Religions de l'Inde : védisme et hindhouisme classique

Histoire des conceptions de l'image religieuse dans l'Inde ancienne

Gérard Colas

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/790>

DOI : 10.4000/asr.790

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2010

Pagination : 79-85

ISBN : 978-2-909036-37-3

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Gérard Colas, « Histoire des conceptions de l'image religieuse dans l'Inde ancienne », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 117 | 2010, mis en ligne le 07 janvier 2011, consulté le 08 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/790> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.790>

Histoire des conceptions de l'image religieuse dans l'Inde ancienne

Ce séminaire part d'un constat : jusqu'au ^{xii}^e siècle environ, les systèmes doctrinaux indiens n'accordent qu'une place minime à l'image religieuse concrète. Pourtant, dès avant l'ère chrétienne, cette dernière possède une grande importance dans les pratiques rituelles et dévotes et, à la fin du I^{er} millénaire, elle est devenue un phénomène religieux omniprésent dans la société indienne.

Il semblait donc utile de tenter de dégager différentes conceptions de l'image religieuse dans l'Inde d'avant le ^{xii}^e siècle. J'ai cherché à montrer la diversité et la différence des perspectives, faisant pour cela flèche de tout bois : mentions éparses dans des œuvres doctrinales et non doctrinales (principalement en sanskrit), inscriptions, voire témoignages archéologiques. Il ne s'agissait pas, bien sûr, d'obtenir un panorama exhaustif. Ainsi, la documentation jaine n'a été examinée qu'occasionnellement. L'on n'a recouru que rarement aux textes pouraniques et légendaires, beaucoup étant indatables, mais aussi parce que la dimension pittoresque et dévote de leurs récits empêche souvent de dégager des points de vue abstraits. Soulignons enfin que c'est l'image matérielle qui était envisagée dans ce séminaire, non l'image mentale.

Une enquête préliminaire concernait le vocabulaire de l'image religieuse matérielle. La littérature sanskrite, notamment rituelle, dispose d'un important stock de termes à cet égard. Il peut s'agir de termes génériques techniques, tels *pratimā*, *bimba*, par exemple. D'autres termes, par exemple *kautuka*, désignent les images en tant qu'elles sont employées dans des cérémonies ou rites particuliers. *Liṅga* est caractéristique du śivaïsme. Certains termes, comme *mūrti*, *rūpa*, *deva*, ne désignent qu'occasionnellement des images matérielles. *Arcāvatāra* (« descente [divine] en une image ») ne semble pas apparaître dans la littérature avant le ^{xii}^e siècle. La notion *pāñcarātra* de *vyūha* désigne non une image matérielle, mais un groupe de manifestations divines.

L'archéologie de la « civilisation » préhistorique de la vallée de l'Indus a dégagé une quantité considérable d'objets iconographiques. Figurations anthropomorphes, semi-anthropomorphes et fantastiques ont alimenté des interprétations de toutes sortes et continueront de le faire tant que l'« écriture » dite de l'Indus restera indéchiffrée. La distinction de l'humain et du divin dans ces représentations reste aujourd'hui incertaine, pour autant qu'elle ait eu un sens dans cette société.

La littérature de la société védique ancienne ne valorise pas l'image religieuse matérielle, même si elle mentionne des images dans quelques circonstances rituelles limitées. Cependant, notamment dans la *Rk-saṃhitā*, noyau textuel historique du védisme, elle dépeint des divinités dotées de corps. Le langage, instrument de manifestation des divinités, pourrait avoir en fait formé la substance même de leur représentation. Plusieurs textes semblent témoigner que la période qui s'étend du IV^e au II^e siècle avant notre ère fut pour certains cercles de la société védique l'époque d'une véritable crise de conscience iconologique.

Deux témoignages majeurs, datés du II^e siècle avant notre ère, reflètent la place importante des images divines dans la politique : des monnaies d'Agathokles, roi indo-grec, dont certaines représentent des images de Vāsudeva et Balarāma, et le commentaire de Patañjali sur l'*Aṣṭādhyāyī*, qui semble montrer que cet auteur considérait l'image de culte comme une simple représentation, non comme la divinité même. L'*Arthaśāstra*, manuel de sciences politiques, qui dans sa forme actuelle pourrait remonter au IV^e siècle de notre ère, présente plusieurs exemples de l'exploitation politique des images divines, ce qui ne contredit pas nécessairement la croyance dévote en l'efficacité de telles images. Complexe, la relation entre images royales, religieuses et cendres funéraires semble avoir varié selon la période historique. Le temple kouchan de Māt, près de Mathura, forme un rare exemple ancien de sanctuaire ayant contenu des images divines et royales. Le site de Nāṇeghāt (Maharashtra) est un monument mémorial. Le *Pratimānātaka* de Bhāsa (dont on a proposé des dates allant du I^{er} au IX^e siècle) décrit l'entrée de Bharata dans un hall d'images royales, au service duquel est attaché un *devakulika*, « personne attachée au *devakula* ». Dans ce passage, à une ambiguïté initiale entre images divines et royales succède une reconnaissance de leur différence, peut-être due à la différence entre deux styles de représentation : représentation iconographie canonique pour les premières, individualisée et réaliste pour les autres.

