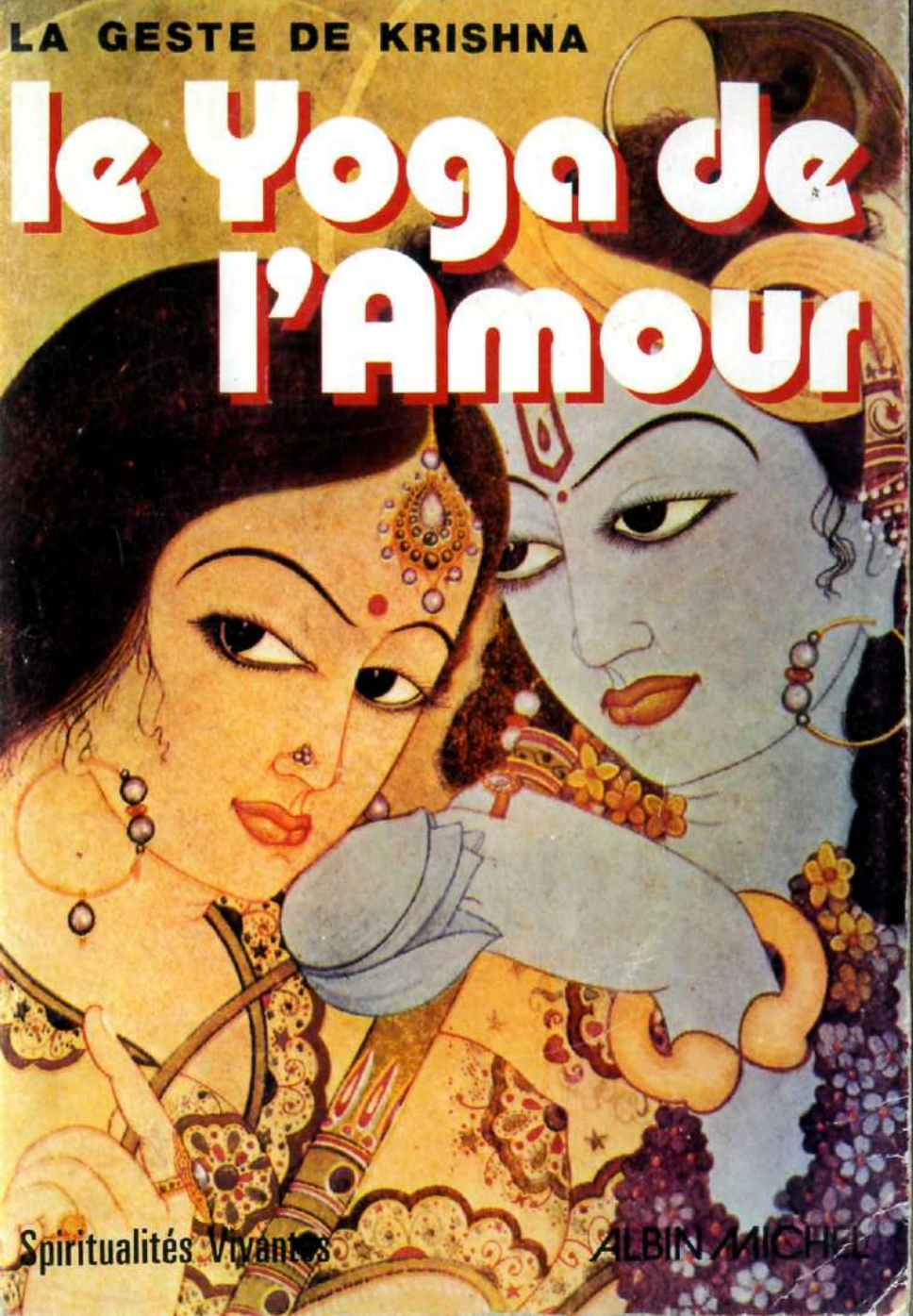


JEAN HERBERT

LA GESTE DE KRISHNA

Le Yoga de l'Amour



Spiritualités Vivantes

ALBIN MICHEL

L'éblouissante extase amoureuse des gopis, les pastourelles adoratrices de Krishna, représentent probablement le plus haut sommet auquel puisse s'élever l'amour chez un être humain.

De nos jours encore, dans l'Inde, nombre d'hommes et de femmes, que tout le monde envie, revivent en fait différents épisodes de cette bouleversante aventure amoureuse — qui est restée le principal motif de l'art hindou sous toutes ses formes.

Pour la première fois, ce livre décrit et explique dans le plus grand détail la savante technique yogique que nous offrent les Écritures sacrées hindoues pour nous permettre de parvenir à notre plein épanouissement et d'atteindre à cette béatitude suprême dans son infinie variété.

