accumulés dans les vies antérieures, de la manière dont le *dharma* a été observé²²⁵.

²¹⁸ *ibid*, p. 69

²¹⁹ RENOUE, *L'hindouisme*, Que sais-je ?, PUF, Paris, 1951, p. 89

²²⁰ BIARDEAU, *L'hindouisme : anthropologie d'une civilisation*, Flammarion, Manchecourt, 1995, p. 70

²²¹ *idem*, p. 73

²²² RENOUE, *L'hindouisme*, Que sais-je ?, PUF, Paris, 1951, p. 90

²²³ BIARDEAU, *L'hindouisme : anthropologie d'une civilisation*, Flammarion, Manchecourt, 1995, p. 72

²²⁴ *idem*, p. 80

²²⁵ *ibid*, p. 75

5.19 Le rituel

Les rituels religieux englobent la totalité de la vie. Il y a un rite pour chaque objectif visé, et chaque rite a son effet particulier²²⁶. Le centre principal de la vie religieuse des hindous est le foyer domestique. Les rituels domestiques hindous sont une évolution du rituel védique. Le chef de famille joue le rôle de l'officiant et qui jette les offrandes dans le feu domestique²²⁷.

Les hindous font quotidiennement « cinq grands sacrifices ». Ils récitent des formules ainsi qu'un passage du Veda et font des offrandes et des libations aux divinités en utilisant le feu domestique. Ces cultes se sont actuellement bien simplifiés et ont en partie disparu.

Des offrandes sont aussi faites aux cinq divinités principales, représentées sur l'autel domestiques par des images, des figurines ou des pierres²²⁸.

Les hommes et les dieux se rendent mutuellement des services pas le biais des rituels. Les sacrifices permettent aux hommes et aux dieux d'assurer la pérennité du monde²²⁹.

5.20 La prière

La prière consiste à réciter des *mantras*, (« formules sacrées ») sous une forme accréditée. La force de la prière réside dans la justesse formelle du rite effectué et dans la concentration mentale de l'officiant. Le *mantra* est récité soit oralement soit mentalement²³⁰.

Dans le tantrisme, les formules contiennent en germe la forme physique du dieu invoqué. Certaines formules ou gestes permettent de réveiller ou de recevoir le dieu²³¹.

5.21 Les pratiques expiatoires

Les oblations, ascèses, jeûnes, mortifications, donations, œuvres pieuses, fondations religieuses, permettent au dévot d'acquérir des mérites afin d'éviter les conséquences d'une faute, d'un accident ou d'une souillure²³². Le mal réside moins dans

²²⁶ *ibid*, p. 42

²²⁷ RENO, *L'hindouisme*, Que sais-je ?, PUF, Paris, 1951, p. 16

²²⁸ *idem*, p. 81

²²⁹ BIARDEAU, *L'hindouisme : anthropologie d'une civilisation*, Flammarion, Manchecourt, 1995, p. 51

²³⁰ RENO, *L'hindouisme*, Que sais-je ?, PUF, Paris, 1951, p. 67

²³¹ *idem*, p. 68

²³² *ibid*, p. 77

l'erreur que dans l'impureté. il existe des périodes impures, des objets impurs, des actes impurs²³³.

5.22 La magie

A côté du culte ordinaire se trouvent les rituels à caractère magiques. La magie est pratiquée par les brahmanes, les ascètes, les saints, les dieux, les démons et les génies. Les substances utilisées lors des rites magiques sont chargées de forces bénéfiques ou maléfiques²³⁴. Les yantra et les mandalas sont utilisés pour cela. La magie accompagne toutes les décisions politiques, mondaines, matérielles. L'astrologue de village est très écouté et généralement aucune décision n'est prise sans qu'on l'ait auparavant consulté²³⁵.

5.23 Les sectes

Il existe deux sectes principales, les çivaïtes et les visnuites, et un certain nombre de petites sectes dispersées. Les Purâna écrits sont désignés comme étant çivaïtes ou visnuites en fonction du nom donné à l'Être suprême, mais chaque secte a son identité propre²³⁶.

Les çivaïtes

Le çivaïsme est devenu la religion d'Etat de la majeure partie des dynasties indiennes à partir du 7^e siècle²³⁷.

Civa est considéré comme le Dieu suprême qui gouverne le monde par le biais de l'« énergie » (*çakti*). Il y a plusieurs tendances au sein du çivaïsme, mais d'une manière générale tous adhèrent au *Vedânta*, thèse selon laquelle le monde tel que nous le percevons est le produit de « l'illusion » (*mâyâ*). La pratique du yoga permet de prendre plus facilement conscience de l'irréalité du monde et ainsi de parvenir à la Délivrance²³⁸. L'âme est triplement souillée, par l'ignorance, le *karman* et la *mâyâ* (« principe

²³³ *ibid*, p. 78

²³⁴ *ibid*, p. 78

²³⁵ *ibid*, p. 79

²³⁶ BIARDEAU, *L'hindouisme : anthropologie d'une civilisation*, Flammarion, Manchecourt, 1995, p. 157-158

²³⁷ *idem*, p. 95

²³⁸ *ibid*, p. 94

d'altération qui développe les phénomènes au sortir de l'unicité primordiale »²³⁹). Il accède à la Délivrance par la grâce divine.

Les visnuites

Les visnuites croient que le monde est bien réel, et que Vishnu y est omniprésent. Dieu descend vers les hommes pour leur permettre d'accéder à la délivrance et à l'union mystique avec Lui. De ce fait la pratique de la *bhakti* (forme d'amour-foi) est plus présente chez les visnuites que les çivaïtes²⁴⁰.

Les çaktas

Les çaktas sont issus du çivaïsme. Ils croient en l'« énergie » divine (*çakti*) qui opère de façon autonome après avoir émané de tel ou tel grand dieu, principalement Civa²⁴¹.

Il existe un çivaïsme et un visnuisme tantrique, le tantrisme ayant débuté entre le 6^e et le 7^e siècle.²⁴²

Aujourd'hui le système de valeurs et de croyances ainsi que les cultes populaires sont restés intacts²⁴³. Cependant l'occident a nettement influencé la culture, principalement celle des grandes villes. Il existe toujours des çivaïtes, des visnuites, des adeptes de sectes diverses, mais il y a aussi les réformistes, ceux qui veulent intégrer les conceptions occidentales modernes dans leur culture. Si les castes sont maintenant officiellement abolies, ces distinctions restent gravées dans les esprits²⁴⁴.

5.24 Les temples

Des sources littéraires affirment que tous les types d'arts ont été pratiqués durant la période séparant la conquête de l'Indus par les Aryens en 1500 av. J.C et la période du Bouddha (6^e s.) ; pourtant il n'en reste rien²⁴⁵. Mais les premières traces de monuments

²³⁹ *ibid*, p. 51

²⁴⁰ *ibid*, p. 94-95

²⁴¹ *ibid*, p. 97

²⁴² *ibid*, p. 107

²⁴³ BIAARDEAU, *L'hindouisme : anthropologie d'une civilisation*, Flammarion, Manchecourt, 1995, p. 29

²⁴⁴ RENOU, *L'hindouisme*, Que sais-je ?, PUF, Paris, 1951, p. 122

²⁴⁵ CRAVEN, *L'Art indien*, Thames & Hudson, Slovénie, 1991, p. 28

en Inde sont bouddhistes²⁴⁶. Il n'y a aucune trace physique attestant qu'un art védique ait existé.

Les autels védiques étaient un simple cube fait de briques entassées, symbolisant le corps recomposé de l'Être suprême, *Prajâpati* (ou *Purusha* dans le Rig-Véda), qui a été sacrifié, immolé, partagé en morceaux pour permettre la naissance du monde²⁴⁷. Le rite védique du sacrifice reproduit symboliquement le sacrifice premier. Le sacrificiant s'identifie à l'autel, à la synthèse de l'univers qu'il représente, au feu, à l'animal sacrifié, et reconstitue par le sacrifice l'unité première de *Prajâpati* auquel il s'unit²⁴⁸.

L'art hindou s'est développé à une époque où le bouddhisme déclinait²⁴⁹. Les brahmanes ont développé un art à partir du 4^e siècle et nous voyons les temples apparaître au 7^e siècle²⁵⁰.

Le sanctuaire est le centre du monde ; il est une synthèse de celui-ci²⁵¹. Par sa forme rectangulaire, il est une représentation du monde achevé et de ses principes immuables, par opposition au cercle qui symbolise les cycles du *samsâra*²⁵². Il est le symbole de la présence divine dans le monde²⁵³. Sa construction est faite sur la base d'un mandala fait d'un réseau de 64 ou 81 carrés²⁵⁴. Chaque petit carré du mandala est la représentation d'une phase de cycle cosmique, régie par une divinité ou *deva*, l'équivalent de l'ange dans la tradition chrétienne, dans le sens où elle est une manifestation du monde céleste²⁵⁵. Le carré du centre est le lieu où se trouve Brahma. C'est sur cet emplacement central qu'on installe la divinité auquel le temple est consacré²⁵⁶.

La perception du temple se fait sur trois niveaux : il y a sa forme corporelle, sa vie subtile, imprégnée de prâna, et son essence intellectuelle, de sorte que le temple a un corps, une âme et un esprit et est ainsi une manifestation du *purusha*²⁵⁷.

²⁴⁶ RENOU, *L'hindouisme*, Que sais-je ?, PUF, Paris, 1951, p. 26

²⁴⁷ BURKHARDT, *Principes et méthodes de l'art sacré*, Dervy, Fleury Essonne, 1995, p. 21

²⁴⁸ *idem*, p. 22-24

²⁴⁹ CRAVEN, *L'Art indien*, Thames & Hudson, Slovénie, 1991, p. 116

²⁵⁰ RENOU, *L'hindouisme*, Que sais-je ?, PUF, Paris, 1951, p. 27

²⁵¹ BURKHARDT, *Principes et méthodes de l'art sacré*, Dervy, Fleury Essonne, 1995, p. 17

²⁵² *idem*, p. 18

²⁵³ *ibid*, p. 34

²⁵⁴ *ibid*, p. 38-39

²⁵⁵ *ibid*, p. 22

²⁵⁶ *ibid*, p. 38

²⁵⁷ *ibid*, p. 50-51

La construction se fait sur plusieurs étages pour montrer qu'il y a plusieurs niveaux d'existence²⁵⁸. Une coupole symbolisant le monde supraformel vient recouvrir l'édifice. Elle est traversée en son centre par une barre verticale, l'axe du monde, traversant tous les étages du temple et symbolisant l'Essence du *pususa* qui traverse tous les niveaux d'existence²⁵⁹.

Généralement la pièce centrale du temple ne comporte aucune ouverture et n'est pas éclairée. On y accède par un couloir. L'intérieur du temple est vide et ne contient qu'un symbole de la divinité principale. Mais celle-ci est représentée à l'extérieur sous un aspect anthropomorphe²⁶⁰. A l'extérieur aussi se trouvent quantité de niches abritant des divinités diverses. Les fidèles tournent autour du temple selon un rite circumbulatoire et font des offrandes aux divinités. Le temple est ainsi l'axe du monde autour duquel les êtres liés au samsâra sont en train de tourner²⁶¹.

Le temple appartient à celui qui l'a fait construire ou à la communauté qui l'habite²⁶². Son emplacement est défini par des principes astrologiques²⁶³. Il n'y a pas de cérémonies collectives ou de service à heure fixe²⁶⁴. Le feu sacré est alimenté par différentes offrandes, notamment du beurre fondu.

Les fidèles viennent soit pour adorer les dieux et leur rendre un culte, soit pour méditer, participer aux chants et aux récitations ou encore écouter l'enseignement sacré. Les prêtres vivent des offrandes qu'apportent les fidèles et ne forment pas de structure hiérarchisée²⁶⁵.