Le culte d'images de personnes spirituellement libérées, telles que le Bouddha ou les tīrthaṅkara, est un paradoxe : ayant disparu de tout niveau de manifestation, ces personnes n'ont en principe plus aucune existence, même si le fidèle se remémore leurs figures inspiratrices. Ce séminaire ne pouvait éviter la question exemplaire de la représentation du Bouddha, sans prétendre certes faire la synthèse des nombreuses études qu'elle a suscitées. La plus ancienne iconographie bouddhique sculptée en pierre à notre disposition aujourd'hui (III^e-II^e siècle av. n. è.) ne représente pas le Bouddha, mais l'absence même du maître, par exemple sous la forme d'un trône vide. L'on a conjecturé qu'il pouvait exister à même époque des représentations du Bouddha, mais aucune documentation ne permet de soutenir cette conjecture. Le culte du Bouddha ou de ses incarnations antérieures (*bodhisattva*) était pratiqué au III^e siècle avant notre ère. Les plus anciens *stūpa* documentés aujourd'hui contenaient des reliques (skt. *dhātu*, *śarīra*) et des sculptures, mais sans représentation du Bouddha, ce qui tend à renforcer l'hypothèse de l'antériorité du culte des reliques par rapport à celui de l'image du Bouddha. Les reliques bouddhiques (à l'origine en tout cas) étaient

recueillies à partir de cadavres qui avaient été au préalable incinérés. Ce fait fragilise la conjecture qui tente de lier le culte des reliques bouddhiques à la vénération des tombes de renonçants hindous, car ces derniers sont inhumés sans incinération préalable. Ces reliques étaient l'objet de pèlerinages et processions et destinées à être vues et touchées. Certains cercles bouddhiques n'adhérèrent pas à leur culte. Ceux qui soutenaient le bien-fondé de leur culte maintenaient que les reliques étaient imprégnées de vertus bouddhiques, voire de vie (selon l'interprétation d'une inscription).

Dans les premiers siècles de notre ère, le culte de l'image du Bouddha restait contesté dans certains milieux bouddhiques, soit pour des raisons doctrinales, soit à cause de l'éventuelle commercialisation de ce culte. La documentation sur les images-reliquaires bouddhiques est rare pour l'Inde. Le culte des Écritures bouddhiques, parfois en compétition avec celui de l'image, semble pouvoir remonter au début de notre ère. Celui des manuscrits est courant dans le jaïnisme ; des manuels hindous aussi le prescrivent, telle la *Paṇḍarāsaṃhitā* pāñcarātra.

La période des ^v^e et ^{vi}^e siècles illustre la coexistence de conceptions de l'image religieuse variées et parfois contradictoires. C'est ce qu'illustre la question de l'image en tant que personne vivante. Durant les trois premiers siècles de notre ère, les images du Bouddha présidaient des assemblées et recevaient diverses marques d'attention. Les poèmes des Ālvār, les saints tamouls vishnouites (^{vi}^e-^{ix}^e siècle), identifient l'image matérielle du dieu à son corps, doté de sens et en interaction avec le dévot. La contre-partie légale de l'image comme être vivant est son statut de propriétaire, que l'épigraphie semble attester dès le ⁱⁱ^e siècle de notre ère. L'idée en était en tout cas bien établie aux ^v^e-^{vi}^e siècles. Les reliques bouddhiques aussi, ainsi que les *stūpa*, étaient considérées comme des propriétaires légaux.