PRINCIPAUX OUVRAGES DU MÊME AUTEUR
SUR L'ORIENTALISME

- Introduction à l'Asie* (Albin Michel).
L'Objet et la méthode des études mythologiques (Derain).
Agni, Puissance-Conscience de la Volonté divine (Derain).
L'Anatomie psychologique de l'homme selon Shri Aurobindo
(Derain).
Banaras, a guide to the panch-kroshi yatra (Calcutta).
Ce que Gandhi a vraiment dit (Stock).
L'enseignement de Râmakrishna (Albin Michel).
Études et portraits (Adrien-Maisonneuve).
Ganesha (Derain).
Les grands courants spirituels dans l'Hindouisme moderne
(en préparation).
La mythologie hindoue, son message (Albin Michel).
Nârada (Derain).
Panorama du Bouddhisme en Asie au XX^e siècle (de Tartas).
Premier album de mythologie hindoue (Derain).
La psychologie et la métaphysique de Shri Aurobindo (Albin
Michel).
Valeur pratique actuelle du mythe hindou (Derain).
La Vie future dans l'Hindouisme (Adyar).
Yoga, christianisme et civilisation (Messerschmitt).
Le Yoga de Shri Aurobindo (Derain).
Bibliographie du Shintô (Brill).
Aux sources du Japon, le Shintô (Albin Michel).
Les Dieux nationaux du Japon (Albin Michel).
Dieux et sectes populaires du Japon (Albin Michel).
Les dix tableaux du domestiquage de la vache (Derain).

Éditions allemandes, Piper, Barth, Rascher.
Éditions anglaises, Oxford University Press, Allen & Unwin,
Stein & Day.
Éditions espagnoles, Aguilar, Ercilla.
Éditions japonaises, Université Kokugakuin.
Éditions italiennes, Ediciones Basilienses.

SPIRITUALITÉS VIVANTES
COLLECTIONS PUBLIÉES SOUS LA DIRECTION DE
JEAN HERBERT

Série Hindouisme

JEAN HERBERT

LA GESTE DE KRISHNA

★

LE YOGA
DE L'AMOUR

AM

ÉDITIONS ALBIN MICHEL
PARIS

PRÉFACE

Dans la hiérarchie de la mythologie hindoue, telle qu'on peut la déduire de la masse considérable des Écritures sacrées, le Dieu Krishna n'occupe en somme qu'une place secondaire. Il est l'un des dix (ou vingt-deux ou mille) aspects sous lesquels le Dieu Vishnou descendit sur terre pour rétablir l'ordre. Vishnou lui-même n'est que l'un des trois « visages » (mûrti) du Dieu personnel, Ishvara. Et Ishvara n'est à son tour que la manifestation de l'Absolu, Brahman.

Cependant, ce n'est pas l'ordre hiérarchique du Panthéon qui détermine la place qu'un Dieu tient dans le culte. Alors que le nombre des temples consacrés à Brahman ou à Ishvara est relativement faible, des Dieux hiérarchiquement très inférieurs, tels que Ganesh et Hanumân, sont adorés avec ferveur dans d'innombrables sanctuaires.

De même, Krishna suscite chez des dizaines de millions d'hindous une émotion religieuse extraordinairement intense, dont il serait fort difficile de trouver l'équivalent dans n'importe quel pays du monde. Qu'elle en soit la cause ou l'effet, cette adoration débridée s'accompagne chez les fidèles d'une certitude absolue que Krishna, leur « divinilé d'élection » (ishta devatâ), est bien supérieure à tous les autres Dieux.

Dans l'Inde, cela n'a rien d'exceptionnel. Il y est considéré comme parfaitement normal que l'adorateur voie et adore dans son ishta devatâ tous les autres Dieux, dont cet ishta serait en quelque sorte la manifestation

suprême. Swâmi Râmdâs en a donné une illustration parfaite dans ses litanies à Râma¹.

Ce qui est exceptionnel par contre, c'est que de très grands auteurs, qui ne sont pas spécialement des adorateurs de Krishna, aient vu en lui un Dieu suprême, supérieur même à l'Absolu, Brahman. Sur le plan philosophique, cela s'explique sans doute par le besoin qu'ont les sages hindous de dépasser toutes les dualités. Et si l'on admet généralement que l'Absolu, Brahman, Celui qui n'a pas de second, est au-dessus du monde des dualités, les philosophes les plus exigeants relèvent que l'Absolu s'oppose encore à la Multiplicité ou à la Manifestation et constitue ainsi l'un des éléments de la dualité ultime. Il faut donc que quelque autre entité « coiffe » cette dualité. Et c'est ce rôle de purushottama² que Shri Aurobindo par exemple attribue à Krishna. Ainsi il écrit :

« Le Purushottama... est toujours ce que Krishna désigne dans la Bhagavad-Gîtâ par son « Je » et son « Moi »... Krishna en son corps humain... et le Seigneur suprême et l'Ami de toutes les créatures ne sont que deux révélations du même Purushottama divin, ici révélé sous la forme humaine, là dans son être propre. »

Sur le plan microcosmique de l'être humain, Shri Aurobindo ajoute : « Dans l'identité silencieuse et immobile du jîva et de l'Atman... nous est donné quelque chose de plus haut encore que l'Impersonnel; là est le Moi suprême qui est l'Ishvara suprême; là l'Âme suprême et sa suprême nature; là est le Purushottama qui est par-delà le personnel et l'impersonnel et qui les concilie sur ses éternels sommets... Aux deux états..., le kshara, le mobile, le muable, la Nature..., le devenir varié de