Il y a des temples pour les différentes castes. Dans les temples des hautes castes, les offrandes sont végétales alors que dans ceux destinés aux basses castes, on sacrifie des animaux²⁶⁶. Les divinités auxquelles les hautes castes préfèrent s'adresser sont différentes de celles des basses castes²⁶⁷.

²⁵⁸ *ibid*, p. 54

²⁵⁹ *ibid*, p. 51-52

²⁶⁰ *ibid*, p. 53

²⁶¹ *ibid*, p. 53

²⁶² RENOUE, *L'hindouisme*, Que sais-je ?, PUF, Paris, 1951, p. 72

²⁶³ *idem*, p. 71

²⁶⁴ *ibid*, p. 71

²⁶⁵ *ibid*, p. 73

²⁶⁶ BIARDEAU, *L'hindouisme : anthropologie d'une civilisation*, Flammarion, Manchecourt, 1995, p. 175

²⁶⁷ *idem*, p. 175

5.25 Le culte de l'image

L'art humain est une imitation de l'art des *deva*, il imite l'art divin²⁶⁸. De même que l'infini absolu se manifeste sous des formes finies qui ne peuvent le contenir, l'homme a la possibilité de donner forme à ce qui dépasse infiniment la forme elle-même²⁶⁹. Et c'est parce qu'il existe une infinité de niveau de manifestations que le divin peut se manifester sous des formes multiples. On le représente alors sous des apparences diverses. Toutes ces formes proviennent du jeu divin. En représentant les dieux sous un aspect anthropomorphe avec plusieurs bras, on montre que l'individualité éphémère de l'homme se dissout dans la multiplicité des formes possibles²⁷⁰.

Le divin est représenté autant sous des traits terribles que paisibles et rassurants. On le voit dans son aspect bénéfique, innocent et spontané sous la forme de jeunes femmes ; les images de lionnes montrent son aspect terrible²⁷¹. Les représentations de couples en train d'accomplir l'acte sexuel symbolisent en même temps l'union spirituelle avec le divin, la fusion de l'objet et du sujet et la complémentarité des pôles cosmiques, du passif et de l'actif²⁷².

Le culte hindou laisse une place très grande à l'image. Dans la pensée hindoue, il est bien clair que le divin, à son plus haut degré, est inconnaissable, inaccessible et invisible. Pourtant l'image du dieu peut être figurée par une sculpture ou une image. En effet l'homme qui perçoit le divin ne le voit ni dans le temple, ni dans l'image ; l'image divine se trouve dans son propre esprit et non dans l'objet physique qui la représente²⁷³. Mais dans la pensée indienne, il n'y a pas de réelle séparation entre le physique, le mental et le spirituel. L'image peut aussi bien être interne qu'externe, mentale que physique²⁷⁴. Il n'y a pas de distinction entre la création imaginaire et la réalité empirique et c'est pourquoi la pratique de la visualisation mentale est un moyen permettant d'atteindre une autre réalité où certaines formes divines peuvent se révéler²⁷⁵. La représentation physique est comme un tremplin pour que l'officiant et le dévot puissent visualiser mentalement le dieu. De ce fait, lors du culte, l'image formée mentalement par l'imagination de l'officiant vient se surajouter à la première, ce qui lui permet de voir la statue ou l'image comme réellement vivante et de lui offrir des libations et des sacrifices.

²⁶⁸ BURKHARDT, *Principes et méthodes de l'art sacré*, Dervy, Fleury Essonne, 1995, p. 9

²⁶⁹ *idem*, p. 10

²⁷⁰ *ibid*, p. 54

²⁷¹ *ibid*, p. 56-57

²⁷² *ibid*, p. 57

²⁷³ PADOUX, *L'image divine : culte et méditation dans l'hindouisme*, CNRS, Paris, 1990, p. 1

²⁷⁴ *idem*, p. 3

²⁷⁵ *ibid*, p. 159

Ainsi l'officiant n'adore pas une statue, ni même la manifestation visible du divin, mais son essence rendue présente par les rites²⁷⁶.

Si pour le brahmane c'est la pratique du rite qui permet de progresser vers la voie de la Délivrance, pour les trois autres castes, il s'agit du culte des images²⁷⁷.

Les images servent à stimuler la foi des dévots et à diriger leur imaginaire afin de les empêcher de se forger une idée toute personnelle du dieu auquel ils s'adressent²⁷⁸. Pour cela les images sont fabriquées selon des canons rigoureusement définis. La fantaisie n'a pas sa place dans ces productions dont chaque forme et chaque couleur est fixée par la tradition²⁷⁹. Il existe des images fixes et d'autres mobiles qui sortent de temps à autres pour des processions.

L'installation d'une image dans un lieu de culte se fait au moyen de rites. On considère que l'image ne devient habitée par le dieu que lorsque le rite d'instauration est prononcé.

Les images sont habillées, parées, baignées, parfumées et on les entoure de fleurs. On leur donne aussi à manger²⁸⁰. Seul le culte de la déesse Kâli fait encore l'objet de sacrifices d'animaux, généralement des chevreux et des coqs²⁸¹.

Dans les diverses traditions il y a plusieurs façons d'utiliser l'image. Dans le culte védique il n'y avait aucune image matérielle alors que dans les cultes çivaïtes, visnuïtes ou tantriques on fait appel à des représentations mentales autant que physiques²⁸². Certains prennent l'image pour la manifestation physique du dieu. D'autres croient que l'image leur permet de visualiser le dieu.

L'image dans le culte visnuïte :

Le visnhnouïste distingue l'image-dieu extérieure, qu'on voit dans le temple, et l'image-dieu intérieure, présente dans le cœur du dévot, fruit de sa méditation²⁸³.

- L'image intérieure : par une pratique de type yogique, le dévot construit mentalement l'image du dieu d'après son aspect « sans divisions » diffus dans

²⁷⁶ *ibid*, p. 6

²⁷⁷ *ibid*, p. 147

²⁷⁸ *ibid*, p. 144

²⁷⁹ RENOUE, *L'hindouisme*, Que sais-je ?, PUF, Paris, 1951, p. 69

²⁸⁰ *idem*, p. 69

²⁸¹ *ibid*, p. 42

²⁸² PADOUX, *L'image divine : culte et méditation dans l'hindouisme*, CNRS, Paris, 1990, p. 2

²⁸³ *idem*, p. 99

l'univers, pour le faire apparaître dans le lotus de son cœur. Le dieu se manifeste alors dans le cœur de l'homme sous un aspect défini, «avec divisions»²⁸⁴.

- **L'image extérieure** : pour l'officiant comme pour le dévot, les images qui se trouvent dans les sanctuaires sont la chair des corps des dieux, imprégnée de puissance divine. Le dieu et l'image qui le représente ne font qu'un²⁸⁵. Pourtant les prêtres font une distinction entre les images pourvues de puissance divine et celles qui en sont dépourvues. Le dieu, bien qu'étant unique, se manifeste dans divers corps, à la fois à l'intérieur du cœur de l'homme, et à l'extérieur, dans les images des temples²⁸⁶.

Il y a plusieurs types de sites :

- Le site divin, où le dieu lui-même a produit et installé une image dans le but d'aider les hommes : ce type de site est considéré comme anhistorique.
- Le site qui a été fondé par un homme, voyant ou ascète, parvenu par cet acte de dévotion à la Délivrance²⁸⁷ : ce type de site est historique et les images fabriquées ne deviennent des corps divins qu'au moment où le prêtre a opéré le rite d'instauration qui invite le dieu à habiter l'image et à la revêtir de puissance²⁸⁸. Dans ce cas c'est le rite qui rend l'image puissante et qui en fait un dieu incarné²⁸⁹. L'image devient un dieu en personne²⁹⁰.
- Le lieu de culte domestique : Dans les maisons domestiques, on trouve souvent un endroit réservé au culte des dieux où se trouve des images imprimées. Ces images sont généralement des reproductions de l'image d'un dieu se trouvant dans un temple. Bien qu'il ne s'agisse pas de corps divins, ces images stimulent la piété en rappelant l'ubiquité du dieu. Le dieu en effet a plusieurs corps, mais est aussi partout en même temps²⁹¹.

L'image dans le culte tantrique :

Le culte tantrique fait largement appel aux ressources de l'imaginaire. En regardant un diagramme, le dévot doit visualiser mentalement une divinité décrite par

²⁸⁴ *ibid*, p. 100

²⁸⁵ *ibid*, p. 102

²⁸⁶ *ibid*, p. 103

²⁸⁷ *ibid*, p. 104

²⁸⁸ *ibid*, p. 105

²⁸⁹ *ibid*, p. 107

²⁹⁰ *ibid*, p. 108

²⁹¹ *ibid*, p. 110

les textes, la former mentalement et l'adorer. Ensuite il fait des offrandes physiques aux dieux qu'il voit mentalement²⁹².

Deux images se superposent : l'image physique du dieu, généralement une sculpture qui lui sert de corps, et l'image mentale du dieu que le dévot perçoit dans son esprit.²⁹³

Dans le culte tantrique de Civa, l'officiant commence par détruire mentalement son propre corps. Puis, en récitant des *mantra*, il se transforme lui-même en Civa. Son corps devient alors le corps divin de Civa. Ensuite l'officiant fait venir Civa dans son cœur. Il le fait asseoir sur un trône imaginaire et il lui rend un culte en lui présentant des offrandes imaginaires.

Lorsque ce culte mental est rendu, l'officiant peut commencer son culte extérieur et pratiquer les rituels. Mais pour que le culte soit efficace, l'officiant doit être suffisamment concentré pour que le dieu qu'il perçoit intérieurement soit aussi réel que ce qu'il voit extérieurement²⁹⁴.

Puis, en récitant des *mantra*, l'officiant applique l'image mentale du dieu sur l'image physique, (généralement un *linga*), et l'objet physique devient le corps réel du dieu. Ensuite, toujours en récitant des *mantra*, l'officiant touche différentes parties de l'objet devenu le corps du dieu pour le pénétrer de Puissance. Le dieu est maintenant réellement présent dans l'objet physique qui a été transformé en énergie divine²⁹⁵. L'officiant ne perçoit plus l'objet comme tel ; il se trouve maintenant en face du trône du dieu²⁹⁶.

Durant tout le culte, la récitation des mantra est essentielle, car c'est dans la formule que réside la Puissance ; chaque mantra correspond à une partie du divin qui se constitue au fur et à mesure des récitation. Aussi chaque forme imaginée, créée mentalement, correspond à un schéma strict, fixé par la tradition.

Généralement le culte du dieu est toujours intéressé. On rend un culte au dieu afin d'obtenir ses faveurs²⁹⁷.

Mais le dieu n'agit que s'il est réellement présent. L'image matérielle sert à rendre cette présence effective aux yeux de l'adorateur et tout effort de visualisation sert à parfaire le culte rendu par le dévot pour qu'il puisse bénéficier de l'aide de la Puissance

²⁹² *ibid*, p. 2

²⁹³ *ibid*, p. 9

²⁹⁴ *ibid*, p. 10

²⁹⁵ *ibid*, p. 14

²⁹⁶ *ibid*, p. 11

²⁹⁷ *ibid*, p. 13

du dieu²⁹⁸. Dans la pensée hindoue, l'image physique n'est pas séparée de l'image mentale.

Certains objets ou images éphémères utilisés pour le culte (mandala, pot d'eau, *linga* en glaises) sont pénétrés provisoirement de puissance divine alors que d'autres le sont en permanence²⁹⁹. Dans les temples, les sculptures fixes sont pénétrées en permanence de la puissance divine ; car depuis le moment où le rite d'inauguration du temple a été accompli, la sculpture est le lieu de manifestation du divin. Si l'officiant pratique à chaque fois le rituel qui invite le dieu à habiter l'objet, ce n'est pas qu'il en est absent en dehors des heures de culte, mais c'est pour réveiller le dieu qui est là comme endormi³⁰⁰. Aussi l'apparence réelle du dieu ne correspond pas toujours exactement à l'image sculptée ou peinte. Quant au *linga* ou au mandala, il n'a aucune ressemblance avec le dieu invoqué³⁰¹.