Mais la même période vit contester ces conceptions. L'auteur mīmāṃsaka Śābara (^{iv}^e ou ^v^e siècle) critique la notion de dieux ayant un corps et possédant terres et villages dans son commentaire sur *Mīmāṃsāsūtra* 9. 1. 6. Ce passage fait allusion à des représentations peintes des divinités, mais toutes les images religieuses sont sans doute comprises dans ce débat. Cependant, son but principal est de réfuter l'identification du sacrifice védique (*yāga*) à une *pūjā* (culte), non de rejeter cette dernière, activité religieuse que sanctionnait la coutume et dont Kumārila (entre 600 et 700), un autre mīmāṃsaka, commentateur de Śābara, admettra le « caractère dharmique » (*dharmatva*). Il est probable que la notion d'image comme personne légale était acceptée par les membres de différentes strates de la société indienne, consensus idéologique que rendait peut-être inévitable l'extraordinaire développement du culte dans des temples et l'accroissement des richesses de ces derniers.

Le plus ancien texte daté qui enregistre des prescriptions « iconographiques » est la *Bṛhatsaṃhitā* de Varāhamihira (^{vi}^e siècle), un manuel de divination. Plusieurs traités hindous et bouddhiques d'iconographie et de beaux-arts (*śilpaśāstra*) étaient composés avant la fin du ⁱ^{er} millénaire. Les manuels de rite de temple contiennent aussi de nombreuses prescriptions « iconographiques ». Celles-ci

s'appliquent presque exclusivement aux images que les manuels rituels qualifient d'« humaines » (*mānuṣa*), c'est-à-dire dont la fabrication et l'installation sont réglées par ces textes mêmes. Ces derniers mentionnent souvent, et en des termes voisins, quatre autres catégories d'images : « auto-manifestées » (*svayaṃvyakta*, c'est-à-dire où le dieu principal se manifeste directement), « divines » (*divya*, fondées par des divinités autres que la principale), « fondées par un rṣi » (*ārṣa*) ou « par un parfait » (*saiddha*) et « antiques » (*paurāṇa*, *paurāṇika*). L'image « antique » est certes d'origine humaine, mais, l'identité du fondateur étant oubliée, elle n'est pas soumise aux règles scripturaires. Les manuels vishnouites vaikhānasa distinguent aussi, simplement, images « humaines » et « non humaines » (*pauruṣa* et *apauruṣa*), la première catégorie étant équivalente à *mānuṣa* dans le premier classement, la seconde comprenant les quatre autres catégories du premier classement.

Légendes bouddhiques, jaïnes et hindoues et *māhātmya* locaux évoquent souvent des images miraculeuses et surnaturelles en lesquelles divinités et êtres suprêmes se manifestent. La découverte de telles images, parfois pierres informes, est associée à des circonstances surnaturelles ; l'endroit de leur existence est annoncée en rêve, etc. Le *Mayamata*, traité de beaux-arts composé entre le IX^e et le XII^e siècle, décrit le *liṅga* « auto-manifesté » comme étant dépourvu de traits canoniques et il interdit absolument d'en altérer les formes. L'*Ajitāgama*, un tantra śaiva, présente une conception analogue. D'autres objets sont considérés comme intrinsèquement sacrés, tels les galets-*liṅga* (*bāṇaliṅga*) supposés avoir été créés par Śiva ou les *śālāgrāma*, rognons lithiques qui montrent des empreintes d'ammonites, etc., considérés comme des manifestations directes de Viṣṇu. Objets « naturels » d'un point de vue moderne, ils sont surnaturels dans la perspective religieuse indienne.

Contrairement aux images surnaturelles, celles que fabriquent les artisans sont soumises à une codification « iconographique ». Celle-ci semble originellement avoir été étroitement associée à la divination en Inde. La *Bṛhatsaṃhitā*, le plus ancien texte daté à prescrire l'« iconographie » d'images religieuses (bouddhiques et jaïnes comprises), est un traité de divination. *Lakṣaṇa* (aussi *nimitta*, *liṅga*) y est un concept-clé. Il désigne les signes à interpréter pour la prédiction des événements. La *Bṛhatsaṃhitā* mentionne les images religieuses dans deux contextes. Dans le premier, les images sont le siège d'« événements non naturels » (*utpāta*), anormaux et sans cause, et qui sont inauspiceux, tels que cassures, mouvements, transpirations. Le second contexte est « iconographique » : l'image religieuse doit posséder un ensemble déterminé de *lakṣaṇa* (forme, posture, vêtements, armes, symboles, etc.) pour annoncer des résultats positifs. *Lakṣaṇa* est donc ici moins une simple caractéristique iconographique qu'un « signe » divinatoire. La *Bṛhatsaṃhitā* et les manuels divinatoires plus tardifs emploient aussi le terme *lakṣaṇa* pour la description mantique des corps humains.

La fabrication de l'image est elle-même associée à la divination. Le choix du matériaux et son extraction sont supervisés par un astrologue-devin. Les

mensurations aussi sont d'une importance capitale : les manuels artistiques et rituels plus tardifs font souvent référence à la méthode dite *ayādi*. Cette méthode permet de vérifier systématiquement les dimensions des différentes parties des images (comme celles des temples, des palanquins, etc.) : des séries numériques révèlent les effets supposés des mesures et aident à les rectifier si nécessaire afin d'attirer les bons effets et de prévenir les mauvais. Dans la perspective divinatoire ce qu'on appelle de façon réductrice « iconographie » paraît donc former un moyen d'intégrer l'image dans l'ensemble des lois naturelles de façon à ce qu'elle ne soit pas inauspicieuse. Ainsi, peut-on dire, les images qui sont « humaines » selon la classification, se conformant aux lois naturelles, sont « naturelles ».

La *pratiṣṭhā* (terme que l'on a traduit par « installation ») est souvent comprise comme étant un rite qui donne vie ou pouvoir à l'image. Si cela est sans doute vrai, en partie au moins, dans certains textes, l'on n'a aucune preuve que l'installation était à l'origine un rite. Dans les *brāhmaṇa* et les *upaniṣad* le terme *pratiṣṭhā* signifie « fait d'établir ». Il désigne parfois un processus consistant à s'établir soi-même à différents niveaux spirituels. *Pratiṣṭhā* possède une connotation politique dans la littérature sanskrite plus tardive, tel le sens d'établissement d'une dynastie. Dans les inscriptions bouddhiques des quatre premiers siècles de notre ère, *pratiṣṭhā* semble avoir désigné la mise en place matérielle des reliques (objets déjà imprégnés de vertus, voire de vie) ainsi que des images et des éléments architecturaux du *stūpa* (*vedī*, *chattra*, etc.). L'*Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā*, texte qui pourrait dater du 1^{er} siècle de notre ère, prescrit aussi l'installation d'Écritures bouddhiques. La *pratiṣṭhā* bouddhique ancienne était probablement un événement public et solennel.

Dans l'hindouisme ancien, la relation entre le patron qui finançait l'installation, l'artisan qui fabriquait l'image et les acteurs religieux ne semble pas avoir été constante jusqu'à ce que les manuels de rituel de temple standardisent l'installation vers la fin du 1^{er} millénaire. Ces manuels plaident pour la domination des prêtres de temple sur les artisans et les opérations rituelles. Mais les artisans semblent avoir possédé un rang relativement plus important dans les milieux bouddhiques et selon certains textes hindous, par exemple le *Viṣṇudharmottarapurāṇa* (Khaṇḍa III, 97, 1), diversement daté (entre le v^e et le xi^e siècle), lequel identifie l'architecte-artisan (*sthapati*) à l'un des seize *ṛtvij* de la *pratiṣṭhā*.

La *pratiṣṭhā* n'était pas exécutée seulement pour les images neuves, mais aussi pour des objets antérieurement vénérés, comme c'était le cas pour les reliques bouddhiques. La *Pauṣkarasaṃhitā*, un tantra vaiṣṇava pāñcarātra, prescrit l'installation de pierres ayant auparavant reçu un culte et qui sont marquées de symboles vaiṣṇava. Cependant le sens de *pratiṣṭhā* en vint à être principalement attaché à des images neuves. L'importante standardisation scripturaire de l'installation vers la fin du 1^{er} millénaire associa certaines notions théologiques rudimentaires à ce qui était devenu un rite codifié. Auparavant, la *pratiṣṭhā* semble s'être développée dans un constant mouvement dialectique entre des

modules, des cérémonies, des concepts théologiques, etc. qui étaient variés. La standardisation n'a pas empêché une relative diversité et l'adaptation des formes rituelles. L'ouverture des yeux de l'image illustre ce processus. Les chercheurs modernes considèrent souvent cette cérémonie comme étant un module caractéristique de la *pratiṣṭhā*. La *Ratnaguṇasaṃcayagāthā* bouddhique (antérieure au v^e siècle) y fait allusion et deux textes « védiques » comparativement tardifs, les *Baudhāyagrhyapariśiṣṭasūtra* et *Vaikhānasasmārtasūtra*, la prescrivent. Mais la *Bṛhatsaṃhitā* (vi^e siècle de notre ère) ne l'inclut pas dans l'installation. Certains manuels montrent un souci de hiérarchiser nettement, dans ce rituel, les interventions de l'artisan et du prêtre. Ils distinguent ouverture des yeux avec mantras, par l'artisan, et sans mantras, symbolique, exécutée par le prêtre ; la seconde est précédée de la purification de l'image qui vise à la nettoyer du toucher de l'artisan : exemple de remodelage du rite sous l'influence des préoccupations socio-religieuses.