Dans le temple çivaïte, le culte de Civa se fait au centre de l'édifice là où il n'y a pas d'image et est indépendant des dévotions offertes aux divinités secondaires. Les divinités présentes dans les niches extérieures du temple sont secondaires et reçoivent le culte des dévots ; l'officiant ne leur rend hommage que lorsqu'il a terminé le culte de Civa³⁰². Les images des divinités, même celles de Civa et de son épouse, sont extérieures au culte de Civa. Chaque image de Civa présente une forme particulière de manifestation, mais n'est pas la manifestation de Civa. Le culte offert à ces représentations ressemble à celui de Civa, mais est plus simple. Pourtant la correspondance entre les images des divinités et les puissances invoquées n'est pas toujours évidentes, car certaines divinités invoquées ne sont pas représentées dans le temple³⁰³.

Le yoga permet aussi d'atteindre un contact avec les dieux par le biais de la visualisation mentale. Le dévot ressent le dieu comme présent non seulement dans sa propre conscience, mais aussi dans le cosmos et dans son propre corps³⁰⁴.

Le culte tantrique est très varié selon les traditions. Certains ont une déesse féminine comme divinité principale, Tripurasundari, « La Belle des Trois mondes » ou Kamesvari, associée à Kamesvara, le dieu de la jouissance érotique³⁰⁵. Cette déesse est

²⁹⁸ *ibid*, p. 14

²⁹⁹ *ibid*, p. 14

³⁰⁰ *ibid*, p. 15

³⁰¹ *ibid*, p. 16

³⁰² *ibid*, p. 20

³⁰³ *ibid*, p. 28

³⁰⁴ *ibid*, p. 2

³⁰⁵ *ibid*, p. 89

très peu représentée. On l'adore par le biais d'un diagramme. Elle est visualisée en union avec Civa, car seule l'union des pôles masculins et féminins est créatrice et salvatrice³⁰⁶.

5.26 Les lieux sacrés

La construction de villages, l'aménagement d'étangs, la plantation d'arbres font l'objet de cérémonies religieuses.

Le Gange est considéré comme sacré. Tous les autres fleuves sont considérés comme un substitut du Gange³⁰⁷. Les grandes villes saintes, telle Bénarès, donnent lieu à des pèlerinages.

³⁰⁶ *ibid*, p. 92

³⁰⁷ RENOUE, *L'hindouisme*, Que sais-je ?, PUF, Paris, 1951, p. 73

6. Le bouddhisme et son art

6.1 L'art bouddhique

L'art bouddhique est moins original dans sa forme que dans la façon dont il est perçu par le fidèle bouddhiste. Issu pour la plupart du répertoire formel hindou, il s'en approprie certains symboles pour exprimer des concepts tout autres. Aussi le style de cet art diffère selon les pays et les époques.

L'iconographie bouddhique n'a pas existé dès les débuts du bouddhisme mais s'est formée petit à petit. De l'époque de Bouddha lui-même, aucun objet ne reste, car les disciples du Maître vivaient de façon extrêmement simple et n'avaient que de petites cabanes pour s'abriter durant la saison des pluies. Ils logeaient dans des grottes ou dans des cabanes très vétustes et ne pouvaient donc pas avoir de mobilier élaboré. Aussi les images ne leur auraient servi à rien. Il n'y a donc aucune trace d'art bouddhique durant les premiers siècles³⁰⁸.

La conversion du souverain Indien Açoka(-273;-232) a permis la propagation du bouddhisme dans toute l'Inde³⁰⁹. Açoka a fait construire 84000 stupas sur toute l'étendue de son empire³¹⁰ afin d'officialiser de façon tangible le bouddhisme comme religion d'Etat³¹¹. Les stupas sont des monuments funéraires et commémoratifs à la gloire du Bouddha ou d'un saint. Ils sont des symboles du bouddhisme. Chaque stupa a été construit sur des cendres du Bouddha ou contenait des objets lui ayant appartenu, comme son bol à aumône, par exemple. Selon un rite indien, le fidèle devait tourner autour du stupa dans le sens de la marche du soleil et dans une attitude de pieux recueillement³¹².

Au fur et à mesure que les communautés de moines bouddhistes se sont agrandies, une organisation a dû être établie et des abris collectifs ont été construits, généralement autour d'un stupa³¹³. Puis des monastères ont été bâtis, et c'est alors que l'art bouddhique a pu se développer.

L'art bouddhique des premiers temps était principalement an-iconique³¹⁴. Le Bouddha a tout d'abord été représenté par des symboles tels que le stupa, un arbre sacré orné de bijoux, une Roue de la Loi posée sur un trône, un pilier entouré de

³⁰⁸ SECKEL, *L'art du bouddhisme, devenir, migration et transformation*, Albin Michel, Paris, 1964, p. 19

³⁰⁹ CHARLEUX et PARLIER, *L'art bouddhique*, Scala, Paris, 2000, p.17

³¹⁰ *idem*, p.85

³¹¹ SECKEL, *L'art du bouddhisme, devenir, migration et transformation*, Albin Michel, Paris, 1964, p. 20

³¹² *idem*, p.86

³¹³ SECKEL, *L'art du bouddhisme, devenir, migration et transformation*, Albin Michel, Paris, 1964, p. 112

³¹⁴ *idem*, p. 20

flammes, des empreintes de pieds³¹⁵. Mais ces symboles, qui avaient au départ pour but de rendre hommage au Bouddha, ont servi par la suite au culte du Maître, considéré comme un être supérieur³¹⁶. L'image du Bouddha s'est propagée dès le premier siècle après J.C. Le peuple qui ne pouvait pas avoir accès à la connaissance avait aussi besoin de repères pour diriger ses pensées. C'est pourquoi l'image du Bouddha a servi à pallier ce manque en présentant de façon tangible l'état supérieur d'accomplissement spirituel du Maître, auquel chacun pouvait aspirer³¹⁷. Contrairement aux idéaux du bouddhisme primitif, les images du Bouddha sont devenues l'objet d'un culte identique à celui des religions païennes dans toute l'Inde populaire. L'image du Bouddha répondait au besoin populaire de rendre un culte au saint homme³¹⁸.

Sur le plan formel, le Bouddha a été tout d'abord représenté dans un style romain³¹⁹. Par la suite, il s'est modifiée au travers des siècles pour devenir plus idéalisé et plus abstrait³²⁰.

A partir du 6^e siècle, l'émergence du bouddhisme tantrique a permis le développement d'un panthéon vaste et complexe de divinités³²¹. Des caractéristiques iconographiques ont été attribuées à chacune d'elles de façon à ce que les fidèles puissent les reconnaître. Dans les milieux cultivés, ces images servaient de support de méditation³²², alors que dans le culte populaire, leur rôle était semblable à celui des idoles païennes.

Seulement malgré les apparences, il ne faut pas croire que l'image du Bouddha est celle d'une divinité ou que le bouddhisme tantrique a ré-instauré un nouveau panthéon à la manière des religions polythéistes. Les bouddhistes perçoivent le monde divin d'une façon toute particulière. Et s'ils représentent des divinités sous une forme tangible de la même façon que les autres religions, s'ils les invoquent et leur rendent un culte, leur état d'esprit face à ces images est tout autre.

Pour comprendre le rapport qu'entretient le bouddhiste avec les images, il nous faut maintenant aborder la conception bouddhiste du monde, sans quoi nous passerions à côté de l'essentiel.

³¹⁵ BURKARDT, *Principes et méthodes de l'art sacré*, Dervy, Paris, 1995, p.177 + SECKEL, *L'art du bouddhisme, devenir, migration et transformation*, Albin Michel, Paris, 1964, p.129

³¹⁶ *L'art du bouddhisme, devenir, migration et transformation*, Albin Michel, Paris, 1964, p. 130

³¹⁷ *idem*, p.180

³¹⁸ SECKEL, *L'art du bouddhisme, devenir, migration et transformation*, Albin Michel, Paris, 1964, p. 22

³¹⁹ *idem*, p. 23

³²⁰ *ibid*, p. 26

³²¹ *ibid*, p. 33

³²² ERACLE, *Thangka de l'Himalaya*, Priuli & Verlucca, Editori, Italie, 1993, p. 11

6.2 Le bouddhisme

Le bouddhisme est une philosophie ayant pour fondateur Bouddha, qui a vécu au 6^e siècle avant J.C. Cet homme, fils de roi, est parvenu à l'« Eveil » aux alentours de – 528 et a enseigné sa doctrine pendant 45 ans avant de parvenir à l'extinction finale, le Nirvana³²³. Sa philosophie est fondée largement sur des concepts et des croyances hindoues, tels que le principe de réincarnation et la notion de karma. Aussi plusieurs des principaux symboles bouddhistes proviennent du répertoire iconographique hindou mais leur signification a été modifiée³²⁴.

Les préceptes que le Bouddha avance sur le but de la vie sont fondés sur la croyance hindoue en la réincarnation. De son vivant, il était communément admis dans la société que la vie d'un homme ne s'arrêtait pas au seuil de la mort, mais que chaque être qui mourrait allait un jour renaître sous une forme différente³²⁵. Le défunt, après un temps d'errance, entrerait dans le corps d'un nouveau-né, humain, animal ou divin et sa vie allait continuer sans cesse, dans des états favorables ou défavorables, selon ses mérites.

Pour illustrer le principe de la réincarnation, on dit que l'individu est comme le feu d'une allumette avec lequel on allume une bougie. Le feu de cette bougie allume ensuite un tas de bois qui s'embrase aussitôt. Puis ce feu s'étend à toute une forêt. Le feu de forêt finit par s'éteindre et il n'en reste que quelques braises qui vont servir à allumer un foyer domestique, et ainsi de suite³²⁶.

On peut dire que le feu de l'allumette est le même que celui de la forêt, même si les apparences diffèrent. Il en est de même pour l'individu qui change d'état sans pour autant être différent.

Mais le Bouddha va plus loin en niant l'existence d'un « moi » permanent. Le « moi » n'est qu'une illusion³²⁷. Il est un flux permanent d'états de conscience successifs.

Il n'y a donc aucun repère stable dans l'existence que nous vivons ; tout est « impermanent », destiné à changer perpétuellement au gré des multiples réincarnations successives.

Mais la réincarnation ne consiste pas seulement à changer de corps ou passer d'une condition animale à une condition humaine, ou inversement. La réincarnation inclut

³²³ S. BERSCHOLZ & S. CHÖDZIN KOHN, *Pour comprendre le bouddhisme*, Pocket, Paris, 1999, p. 76

³²⁴ BURKARDT, *Principes et méthodes de l'art sacré*, Dervy, Paris, 1995, p. 167-168

³²⁵ S. BERSCHOLZ & S. CHÖDZIN KOHN, *Pour comprendre le bouddhisme*, Pocket, Paris, 1999, p. 13

³²⁶ BERGER & LUCKMANN in *La construction sociale de la réalité*, Meridiens Klincksieck, coll. Sociétés, Paris, 1986, p. 162

³²⁷ S. BERSCHOLZ & S. CHÖDZIN KOHN, *Pour comprendre le bouddhisme*, Pocket, Paris, 1999, p. 13

aussi la perpétuelle fluctuation de nos pensées, le changement constant de notre état de conscience d'un moment à l'autre. Tout cela conditionne la vie future³²⁸.

Le Bouddha en a tiré la conclusion qu'il est absurde de s'attacher à ce qui va disparaître, et que tout ce que nous prenons pour des repères solides est soit une source d'illusion, soit une fausse approche de la réalité. Et pour parvenir à se libérer de ses illusions, pour être conscient de la réalité, il faut donc se détacher de tout, même de l'idée d'un « moi » qui se distinguerait du monde, car c'est cette compréhension des choses qui nous conduit à nous emprisonner nous-mêmes dans un monde de souffrance³²⁹.