Le pouvoir était inhérent aux images surnaturelles. Les images « humaines », elles, recevaient pouvoir et/ou conscience durant la *pratiṣṭhā* grâce à plusieurs modules, tels que l'ouverture des yeux, le douchage, à la fin du rite, au moyen d'eau imprégnée de pouvoir divin et, parfois, l'application sur l'image de couleur mélangée à de l'or, censée ajouter du pouvoir.

Les discussions proprement théologiques et celles qui concernent les images religieuses concrètes sont rares dans la période ancienne des écoles philosophiques hindoues. L'exemple de l'école nyāya-vaiśeṣika est significatif. La notion de dieu est absente ou secondaire dans les *Vaiśeṣika-sūtra* et les *Nyāya-sūtra*, c'est-à-dire, probablement avant la fin du iii^e siècle. Au vi^e siècle, Praśastapāda et Uddyotakara acceptent la notion d'un dieu créateur. Au xi^e siècle, Udayana apporte une perspective entièrement neuve avec son théocentrisme.

Quant à la possession d'un corps par Dieu, c'est pour la rejeter que Bhāsarvajña (*Nyāyabhūṣaṇa*) et Jayanta Bhaṭṭa (*Nyāyamañjarī*) l'évoquent au ix^e siècle. Deux siècles après, Udayana confirme cette position pour Dieu en tant qu'il est créateur omniscient de l'univers, mais il accepte que Dieu puisse revêtir des corps pour l'exécution de certaines actions spécifiques, tel l'enseignement du Veda. Ces corps occasionnels, il les nomme « corps de manifestation » (*nirmāṇakāya*), expression sans doute empruntée au bouddhisme.

Udayana discute des images de divinités à propos de l'efficacité des rites. Il rejette l'idée selon laquelle les rites transformeraient les objets rituels, images divines comprises. Mais, dans ces conditions, l'obtention de mérites par le culte de ces images semble mise en cause, la *pratiṣṭhā* ne pouvant les doter de nouvelles qualités. La réponse est double : premièrement, la transformation a lieu non dans des objets matériels, images religieuses, etc., mais dans le patron du rite ; secondement, les divinités ne pénètrent pas dans les images, mais y expriment leur conscience. Cette réponse élaborée est loin des notions théologiques rudimentaires des manuels des prêtres de temple. Mais elle montre le souci qu'un *naiyāyika* du xi^e siècle avait de légitimer l'installation et l'efficacité du culte des images religieuses.

À la différence des *mīmāṃsaka* et des *naiyāyika*, Śaṅkara (viii^e siècle) attribue des corps aux dieux, même si cela ne s'applique qu'au plan mondain (*vyāvahārika*), ultimement irréel par rapport au plan suprême (*pāramārthika*). Les dieux possèdent un corps, certes doté de caractéristiques particulières, tel le fait de ne pas connaître la faim, etc. Grâce à leur pouvoir yogique, ils peuvent même posséder plusieurs corps simultanément, afin de recevoir des offrandes en différents endroits en même temps, thèse diamétralement opposée à celle de la *mīmāṃsā*. Pour soutenir sa conception, Śaṅkara fait appel aux textes de la śruti et de de la smṛti, dont Śabara considérait les assertions sur les corps divins comme de simples « réclames » (*arthavāda*, trad. Gerschheimer). Mais Śaṅkara n'identifie pas les images à des divinités. C'est ce que montrent ses observations passagères sur les supports matériels de culte (images religieuses, *śālagrāma*, etc.), observations qui ne servent que d'illustrations dans des discussions sur d'autres sujets. La relation entre la divinité et son image illustre la surimposition (*adhyāsa*). Surimposer, c'est imposer les propriétés d'une chose sur une autre, ainsi l'idée d'une divinité sur son image. La relation entre image et divinité illustre aussi la relation de type symbolique : l'image divine est appréhendée comme un symbole (*pratīka*) et n'est identifiée à la divinité qu'elle représente que d'une façon secondaire (*gauṇa*).

Les investigations de ce séminaire n'allaient pas au-delà du xii^e siècle. Le champ culturel se modifia dès la fin du I^{er} millénaire, induisant des changements progressifs dans les systèmes spéculatifs et préparant l'émergence de nouvelles théologies et de nouvelles conceptions de l'image religieuse, iconophiles et iconophobes.