Le karma est un autre principe provenant des croyances hindoues. Chaque action produit un effet. Le karma est en quelque sorte le principe de cause à effet. Chaque individu mérite le sort qui est le sien, aussi injuste soit-il à vue humaine, car il est le résultat de ses propres actions passées, bonnes ou mauvaises³³⁰. Ce que l'homme fait aujourd'hui conditionne son existence future. S'il fait le bien, il bénéficiera d'une meilleure existence. Si au contraire il fait le mal, il se réincarnera dans un monde de souffrance. Aussi chaque action a son effet propre et il se peut que l'homme subisse tout à coup le mal qu'il a commis plusieurs vies auparavant³³¹. La force du karma est un mouvement par lequel les êtres renaissent perpétuellement sous des formes diverses³³². L'action inaccomplie dans la vie de l'individu suscite l'existence de nouveaux mondes qui permettront à l'action ainsi qu'à son effet de se réaliser³³³.

Avant d'atteindre l'Eveil, le Bouddha était un fils de roi. Il a vécu dans le luxe et les plaisirs jusqu'au jour où, ayant décidé de sortir du palais royal pour aller se promener, il a vu un homme malade, puis un vieillard. Il a alors pris conscience de l'existence de la souffrance, de la décrépitude et de la mort et a voulu dès lors chercher un moyen de l'éradiquer. Il s'est enfui alors du palais royal et a mené une vie errante. Il s'est adonné à l'ascétisme le plus extrême et a pratiqué tous les exercices des plus grands maîtres spirituels de son temps sans trouver de solution à sa quête. Puis un jour, il est parvenu à l'éveil. Il a découvert un nouveau moyen de comprendre le sens de l'existence qu'il a synthétisé en « Quatre Nobles Vérités³³⁴ » :

³²⁸ *idem*, p. 182-189

³²⁹ *ibid*, p. 113-126

³³⁰ S. BERSCHOLZ & S. CHÖDZIN KOHN, *Pour comprendre le bouddhisme*, Pocket, Paris, 1999, p. 181-187 ; 400

³³¹ *idem*, p. 185

³³² *ibid*, p. 400-401

³³³ *ibid*, p. 14

³³⁴ *ibid*, p. 20-41

« Il y a la Noble Vérité de la souffrance : la naissance est douleur, la vieillesse est douleur, la maladie est douleur, la mort est douleur, le chagrin et les lamentations , l'affliction, la désolation et le désespoir sont douleurs. L'union avec ce qui n'est pas aimé est douleur, la séparation d'avec ce qui est aimé est douleur, ne pas obtenir ce que l'on désire est douleur..

« Voici la Noble Vérité de l'origine de la souffrance, c'est l'avidité qui perpétue le devenir, accompagnée de l'appétence et du désir. Si bien qu'on poursuit ceci et cela, c'est-à-dire le désir des plaisirs des sens, le désir de l'être, le désir du non-être.

« Voici la Noble Vérité de la cessation de la souffrance : c'est l'évanouissement et l'arrêt, le renoncement, l'abandon et le rejet de cette même avidité.

« Voici la Noble Vérité du chemin qui mène à la cessation de la souffrance. C'est le Noble Sentier Octuple, à savoir : l'opinion juste, la volonté juste, la parole juste, l'action juste, la vie juste, l'effort juste, l'attention juste et la concentration juste. ³³⁵»

La voie proposée par le Bouddha consiste donc à se libérer des souffrances de ce monde par l'effort personnel. Le but n'est pas de rechercher quelque chose d'agréable que l'on désire, mais de ne plus rien rechercher du tout. il s'agit d'éradiquer la souffrance par une juste attitude face à la vie, en ayant un total détachement par rapport au monde, source des désirs et des souffrances³³⁶. Pour ne plus éprouver la souffrance qu'occasionne le désir, il faut éteindre tout désir. Par conséquent, même s'il existe un au-delà meilleur, celui-ci ne doit pas même être recherché pour lui-même, car alors il ne serait pas atteint ; et l'extinction finale, le Nirvana, consiste non pas en un monde de délices et de jouissance éternelle, mais en une totale absence de souffrance, en un vide total. Le bouddhiste ne s'achemine pas vers une plénitude, mais vers le vide total, la « Vacuité »³³⁷.

Ce que l'homme éveillé a de différent par rapport à l'homme normal, c'est simplement qu'il accepte les choses telles qu'elles sont sans désirer les modifier³³⁸ ; car c'est en se connaissant soi-même qu'on peut comprendre ce qui nous conditionne et nous en débarrasser³³⁹.

Aussi la vraie demeure de l'homme, ce n'est pas un monde meilleur, mais la paix intérieure ; et c'est ce que chacun est invité à rechercher.³⁴⁰

³³⁵ S. BERSCHOLZ & S. CHÖDZIN KOHN, *Pour comprendre le bouddhisme*, Pocket, Paris, 1999, p. 41

³³⁶ *idem*, p. 101

³³⁷ BURKARDT, *Principes et méthodes de l'art sacré*, Dervy, Paris, 1995, p. 168

³³⁸ S. BERSCHOLZ & S. CHÖDZIN KOHN, *Pour comprendre le bouddhisme*, Pocket, Paris, 1999, p. 134

³³⁹ *idem*, p. 129

³⁴⁰ *ibid*, p. 139

C'est pourquoi, comme toute action préjudiciable envers un autre être est source d'agitation, elle doit être évitée.

Les préceptes bouddhistes sont assez proches des commandements bibliques. Le Bouddha recommande de ne tuer aucune créature vivante, de ne pas voler, de s'abstenir d'inconduite sexuelle, de s'abstenir de fausses paroles et de s'abstenir de drogues³⁴¹, car tout cela est une source d'agitation produite par les trois principes moteurs de l'existence: la convoitise, la haine et l'illusion. (voir chap. « La Roue de la Vie »)

Seulement il ne sert à rien à l'homme de connaître des préceptes s'il n'est pas en mesure de les respecter. C'est pourquoi le moyen par excellence de parvenir à une meilleure maîtrise de soi est la méditation³⁴². Le Bouddha propose premièrement au méditant de concentrer son attention sur sa propre respiration, et cela aussi longtemps que possible. En maîtrisant le flux de ses pensées, le méditant ne laisse pas sa conscience se distraire ou se laisser conditionner par le passé, le futur, les craintes ou les rêves³⁴³. Le Bouddha a dit : « Ne cherchez pas le passé, ne cherchez pas le futur ; le passé est évanoui. Le futur n'est pas encore advenu. Mais observez ici. Cet objet qui est maintenant, faites cela dans un état d'esprit calme et immobile. ³⁴⁴»

Par l'entraînement, il peut être conscient de l'instant présent et se détacher des enchaînements mentaux qui conditionnent ses pensées. En pratiquant assidûment la méditation, il est possible de purifier son esprit, de progresser sur le chemin de la libération et de parvenir peut-être un jour à l'Eveil³⁴⁵. Il faut préciser que ce type de méditation n'est pas spécifiquement bouddhiste mais existait déjà dans l'hindouisme et était pratiqué par les brahmanes ascètes³⁴⁶.

Une autre technique de méditation proposée par le Bouddha est la « Vipashyana »³⁴⁷. Elle consiste à observer les sensations physiques du corps. Par exemple, le méditant marche d'un pas régulier et porte son attention sur la sensation que produit le contact du pied avec le sol. En étant conscient de ce qu'il éprouve, le moine parvient à une expérience directe de la réalité. Et en observant la sensation produite, il observe non seulement la sensation corporelle, mais aussi l'esprit qui perçoit la sensation³⁴⁸. Il ne médite pas sur la cause de ce qui lui arrive, mais observe la sensation se produire. Il la laisse venir et s'en aller, sans s'y attacher. Dans cette pratique

³⁴¹ *ibid*, p. 147

³⁴² *ibid*, p. 151

³⁴³ *ibid*, p. 153-157

³⁴⁴ *ibid*, p. 194

³⁴⁵ S. BERSCHOLZ & S. CHÖDZIN KOHN, *Pour comprendre le bouddhisme*, Pocket, Paris, 1999, p. 158

³⁴⁶ RENOU, « *Que sais-je* » *L'hindouisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1951, p. 61

³⁴⁷ S. BERSCHOLZ & S. CHÖDZIN KOHN, *Pour comprendre le bouddhisme*, Pocket, Paris, 1999, p. 170

³⁴⁸ *idem*, p. 171

le moine fait de même avec chaque partie de son corps³⁴⁹. En observant ses propres sensations corporelles, il est sensé prendre conscience de l'« impermanence » de toute chose. Chaque sensation qui apparaît disparaît par la suite et laisse la place à une autre sensation. De cette façon le méditant prend conscience que son « moi » n'est qu'un changement perpétuel d'états physiques et mentaux en perpétuel changement et qu'il n'y a donc pas de « moi » stable et immuable³⁵⁰. En pratiquant le « Vipashyana », le méditant parvient à prendre conscience de la réalité de l'« impermanence » de toute chose par le biais de l'expérience sensible.

Sachant que tout ce qui existe est le résultat de nos propres attaches mentales, les sensations que nous pouvons éprouver sont impossibles à empêcher dès lors que nos cinq sens sont encore actifs. L'effort à effectuer est donc de ne plus réagir aux sollicitations des sens. En se libérant de toute sensation, l'esprit empêche toute renaissance³⁵¹.

Mais si le bouddhisme est fondé sur l'expérience du Bouddha Cākiamuni, il ne s'est pas figé pour autant. Le bouddhisme n'a pas cessé d'évoluer et de se diversifier en de multiples écoles et courants de pensée³⁵². La littérature est devenue toujours plus vaste et s'est aussi modifiée au contact des diverses cultures avec lequel le bouddhisme est entré en relation³⁵³. Et contrairement à ce qui se passe dans le christianisme, il y a dans le bouddhisme plusieurs chemins pour parvenir à l'Eveil et à la Délivrance. Le bouddhisme est fondé sur l'expérience individuelle de l'Illumination qui doit être recherchée par chacun dans son propre cœur, car la nature de Bouddha est en chacun de nous³⁵⁴.

Le premier mouvement né du Bouddha Cākiamuni est le Vinayana ou Petit Véhicule :

6.3 Le Petit Véhicule

Les premiers moine bouddhistes avaient pour enseignant le Bouddha Cākiamuni lui-même ; et ils ont répertorié les enseignements de Bouddha en une somme écrite appelée « les Trois Corbeilles des Ecritures ». Elle contient :

- Le Sūtra Pitaka, (la Corbeille des Ecritures)

³⁴⁹ *ibid*, p. 173

³⁵⁰ *ibid*, p. 175

³⁵¹ *ibid*, p. 179-180

³⁵² ERACLE, *Guide de l'exposition THANKA DE L'HIMALAYA*, Musée d'ethnographie, Genève, 1993, p. 21

³⁵³ *idem*, p. 21 et p. 35

³⁵⁴ S. BERSCHOLZ & S. CHÖDZIN KOHN, *Pour comprendre le bouddhisme*, Pocket, Paris, 1999, p. 212

- Le Vinaya Pitaka (la Corbeille de la discipline)
- L'Abhidharma Pitaka (la Corbeille de la doctrine suprême)³⁵⁵.

L'idéal du Vinayana est la figure de l'Arhat, un archétype de moine qui a atteint l'Eveil par ses efforts personnels. Contrairement à ce que nous pourrions penser, le moine ne s'adonne pas à l'ascétisme, car l'auto-limitation des désirs ne purifie pas l'esprit³⁵⁶. Il faut éliminer ce qui produit la souffrance et non se faire souffrir inutilement en s'abstenant de quelque chose que l'on désire. Le moine cherche par le biais de la méditation à déraciner en lui ce qui le conditionne et qui fait naître en lui la convoitise, la haine ou l'illusion³⁵⁷. En se libérant de toute recherche ainsi que de toute fuite, l'esprit devient plus paisible et devient serein. La maîtrise de soi conduit à la sagesse. Quant à la sagesse, elle permet à l'homme de se libérer de tout attachement et de toute ignorance en cernant la réalité cachée des choses³⁵⁸. C'est alors que le méditant peut comprendre la réalité telle qu'elle est et parvenir à l'Eveil.

6.4 Le Grand Véhicule

On l'appelle aussi le « Mahayana ». Il est apparu au 2^e siècle³⁵⁹ et s'est répandu dans tout l'Extrême-Orient, la Chine, la Corée, le Vietnam, le Japon,³⁶⁰ la Mongolie et le Tibet³⁶¹.

Les écrits du Mahayana sont de nouveaux Sutras dont il est dit qu'ils émanent du Bouddha lui-même et auraient été cachés dans d'autres mondes jusque là³⁶².

Le modèle idéal est celui du bodhisattva. Le bodhisattva est un être ayant atteint l'accomplissement et qui est rempli de compassion envers ceux qui restent enchaînés par leurs passions et qui sont voués à se réincarner. Dans sa générosité il refuse d'entrer dans le Nirvana. Il décide de rester dans le Samsara, de se réincarner perpétuellement pour aider les autres êtres à atteindre la délivrance jusqu'à ce que le monde entier soit parvenu à l'Illumination³⁶³, que chacun soit devenu bouddha³⁶⁴.

³⁵⁵ *idem*, p. 78

³⁵⁶ *ibid*, p. 164

³⁵⁷ *ibid*, p. 165

³⁵⁸ S. BERSCHOLZ & S. CHÖDZIN KOHN, *Pour comprendre le bouddhisme*, Pocket, Paris, 1999, p. 166

³⁵⁹ *idem*, p. 211

³⁶⁰ ERACLE, *Guide de l'exposition THANKA DE L'HIMALAYA*, Musée d'ethnographie, Genève, 1993, p. 21

³⁶¹ S. BERSCHOLZ & S. CHÖDZIN KOHN, *Pour comprendre le bouddhisme*, Pocket, Paris, 1999, p. 81

³⁶² *idem*, p. 81

³⁶³ *ibid*, p. 81

³⁶⁴ *ibid*, p. 245

Il existe un nombre illimité de bodhisattvas, et ceux-ci président à des milliers de mondes³⁶⁵.

Le Grand Véhicule accorde moins d'importance au Bouddha Câkiamuni(le Bouddha historique) et insiste par contre sur la nature de Bouddha qui existe en chaque être³⁶⁶. Le bouddha est en chacun. Aussi il y a une infinité de bouddhas dans une infinité de mondes³⁶⁷, qui se reflètent dans un nombre tout aussi grand de bodhisattvas³⁶⁸. L'ensemble de tous ces bodhisattvas forme et exprime le corps cosmique du Bouddha universel³⁶⁹. Chaque bouddha possède en lui-même toute la bouddhité, et tous les bouddhas sont le reflet du grand Bouddha Câkiamuni. Cette multiplicité montre que tout est en un, et l'un est en tout. Cela nous permet de comprendre que l'Absolu est indifférencié et vide³⁷⁰.

Un des plus grand texte du Grand Véhicule est le Sutra du cœur, où il est écrit : « La forme n'est que vide. Le vide n'est que forme.³⁷¹»

L'objectif de la Voie du Grand Véhicule est semblable à celui du Petit Véhicule. Le but n'est pas d'atteindre le bien-être et de fuir la souffrance³⁷², mais de se connaître soi-même pour se libérer de toute attache et de toute répulsion et de parvenir à l'Eveil. La méditation permet de connaître la réalité et de l'accepter telle qu'elle est³⁷³.

Cependant la pratique de la méditation diffère. Il ne s'agit pas de méditer en cessant d'agir dans le monde, mais de faire de l'action dans le monde une méditation en soi³⁷⁴. L'adepte du Grand Véhicule vit simplement dans le monde et l'accepte tel qu'il est sans le fuir et sans s'y attacher. Il ne méprise pas le monde, même si celui-ci est relatif. Il ne le repousse pas, mais le laisse exister.

Un des principaux courant du Grand Véhicule est le bouddhisme zen. L'essentiel pour un bouddhiste zen est de ne pas être dualiste³⁷⁵. Le bien et le mal n'existent que dans notre esprit ³⁷⁶et il s'agit de cesser de faire ce type de distinctions pour retrouver la

³⁶⁵ BURKARDT, *Principes et méthodes de l'art sacré*, Dervy, Paris, 1995, p. 173

³⁶⁶ S. BERSCHOLZ & S. CHÖDZIN KOHN, *Pour comprendre le bouddhisme*, Pocket, Paris, 1999, p. 212

³⁶⁷ *idem*, p. 213

³⁶⁸ BURKARDT, *Principes et méthodes de l'art sacré*, Dervy, Paris, 1995, p. 173

³⁶⁹ *idem*, p. 174

³⁷⁰ *ibid*, p. 174

³⁷¹ S. BERSCHOLZ & S. CHÖDZIN KOHN, *Pour comprendre le bouddhisme*, Pocket, Paris, 1999, p. 221

³⁷² *idem*, p. 235

³⁷³ *ibid*, p. 236

³⁷⁴ *ibid*, p. 246-247

³⁷⁵ *ibid*, p. 299

³⁷⁶ S. BERSCHOLZ & S. CHÖDZIN KOHN, *Pour comprendre le bouddhisme*, Pocket, Paris, 1999, p. 305

Claire Lumière Primordiale (cf.p.29). Il faut voir toute chose comme elle est, l'accepter et la laisser passer, car tout passe³⁷⁷. Et dès lors qu'il n'attend plus rien de l'extérieur, le bouddhiste zen n'a plus aucune peur et l'esprit devient imperturbablement serein³⁷⁸.

6.5 Le Véhicule de Diamant

On l'appelle aussi le bouddhisme tantrique ou Vajrâyana. Cette école de pensée repose sur les Tantra, des écrits datant du 8^e siècle³⁷⁹ attribués au Bouddha lui-même³⁸⁰.

Le Tantrisme a pour modèle le Siddha, un être spirituel accompli et détaché du monde à un tel point qu'il n'a plus même besoin de respecter les conventions et les principes moraux tels qu'ils sont enseignés par le Bouddha Câkiamuni³⁸¹. Le Véhicule de Diamant ne transgresse pas les principes du Petit Véhicule et du Grand Véhicule, mais il les dépasse.

La principale pratique du bouddhisme tantrique est la « visualisation sacrée »³⁸². L'esprit peut atteindre le Nirvava par la méditation ayant pour objet des symboles, des objets ou des images de divinité³⁸³. De nombreux rituels sont réalisés durant lequel le méditant s'identifie à la divinité qu'il invoque. Ces divinités représentent certaines parties de l'esprit éveillé³⁸⁴. C'est ce que nous allons voir au chapitre suivant, en expliquant la façon dont un bouddhiste tantrique regarde le Bouddha ou une divinité du panthéon tantrique.

A un niveau très élevé, le méditant est invité à accomplir une union sexuelle avec une jeune fille sans désir de la part du méditant. Le but est d'éveiller ses centres psychiques, appelés çakras, pour réaliser l'Eveil d'une façon subite³⁸⁵.

6.6 L'image du bouddha

L'image du bouddha ainsi que tout autre symbole du bouddhisme n'ont pas d'utilité dans le bouddhisme primitif (le « Petit Véhicule »), mais trouvent leur raison

³⁷⁷ *idem*, p. 310

³⁷⁸ *ibid*, p. 313

³⁷⁹ ERACLE, *Guide de l'exposition THANKA DE L'HIMALAYA*, Musée d'ethnographie, Genève, 1993, p. 21

³⁸⁰ S. BERSCHOLZ & S. CHÖDZIN KOHN, *Pour comprendre le bouddhisme*, Pocket, Paris, 1999, p. 331

³⁸¹ *idem*, p. 331

³⁸² *ibid*, p. 332

³⁸³ ERACLE, *Guide de l'exposition THANKA DE L'HIMALAYA*, Musée d'ethnographie, Genève, 1993, p. 61

³⁸⁴ S. BERSCHOLZ & S. CHÖDZIN KOHN, *Pour comprendre le bouddhisme*, Pocket, Paris, 1999, p. 83

³⁸⁵ ERACLE, *Guide de l'exposition THANKA DE L'HIMALAYA*, Musée d'ethnographie, Genève, 1993, p. 64

d'être dans le « Grand Véhicule » ainsi que dans le bouddhisme tantrique, appelé aussi la « Voie de Diamant ».

Aux yeux du bouddhiste, le Bouddha ainsi que toute divinité n'ont pas de réalité objective. Lorsqu'un fidèle se prosterne devant une image et dépose des offrandes devant elle, il ne rend pas un culte à une divinité qui habiterait l'image en question. De même, il ne croit pas non plus que la divinité en question existe en dehors de lui-même. Il croit qu'elle existe dans son propre mental, dans sa propre imagination. En se prosternant devant une image qui la désigne, le bouddhiste tantrique fait appel à une divinité dont il sait pertinemment qu'elle est imaginaire, qu'elle n'existe que dans sa propre pensée³⁸⁶.

Et contrairement au christianisme, le bouddhiste ne trouve son salut qu'en lui-même et n'atteint l'état de perfection que grâce à ses propres efforts. Dans son dernier discours, le Bouddha aurait dit : « En vérité, moines, je proclame qu'il est dans la nature de tout ce qui est formé de se dissoudre. Atteignez la perfection par l'effort. ³⁸⁷» Pour le bouddhiste, le Bouddha n'est pas un dieu extérieur au monde et encore moins un Sauveur avec lequel il pourrait communiquer par le biais de la prière. Bouddha est en lui, un exemple à suivre, un guide, un modèle à imiter. Pour le bouddhiste, l'image du Bouddha sert à visualiser son idéal spirituel et à intégrer ce symbole jusqu'au point où il ne fera plus qu'un avec le Bouddha lui-même³⁸⁸. En contemplant l'image du Bouddha, le fidèle n'objectise pas son maître mais intériorise mentalement ses différentes qualités, chacune étant représentée de façon symbolique sur la sculpture. Le fidèle les médite et tente de les assimiler, de les intégrer mentalement pour qu'elles deviennent les siennes propres³⁸⁹. L'objectif final est de devenir bouddha³⁹⁰.

L'image du Bouddha ne représente pas le portrait du Bouddha historique, mais exprime l'idéal de l'accomplissement bouddhiste dans sa forme la plus pure. C'est le symbole d'un état spirituel³⁹¹. Plusieurs traditions nous rapportent la façon dont cette image s'est imposée au monde bouddhiste. Certains écrits racontent que le Bouddha de son vivant n'aurait pas accepté d'être représenté sur des monuments³⁹², qu'il ne voulait pas devenir l'objet d'un culte, ce qui serait cohérent avec sa doctrine puisqu' aucun

³⁸⁶ *idem*, p. 20

³⁸⁷ S. BERSCHOLZ & S. CHÖDZIN KOHN, *Pour comprendre le bouddhisme*, Pocket, Paris, 1999, p. 74

³⁸⁸ BURKARDT, *Principes et méthodes de l'art sacré*, p. 183

³⁸⁹ ERACLE, *Guide de l'exposition THANKA DE L'HIMALAYA*, Musée d'ethnographie, Genève, 1993, p. 21

³⁹⁰ *idem*, p. 21

³⁹¹ BURKARDT, *Principes et méthodes de l'art sacré*, p. 183

³⁹² ERACLE, *Thangka de l'Himalaya*, Priuli & Verlucca, editori, 1993, p. 7

concept ne peut exprimer l'essence de son être³⁹³. Il a dit d'ailleurs : « Ceux qui ont atteint le but montrent seulement la voie.³⁹⁴ » Si l'image du Bouddha n'a pas été réalisée de son vivant, cela n'est pas dû à une interdiction formelle de la part du Bouddha, (comme c'est le cas pour l'interdit de l'image dans le judaïsme ou l'Islam³⁹⁵), mais parce que l'image du Bouddha était absurde en elle-même. Car si l'essence individuelle de Bouddha, son état de bouddhité et son Eveil ne peuvent être décrits par aucun concept, il est encore moins possible de les représenter par une image.

Pourtant plusieurs autres traditions nous rapportent que le Bouddha aurait permis qu'on fasse une image de lui. L'une d'elles rapporte que le Bouddha de son vivant aurait permis que le roi Prasenajit de Shravasti³⁹⁶ fasse réaliser sa sculpture en bois de santal et qu'un autre roi en exécute une en or³⁹⁷. Une autre tradition affirme que le Bouddha lui-même aurait projeté sa propre image sur une toile et l'aurait donnée à un artiste qui tentait de capter sa forme et qui n'y parvenait pas³⁹⁸. Une autre tradition encore avance que le Bouddha, voyant l'incapacité de l'artiste, lui aurait demandé de tracer au sol les contours de son ombre³⁹⁹.

Quoi qu'il en soit, la représentation humaine du Bouddha ne s'est répandue qu'à partir du premier siècle, suite au développement d'une nouvelle doctrine, le Bouddhisme du Grand Véhicule ou « Mahayana »⁴⁰⁰, dont les écrits datent de cette époque. L'image du Bouddha a été construite selon un canon iconographique très précis dont les règles ont été fixées entre le 4^e et le 7^e siècle⁴⁰¹. Les textes qui décrivent son apparence physique distinguent 32 signes fondamentaux et 80 signes secondaires⁴⁰², chaque partie du corps comportant une dimension symbolique⁴⁰³. Seulement les sculptures et les peintures ne montrent en général que quelques signes principaux⁴⁰⁴.

L'homme est représenté le plus souvent dans une position de repos, et jouit d'une sérénité que rien ne peut troubler. Ses yeux sont à demi-fermés. Son regard n'est pas porté vers l'extérieur mais vers l'intérieur. Pleinement satisfait, le Bouddha semble

³⁹³ BURKARDT, *Principes et méthodes de l'art sacré*, p. 179

³⁹⁴ S. BERSCHOLZ & S. CHÖDZIN KOHN, *Pour comprendre le bouddhisme*, Pocket, 1999, p. 169

³⁹⁵ SECKEL, *L'art du bouddhisme, devenir, migration et transformation*, Albin Michel, Paris, 1964, p. 129

³⁹⁶ BURKARDT, *Principes et méthodes de l'art sacré*, p. 177

³⁹⁷ ERACLE, *Thangka de l'Himalaya*, Priuli & Verlucca, Editori, Italie, 1993, p. 7

³⁹⁸ BURKARDT, *Principes et méthodes de l'art sacré*, p. 176

³⁹⁹ *idem*, p. 176

⁴⁰⁰ SECKEL, *L'art du bouddhisme, devenir, migration et transformation*, Albin Michel, Paris, 1964, p. 22

⁴⁰¹ ERACLE, *Thangka de l'Himalaya*, Priuli & Verlucca, Editori, Italie, 1993, p. 8

⁴⁰² *idem*, p. 7

⁴⁰³ SECKEL, *L'art du bouddhisme, devenir, migration et transformation*, Albin Michel, Paris, 1964, p. 139 -140

⁴⁰⁴ *idem*, p. 140

n'avoir besoin de rien et est totalement détaché de ce qui se passe en dehors de lui-même. Aussi ses yeux à demi fermés ne signifient pas qu'il se trouve dans un état d'assoupissement mais d'Eveil. Il est en méditation et jouit d'un total détachement par rapport au monde extérieur.

Mais nous ne pouvons saisir l'attitude du Bouddha face au monde que si nous comprenons comment celui-ci le perçoit. C'est ce que nous allons aborder maintenant.

Le Bouddha a insisté sur l'inutilité des attaches mentales, car toute chose perçue, (donc aussi toute image), n'est pour lui qu'une source d'illusion et de souffrances inutiles.

Le Bouddha postule que la nature originelle de l'homme est pure⁴⁰⁵. L'individu commence son existence dans un monde où tout est indifférencié, où tout est un et existe sous forme d'une qualité spacieuse, d'un espace ouvert vide qui n'appartient à personne⁴⁰⁶. Cet état de vide premier⁴⁰⁷ est appelé la « Claire Lumière Primordiale »⁴⁰⁸.

Puis l'esprit commence à percevoir quelque chose et réalise soudain que cette chose existe à l'extérieur de lui. Il se met à faire la distinction entre un « Moi » et un monde extérieur au « Moi ». Ayant conscience de cela, il commence à croire que le « Moi » existe indépendamment du monde et que le monde existe indépendamment du « Moi ». C'est la première illusion, car en effet, le « Moi » n'existe que dans la conscience de celui qui le perçoit. De plus, le « Moi » n'existe que par opposition au monde extérieur⁴⁰⁹. Aussi l'illusion seconde qui en résulte est de croire que le monde extérieur existe, indépendamment du « Moi », de la conscience qui l'a pris pour vrai. En effet si le « Moi » n'existe que par rapport au monde extérieur, celui-ci n'existe que par opposition au « Moi ». Par conséquent, l'un comme l'autre ne sont qu'une pure création de l'esprit. Or ce dont l'esprit prend conscience, ce n'est pas de l'existence d'un monde extérieur et d'un « Moi », mais de ses propres perceptions. L'esprit crée lui-même cette première dualité et finit par croire que le « Moi » et le monde extérieur existent vraiment⁴¹⁰.

Ensuite, croyant en l'existence d'un monde qu'il a lui-même créé, l'esprit se met à interagir avec lui comme s'il était réel. Il focalise son attention sur ce qu'il perçoit comme quelque chose de solide et cela éveille en lui de multiples sensations⁴¹¹. L'esprit

⁴⁰⁵ ERACLE, *Thanka de l'Himalaya*, Priuli & Verlucca, Editori, Italie, 1993, p. 113

⁴⁰⁶ S. BERSCHOLZ & S. CHÖDZIN KOHN, *Pour comprendre le bouddhisme*, Pocket, Paris, 1999, p. 115

⁴⁰⁷ ERACLE, *Thanka de l'Himalaya*, Priuli & Verlucca, Editori, Italie, 1993, p. 48

⁴⁰⁸ *idem*, p. 48

⁴⁰⁹ S. BERSCHOLZ & S. CHÖDZIN KOHN, *Pour comprendre le bouddhisme*, Pocket, Paris, 1999, p. 114

⁴¹⁰ *idem*, p. 116

⁴¹¹ *ibid*, p. 116-117

s'empêtré alors en établissant une série de distinctions entre les différentes sensations qu'il éprouve. De ce fait, le monde indifférencié initial devient pour lui de plus en plus complexe. L'esprit s'enferme alors dans une illusion toujours plus grande et au lieu de voir ce qui est réellement, il interagit uniquement avec ses propres projections, croyant que le monde qu'il perçoit a toujours existé⁴¹². Il désire une chose, rejette une autre et s'emprisonne dans une foule de préoccupations qui lui font perdre le sens de la réalité. La « Claire Lumière Primordiale », l'unité première, a maintenant disparu, et à mesure que l'esprit s'attache à ses propres perceptions et les prend pour la réalité, il devient de plus en plus ignorant de la réalité⁴¹³. Il se remplit de « Nescience »⁴¹⁴, qui est « une fausse manière de saisir tous les phénomènes de l'existence »⁴¹⁵.

La « Nescience », cette fausse connaissance à l'intérieur d'un monde illusoire, permet alors la naissance de l'attraction, de la répulsion et de l'illusion. Ces trois tendances de l'esprit sont les Formations Mentales.

Dès lors conditionné par ses Formations Mentales, (ses propres actes de volonté, ses passions et sentiments), l'esprit soutient l'existence du monde, du « Moi » et de tout ce qui existe à ses yeux. Car à mesure que l'esprit s'emprisonne en s'attachant à ce qu'il croit connaître, il s'illusionne de plus en plus dans le monde toujours plus complexe qu'il crée de toute pièce. Sa confusion intérieure devient alors de plus en plus grande à mesure qu'il s'attache à ce monde dont il prend conscience, qu'il prend pour le réel.

Nous pouvons remarquer que dans la pensée bouddhiste, c'est l'esprit humain qui attribue une existence et une solidité au monde dans lequel il se trouve, de sorte que le monde n'a pas une réalité objective mais subjective⁴¹⁶. Il s'agit d'une hallucination à laquelle l'esprit donne un sens⁴¹⁷.

Il crée les Six Mondes :

Il crée le monde des hommes et, insatisfait de ce monde, il aspire à un monde meilleur et crée alors le monde des dieux. Puis voulant garder pour lui coûte que coûte le bonheur que produit son hallucination, il crée le monde des dieux jaloux. Ensuite, persistant dans ses désirs inassouvis, il finit par préférer la bêtise et crée le monde animal. Désespérément insatisfait, il crée alors le monde des fantômes affamés, puis pour finir le monde infernal⁴¹⁸.

⁴¹² *ibid*, p. 118

⁴¹³ *ibid*, p. 118

⁴¹⁴ ERACLE, *Thanka de l'Himalaya*, Priuli & Verlucca, Editori, Italie, 1993, p. 48

⁴¹⁵ *idem*, p. 37

⁴¹⁶ BURKARDT, *Principes et méthodes de l'art sacré*, Dervy, Paris, 1995, p. 169

⁴¹⁷ S. BERSCHOLZ & S. CHÖDZIN KOHN, *Pour comprendre le bouddhisme*, Pocket, Paris, 1999, p. 125

⁴¹⁸ *idem*, p. 124-126

Tout ce que l'homme crée par sa propre imagination est caractérisé par trois aspects :

- l'aspect éphémère, changeant.
- L'aspect insatisfaisant ou douloureux.
- L'aspect impersonnel, l'absence de substance⁴¹⁹.

De ce fait, si le monde objectif n'existe pas, il ne peut y avoir de Dieu Créateur. Par conséquent, le fait attribuer une réalité objective à l'idée de Dieu ou de divinités est une erreur, car rien n'existe en dehors des formations mentales de l'homme.

Pour se libérer de ses illusions et des souffrances occasionnées par le contact avec le monde, il faut donc que l'individu prenne conscience de son état et qu'il se détache de ses illusions afin de retrouver l'état initial, la « Claire Lumière Primordiale » où tout était indifférencié et non entaché par la dualité. Son esprit doit prendre conscience à nouveau de la réalité et l'accepter telle qu'elle est sans chercher à la modifier. Il ne doit plus réagir aux sollicitations du monde, mais les dominer en devenant impassible.

Pour le bouddhiste, parvenir à l'Eveil consiste à être conscient de ce qui est et à être libéré de toutes ses illusions. Il ne s'agit pas pour lui d'accéder à un état de connaissance supérieur, mais de n'avoir plus aucune attache et de vivre dans un tout indifférencié.

La conception bouddhiste implique que l'homme est la propre cause du monde dans lequel il se trouve. Par conséquent, lorsqu'il se met à désirer quelque chose, il crée la chose mentalement ou permet à la souffrance qui est due à son absence d'exister.

Pour enrayer ce cycle infernal des désirs et des souffrances, l'homme doit prendre conscience de son état, sans quoi son esprit créera toujours de nouveaux mondes pour assouvir sa soif d'exister et de jouir. L'homme enchaîné par ses passions et ses illusions ne peut que se réincarner perpétuellement et par conséquent continuer à souffrir. C'est pourquoi la réincarnation résulte des esprits imparfaits qui engendrent des mondes par leur soif d'exister et de jouir,⁴²⁰ alors que les esprits libérés de leurs illusions ne se réincarnent plus. Ils atteignent le Nirvana.

Un autre grand axe de la pensée bouddhiste est l'idée que le monde solide et fixe n'existe pas, que tout ce que perçoivent nos sens est destiné à changer, à se transformer perpétuellement. Ce que nous percevons ne peut pas être un repère fixe, car c'est le monde que nous nous sommes créé et que nous avons pris pour vrai. De même, ce qui fait notre identité est totalement illusoire, car l'idée d'un moi fixe et autour duquel la pensée s'élabore est absurde.

⁴¹⁹ *ibid*, p. 128

⁴²⁰ *ibid*, p. 189

Il est donc vain de croire qu'il existe quelque chose de stable dans le monde, ou d'imaginer qu'un objet possède une réalité concrète, car il n'est que ce que nos sens perçoivent, c'est-à-dire une pure création de notre mental.

Tout ce que nous avons vu nous permet de comprendre maintenant pourquoi le Bouddha est représenté avec les paupières à demi-fermées. Il montre ainsi clairement son détachement, non seulement par rapport au monde visible, mais aussi par rapport à l'enchaînement des formations mentales qui pourraient obscurcir la limpidité de sa conscience. Son attitude méditative ne consiste pas à réfléchir sur le sens des choses, mais à laisser son esprit vide de toute pensée et de toute sensation. L'inaction qui caractérise la position du Bouddha montre qu'il ne tend vers rien, qu'il ne désire rien et par conséquent qu'il ne souffre d'aucun manque. Il a atteint la parfaite réalisation, l'état spirituel le plus élevé. Si comme nous l'avons vu, les dernières paroles du Bouddha ont été «atteignez la perfection par l'effort ⁴²¹», il ne s'agit bien entendu pas d'un effort physique ou intellectuel, mais d'un abandon progressif de tout ce qui entrave le retour à la « Claire Lumière Primordiale » où tout est un, où tout est vide.

Dans le récit de la vie de Bouddha écrit par Sherab Chödzin Kohn, le Bouddha dit ceci :

« O moines, tout brûle. Les yeux brûlent, le nez brûle, la langue brûle, le corps brûle, l'esprit brûle. La conscience de toutes ces choses brûle. Les formes visibles, les sons, les odeurs, les goûts, les choses tangibles et les objets mentaux brûlent. Le contact des sens et le contact de l'esprit brûlent, les sensations plaisantes ou déplaisantes ou indifférentes qui naissent du contact des sens ou de la pensée, tout brûle. Tout brûle du feu de la passion, du feu de la violence et du feu de l'illusion. C'est la brûlure de la naissance, du vieillissement et de la mort ; c'est la brûlure du chagrin et du désespoir, de la souffrance et de la peine.

Comprenant cela, ô moines, le disciple renonce à la passion envers tout ce qui consume, envers les sens et l'esprit, envers les objets qui voient et le contact qui établit, envers les sentiments qui en naissent. Renonçant à la passion, le noble disciple perd la passion; son cœur en est libéré et avec cela surgit la conscience de la libération. Ainsi la vie sainte a été accomplie : ce qui devait être fait a été fait et il n'y a plus rien qui puisse advenir. ⁴²²»

⁴²¹ *ibid*, p. 74

⁴²² *ibid*, p.45-46

6.7 La Roue de la Vie

Le « thanka » que nous allons étudier se nomme la « Roue de la Vie ». Il s'agit d'une image servant de support de méditation pour les moines dans les monastères tibétains. Nous allons passer en revue les différents symboles de cette image qui résume et synthétise de façon très explicite les principes fondamentaux du bouddhisme que nous avons abordé dans le chapitre précédent.

Le fond représente un ciel, symbole de la vacuité universelle⁴²³, car tout est vide. La surface verte en bas de la toile symbolise la terre⁴²⁴, soit l'aspect solide des choses, ce dont nous tentons de nous extraire.

Premièrement nous voyons un cercle mordu par un monstre. Ce cercle représente la « Roue du de la Vie », le « Samsara », constitué des Six Mondes, ainsi que l'enchaînement perpétuel des différents stades d'existence: naissance, croissance, vieillesse et mort, réincarnation dans un autre monde.

Le monstre qui tient la roue est Anityata, un génie symbolisant l'Impermanence. En s'apprêtant à dévorer la roue, il montre que même le samsara, le cycle perpétuel des renaissances, est voué à disparaître, car tout est voué à l'Impermanence⁴²⁵. Tout ce qui existe n'est qu'une succession de morts et de renaissances infinies⁴²⁶.

La Roue du Samsara tourne autour d'un axe central sur lequel figurent trois animaux : le serpent, le coq et le porc ou le sanglier. Ces trois animaux désignent ce qui permet à la Roue de tourner perpétuellement, soit les Formations Mentales qui prennent corps lorsque l'esprit ayant perdu la "Claire Lumière Primordiale" s'est obscurci par la Nescience, c'est-à-dire par « une fausse manière de saisir les phénomènes de l'existence »⁴²⁷. Le coq symbolise la convoitise, le porc l'illusion, et le serpent la haine⁴²⁸. L'attachement, la répulsion et l'illusion sont donc considérés comme les moteurs permettant aux différents mondes d'exister.

Lorsque l'homme opère des distinctions entre les choses, entre le « moi » et ce qui n'est pas « moi », par exemple, il s'attache à sa connaissance et sa connaissance devient pour lui non seulement une source d'illusion, mais aussi une source de souffrance.

⁴²³ ERACLE, *Guide de l'exposition THANKA DE L'HIMALAYA*, Musée d'ethnographie, Genève, 1993, p. 16

⁴²⁴ *idem*, p. 16

⁴²⁵ *idem*, p. 36

⁴²⁶ ERACLE, *Thanka de l'Himalaya*, Priuli & Verluccha, Editori, Italie, 1993, p. 48

⁴²⁷ *idem*, p. 48

⁴²⁸ *ibid*, p. 48

Nous pouvons constater que pour le bouddhisme, l'existence du monde ne provient pas d'un Créateur bienveillant, mais elle est due aux Formations Mentales: la convoitise, la haine et l'illusion. L'individu crée lui-même le monde dans lequel il vit par ses propres penchants. Et à mesure que l'esprit saisit mentalement ce qu'il perçoit, la chose existe pour lui.

Dès lors, pour s'extraire du monde rempli de souffrance dans lequel il s'est lui-même emprisonné, l'individu doit prendre conscience de ses illusions et faire disparaître de son esprit la convoitise, l'attachement et le rejet.

Autour du noyau central, nous voyons deux zones distinctes. L'une est noire et l'autre blanche. La première montre trois hommes attachés les uns aux autres. Ceux-ci, enchaînés par leurs passions, descendent dans des mondes inférieurs. Ils représentent les êtres qui, en se réincarnant, vont atteindre des mondes défavorables par rapport à leur état précédent. Les quatre hommes représentés sur un fond blanc représentent ceux qui en se réincarnant atteignent des mondes supérieurs⁴²⁹.

A l'intérieur de la roue du samsara se trouvent les Six Mondes. Il y a deux destinées favorables et quatre défavorables. L'homme qui se réincarne accède à un état supérieur ou inférieur selon les mérites qu'il a acquis dans ses vies antérieures. Celui qui fait le mal descend dans des mondes inférieurs et celui qui fait le bien s'assure une meilleure renaissance. Il y a six destinées possibles:

- le monde des dieux ou des Deva: un monde de joies
- Le monde des humains, fait de bonheurs et de malheurs.
- Le monde des Asura, où règne la jalousie qui pousse à la violence.
- Le monde des esprits affamés, dont l'avidité les empêche de jouir car ils ne sont jamais satisfaits.
- Le monde animal qui est le résultat de la stupidité.
- L'enfer.

Comme tout est Impermanent, ces mondes n'ont pas d'existence définitive et le processus qui permet leur existence est représenté par une série de symboles situés sur la partie extérieure du cercle. L'alignement de ces petites images symbolise les processus mentaux par lequel l'esprit fait naître la réalité du monde dans lequel il va se trouver.

Il y a douze causes interdépendantes qui permettent à la Roue de la Vie de tourner sans cesse :

- L'homme aveugle symbolise la Nescience.
- Le potier formant des vases symbolise les Formations Mentales.

⁴²⁹ *ibid*, p. 49

- L'extrême agilité de notre esprit est représenté par des singes sur des arbres qui sautent de branche en branche. Il s'agit d'une représentation symbolique de la Conscience. (Sur d'autres thanka, la Conscience est désignée par une rivière agitée).
- Le bateau dans lequel se trouvent deux hommes symbolise le « Non-et-Forme », composé des cinq Agrégats : - l'Agrégat de la Forme, constitué par les cinq sens, l'Agrégat des Sensations, l'Agrégat des Perceptions, l'Agrégat des Formations mentales, l'Agrégat de la Conscience.
- La maison vide représente les Six Domaines : vue, ouïe, odorat, goût, toucher, mental.
- Le médecin prenant le pouls de son patient symbolise le Contact.
- La Sensation produite par le Contact est symbolisée par un homme qui reçoit une flèche dans l'œil. (Il est aussi parfois représenté par un homme faisant la cour à une femme).
- La Sensation produit le désir, la Soif, qui est représentée par un homme à qui on apporte un bol d'eau, ou des animaux et des hommes qui se penchent pour boire.
- L'arbre fruitier vers lequel un homme tend la main symbolise l'Appropriation.
- Le couple en union symbolise l'Existence, car une chose existe aux yeux de celui qui se l'est appropriée.
- La femme enceinte symbolise la Naissance.
- Le cortège funèbre symbolise la Vieillesse-et-Mort, car tout ce qui naît est voué à disparaître.

Nous pouvons constater que le peintre n'a pas représenté les symboles dans une suite de causes logique. Il les a mis dans le désordre pour montrer que cette suite d'enchaînement est rompue⁴³⁰. Et si la Roue ne peut plus tourner, c'est que le Nirvana est atteint.

Le Bouddha est sorti de ce cycle perpétuel des réincarnations. C'est pourquoi il est représenté en dehors de la Roue de la Vie, en haut à droite. Il montre du doigt la lune, symbole de la Délivrance et du Nirvâna⁴³¹. Par ce signe, le Bouddha n'invite pas seulement le méditant à faire des efforts pour s'assurer une destinée dans un monde meilleur, mais à couper totalement les liens qu'exerce le cycle des renaissances.

Le Bouddha est aussi représenté dans chaque monde. Nous voyons qu'il revêt des apparences diverses. Cela est dû au fait qu'il se manifeste sous différentes formes et n'est conditionné par aucune. Les six Bouddhas sont des manifestations d'Avalokiteçvara, le Boddhisattva de la Grande Compassion, montrant le chemin de la Délivrance à tous les

⁴³⁰ ERACLE, *Guide de l'exposition THANKA DE L'HIMALAYA*, Musée d'ethnographie, Genève, 1993, p. 36

⁴³¹ ERACLE, *Thanka de l'Himalaya*, Priuli & Verluccha, Editori, Italie, 1993, p. 48

êtres emprisonnés dans les liens du Samsara. Avalokiteçvara est un reflet de l'essence du Bouddha au sein du Samsara⁴³².

6.8 Le mandala

Le mandala est utilisé autant dans le bouddhisme que dans l'hindouisme. Il s'agit un outil de méditation par lequel le fidèle visualise son propre mental. Etant donné que l'homme ne peut trouver le Bouddha qu'en lui-même, il ne peut aussi trouver le nirvana qu'en lui-même.

Nous voyons au centre du mandala un Lotus épanoui, symbole de la nature de Bouddha que tout être porte en lui-même sous une forme latente.⁴³³

Celui qui médite en s'aidant du mandala fait un cheminement de la périphérie de l'image pour arriver au centre où se trouve généralement une représentation de divinité. Le but est de focaliser son attention et de rassembler son énergie étape par étape pour atteindre le centre, le lieu de la vacuité et par la même occasion le lieu du divin. Car chacun est son propre dieu.

6.9 Le paysage zen

En Chine, le bouddhisme Chan, plus communément appelé bouddhisme Zen, s'est développé au 5^e siècle⁴³⁴ et a permis la naissance d'un art libéré des conventions et du hiératisme de l'art traditionnel⁴³⁵. Cette philosophie retourne en quelque sorte au bouddhisme primitif en faisant valoir l'accession au Nirvana par l'effort individuel et insiste sur le fait qu'il faut fuir toute dualité⁴³⁶. Les paysages peints à l'encre de chine ne montrent pas de séparation entre le ciel et la terre. Les rochers ainsi que tout le relief sont aussi légers et évanescents que l'air et la brume. Et si le peintre montre un paysage, il montre aussi des taches d'encre ; l'un n'est pas distinct de l'autre et de ce fait toute dualité est inexistante.

⁴³² *idem*, p. 72

⁴³³ ERACLE, *Thangka de l'Himalaya*, Priuli & Verluccha, Editori, Italie, 1993, p.119

⁴³⁴ SECKEL, *L'art du bouddhisme, devenir, migration, transformation*, Albin Michel, Paris, 1964, p. 66

⁴³⁵ *idem*, p. 193

⁴³⁶ BERSCHOLZ & S. CHÖDZIN KOHN, *Pour comprendre le bouddhisme*, Pocket, 1999, p. 299

7. Conclusion

7.1 L'image religieuse

Les croyances et les pratiques religieuses ont différé d'une société à une autre, et d'une époque à une autre; néanmoins nous pouvons remarquer certaines constantes dans toutes les religions :

- Elles offrent une explication quant à l'origine du monde.
- Elles montrent à l'homme sa raison d'être, définissent sa condition et donnent des réponses sur sa destinée.
- Les mystères du monde sont souvent expliqués par le moyen de mythes ou de paraboles.

Si les explications données ne sont pas toujours rationnelles, elles fournissent néanmoins des repères utiles pour diriger l'expérience individuelle et collective de chacun. Les récits soutenus par des images évocatrices ainsi que par des règles et des traditions sont la plupart du temps attribués à des révélations divines. Les croyances dominantes dans une société sont peu à peu codifiées et ritualisées, et laissent apparaître tout un répertoire d'images et de pratiques religieuses et cérémonielles. Les images qui servent à représenter un dieu, un esprit, ou à illustrer un récit sacré sont chargées d'une signification symbolique et revêtent un caractère sacré aux yeux des hommes qui ont adopté la religion en question. Elles deviennent un support pour les rites magiques ou incantatoires. Les lieux sacrés, chargés de représentations et de symboles, dégagent une atmosphère particulière, sont consacrés au culte des puissances surnaturelles ou même deviennent la résidence des dieux au milieu des hommes. Il s'agit en tout cas du lieu où les hommes s'approchent du monde spirituel. En soutenant leurs croyances par des images évocatrices, les adhérents ont donné un caractère tangible aux mystères qui les entourent. Ces représentations symboliques fournissent à l'homme un système de repères visuels qui dirigent son expérience individuelle et collective. En l'incitant à adopter certains comportements, les images religieuses influencent son regard sur le monde.

7.2 Le visage des dieux

Comme nous l'avons vu, dans certaines cultures, le divin est dans chaque chose et chaque être et il y a souvent plusieurs dieux. Dans le bouddhisme, le divin est le principe de vie ou le centre de la Roue qui perpétue le cycle des réincarnations. Dans le chapitre suivant nous verrons encore que dans le Judaïsme, le divin est Éternel, Tout-Puissant et Dieu Unique et que dans l'Islam il n'y en a qu'un, inaccessible, auquel

l'homme doit se soumettre. ("Islam" signifie d'ailleurs "soumission"). Dans les religions monothéistes, le divin est considéré comme distinct de tout ce qu'Il appelle à l'existence. D'ailleurs Il est appelé "Saint ", et le mot "saint" signifie "séparé", "coupé" ou "autre". Dans le christianisme, Dieu est une trinité aimante. Pour certains il est inaccessible, pour d'autres il s'est révélé, et pour d'autres encore il n'existe pas.

La multiplicité des points de vues au sujet du divin nous oblige à considérer nos schémas mentaux et nos représentations comme une alternative parmi d'autres.

Nous prenons généralement pour vrai et absolument certain le point de vue que nous avons adopté en oubliant parfois qu'il s'agit de notre façon de voir la réalité et non de la réalité elle-même. Pour illustrer mon propos je citerai une parabole bouddhiste bien connue: celle des 5 aveugles et l'éléphant.

"Le premier touche la défense et la prend pour une carotte géante; le second touche une oreille et croit qu'il s'agit d'un éventail; le troisième touche la patte et pense avoir affaire à un mortier; le quatrième touche la trompe et déclare que c'est un pilon tandis que le dernier, touchant la queue, affirme que c'est une corde⁴³⁷". Qui a raison? Les cinq aveugles ont rencontrés l'éléphant et pourtant aucune description ne coïncide. De même, nous devons considérer le divin, Dieu ou les dieux, comme plus grands que nous et comme différents de toutes les images que nous nous en faisons. Nous sommes souvent tentés d'en rester aux images que nous nous faisons du divin au détriment de la réalité elle-même. Il est souvent plus facile de s'attacher à une image tangible du divin qu'au divin lui-même, qui lui est imperceptible.

Et si le monde des apparences est loin d'être un repère fiable pour voir le divin, combien moins le sont les images faites par la main humaine! C'est pourquoi, en voyant le monde visible changeant et douteux, certains fondent leur compréhension du cosmos à partir d'un Dieu unique et immuable. D'autres le considèrent comme une pure illusion, ou, se basant sur leur expérience empirique, refusent d'en tirer des conclusions définitives. Notre condition d'hommes ne nous permet pas de connaître la nature du divin, de Dieu ou des dieux en dehors d'une révélation particulière du divin à l'homme. Nous ne connaissons la réalité que de la façon dont nous la percevons et qui nous est propre. Et il se trouve en nous-mêmes un schéma subjectif préétabli qui structure et agence toutes les informations qui nous parviennent. C'est pourquoi, lorsque nous tentons d'y voir clair dans tout cela, il se peut que les témoignages d'autres hommes nous donnent parfois l'impression qu'ils vivent dans un autre monde.

Les témoignages et expériences divergent, cependant cela ne change rien à la réalité elle-même. Si certaines explications ou représentations du monde ont été prouvées inadéquates par rapport à la réalité, d'autres demeurent à la fois impossibles à réfuter et impossibles à concilier. Cette situation peu confortable pour nous autres

⁴³⁷ MALHERBE, *Les religions de l'humanité*, CRITERION, Paris, 1990, p. 414

occidentaux, soucieux d'objectivité, nous oblige à re-questionner les fondements sur lesquels nous élaborons notre système de pensée et notre conception du monde.

En nous efforçant de comprendre les différentes façons qu'ont les hommes de percevoir le monde et de se représenter le divin, nous découvrons que modifier son point de vue personnel peut être une expérience très déstabilisante. Notre façon d'approcher et d'interpréter la réalité peut être profondément modifiée par la découverte ou la disparition de repères conceptuels ou idéologiques. Il verra son point de vue antérieur frappé d'irréalité et son monde quotidien semblera s'effondrer sans que rien ne le retienne. Pour s'en sortir, il lui faudra réussir à dissocier la réalité en soi d'avec sa façon antérieure de la percevoir. Ainsi une modification dans son système de pensée peut soit détruire l'individu, soit l'épanouir davantage.

Il est difficile d'imaginer le changement radical que peut occasionner pour l'individu la prise de conscience d'une réalité qu'il n'avait jamais perçue auparavant. Cela peut affecter sa personnalité jusqu'à lui faire perdre l'image qu'il s'était faite de lui-même. Il retrouvera son identité modifiée et devra s'habituer à ce changement. Et si le point de vue d'un homme change, c'est le monde entier qui paraît changer pour lui et il lui faut retrouver ses repères et redécouvrir le monde sous un nouveau jour. Ce à quoi il s'était identifié auparavant lui semblera changé ou disparu, et il aura parfois de la peine à savoir à quoi se rattacher. Dans ces moments-là, soit il essaiera de retrouver les images antérieures qu'il avait des choses, soit il affrontera la réalité et s'efforcera de s'habituer à ce qu'il perçoit. Il sera alors comme dans une nouvelle réalité. A ce sujet, les bouddhistes évoquent la possibilité d'un "Eveil" et les chrétiens parlent d'une "Nouvelle Naissance". Ces appellations désignent un changement radical qui provient d'un nouvel état de conscience.

Pour ma part je peux témoigner du bouleversement intérieur qu'a occasionné pour moi la prise de conscience de la présence non pas intellectuelle, mais réelle de l'"Autre". En parlant tout à coup au fond de mon être, en répondant à mes prières, et en étant capable de modifier et d'influencer le cours des événements, "Celui qui est" m'ouvrait les yeux sur sa réalité. Je sortais de mon aveuglement et les forteresses que constituaient mes raisonnements étaient brisées. Je me retrouvais alors sans défense devant un Dieu réel qui sait tout de moi et qui est présent partout dans ma vie quotidienne. Passer de l'état de "croyant en Dieu" à l'état de "conscient que Dieu est" a été pour moi extrêmement troublant et déstabilisant.

Ainsi un changement dans la conscience du monde ou la modification d'un point de vue personnel peut totalement transformer un homme.

A ce sujet nous pouvons faire une analogie avec les lunettes. Imaginons que chacun de nous regarde le monde ainsi que le divin à travers des lunettes. Certains portent des lunettes de soleil rouges, jaunes ou bleues, d'autres des lunettes déformantes, ou des lunettes corrigeant une forte myopie qu'ils n'ont pas. D'autres

encore ont des lunettes pour hypermétrope, pour astygmate, etc..., et certains même des lunettes noires. Quelques hommes sont aveugles de naissance, et d'autres daltoniens. Ces lunettes sont appliquées de façon arbitraire sur les hommes dès leur naissance et personne n'est conscient de les porter. De cette façon personne ne voit le monde de la même façon. Lorsque deux personnes portant les mêmes lunettes colorées se rencontrent, elles peuvent s'accorder sur la couleur des choses; mais en ce qui concerne leur définition, l'un sera peut-être myope alors que l'autre sera hypermétrope. Si un myope converse avec un hypermétrope, ils ne pourront pas toujours s'entendre car là où l'un verra flou, l'autre verra net. Et si un aveugle converse avec un homme portant des lunettes colorées, les deux pourront s'entendre sur de nombreux points, mais l'un verra les limites de l'autre. Et celui qui voit ne saura pas que la couleur qui provient des objets est déformée par ses lunettes.

Les lunettes peuvent symboliser la culture dans laquelle nous vivons. Celle-ci peut former et déformer notre façon de voir la réalité. Par cet exemple, nous constatons que si tous les hommes vivent dans un même monde, cela n'implique pas forcément que tous le voient de la même façon. Les différences de points de vues sont nombreuses et cela peut parfois donner naissance à des tensions et à des conflits.

Nous savons aussi que le regard que nous portons sur le monde et sur le divin ne dépend pas uniquement de la culture dans laquelle nous nous trouvons. La réalité qui nous est commune à tous nous permet de vivre des expériences semblables et par la même occasion de communiquer entre nous et de créer notre culture. Il est donc normal que beaucoup d'hommes s'entendent et que beaucoup de témoignages concordent en ce qui concerne l'expérience du divin. Nous pouvons observer des ressemblances dans toutes les religions. Et les images qui représentent le divin offrent souvent aussi des similarités. Certaines formulations du divin et certains stéréotypes culturels fixent et figent l'image du divin de sorte que les différents points de vues ne peuvent se rejoindre. Mais à ce sujet, il serait préférable ne pas rejeter en bloc toutes les conceptions du divin qui nous sont étrangères car elles peuvent nous permettre de prendre conscience du type de "lunettes" que nous avons devant les yeux. En écoutant ceux qui voient le monde à travers d'autres "lunettes" nous pouvons prendre conscience de certaines réalités que nous n'avons pas encore perçues. Et tel a été le but qui m'a poussé à la rédaction de cet exposé.