1. Swâmi Râmdâs, *Carnet de pèlerinage* (Paris, Albin Michel, 1953), pp. 110-124.

2. Purusha-uttama, le Purusha suprême, l'Être suprême.

l'âme... la multiplicité de l'Être divin... et l'akshara, l'immobile, l'immuable,... le Moi silencieux et inactif,... l'unité de l'Être divin,... la Gîtâ... en ajoute un autre, l'uttama, le Seigneur, le Brahman suprême, le Moi suprême, qui possède ensemble l'unité immuable et la multiplicité mobile,... le Purushottama, le plus haut Purusha,... lequel concilie toutes les possibilités divines³. »

Ce choix de Krishna pour représenter le Purushottama n'est évidemment pas dicté par des considérations rationnelles, mais par des visions obtenues sur des plans de conscience supérieurs. On peut relever pourtant qu'il ne heurte pas de telles considérations. En effet, d'une part Krishna, dans les mythes se rapportant à sa jeunesse, offre la plus haute sublimation de l'amour humain et divin. Et d'autre part, comme Instructeur, il donne dans la Bhagavad-Gîtâ ce qui est universellement reconnu comme la synthèse la plus parfaite des enseignements de l'Hindouisme.

Pour se reporter à d'autres grands maîtres de l'Hindouisme à des périodes moins récentes, Shridhara swâmi⁴ considère que la naissance de Shri Krishna s'effectue en dehors du temps (a-lokique), tandis que pour Shankara⁵ elle est en dehors même de la manifestation (a-prakritique).

Le culte de Krishna ne se manifeste pas seulement dans l'érection d'innombrables temples, grands et petits, où se pressent les foules d'adorateurs avides d'avoir son darshan, c'est-à-dire d'entrevoir la statue qui le représente, de se prosterner à ses pieds en murmurant des invocations sacrées (mantras), de lui offrir des fleurs et

3. BA, 126, 101, 315, 50 et 85.

4. XIV^e siècle, chef d'un des plus grands monastères non dualistes.

5. Le plus célèbre représentant du non-dualisme. Ses adorateurs, qui voient en lui un avatar de Shiva, en font un contemporain de Jésus-Christ; les orientalistes d'Occident en font un contemporain de Charlemagne.

de recevoir des mains des prêtres d'autres fleurs apportées par d'autres fidèles et déjà acceptées et donc bénies par le Dieu. Il se manifeste également dans les pèlerinages incessants aux lieux où il a passé sa jeunesse (Gokul, Vrindâvan, Mathura) et à la région où il a terminé sa vie (Kathiawar), par l'in vraisemblable prolifération des œuvres d'art (musique, poésie, peinture, sculpture dans tous les genres) qu'il a inspirées au cours des siècles, qu'il inspire encore, et qui arrachent des larmes à ceux qui les regardent ou les écoutent.

Dans combien de noms donnés à des hommes ne trouve-t-on pas l'un des noms de Krishna : Krishna naturellement, mais aussi Govinda, Gopâla, Gopendra, Gopînâth, etc. ! Combien de femmes dans l'Inde portent le nom de l'une des grandes amoureuses de Krishna : Râdhâ, Lalitâ, Rukmini !

S'il ne faut pas non plus négliger le fait que peu de maîtres — et de prétendus maîtres — dans l'Inde se sont soustraits à la quasi-obligation de donner leurs commentaires sur la *Bhagavad-Gîtâ*⁶, il faut souligner que ceux-ci ne forment qu'une toute petite partie de ce qui a été écrit sur Krishna dans toutes les langues de l'Inde.

Plus révélateur encore de la place que tient Krishna dans le cœur des hindous est le nombre stupéfiant d'hommes et de femmes qui ont des visions de lui, qui sont certains de l'avoir vu, entendu, touché, d'avoir revécu avec lui certains épisodes de sa vie, de le voir se révéler dans un homme, une femme, un enfant qui passe, et qui se prosternent en larmes devant leur vision. Ces gens-là, en Occident on les considérerait comme des

6. Parmi ceux qui font autorité — et qui appartiennent aux « écoles » les plus diverses, — citons Shankara, Râmânuja, Madhva, Tilak, Shri Aurobindo, Gandhi.

malades et on les ferait soigner; dans l'Inde, on les respecte et on les envie.

Dans les pages qui suivent, nous étudierons le mythe de Krishna tel qu'il se dégage des livres sacrés où il est narré, en tout ou en partie, en détail ou de façon sommaire. La confrontation de ces textes ne révèle que des variantes minimes et sans importance, et il est tout aussi justifié d'en tirer un récit unique que d'extraire une vie de Jésus des quatre Évangiles synoptiques.

Pour la jeunesse de Krishna, les deux documents principaux dont nous disposons sont sans contredit :

le *Bhâgavata-Purâna*, que dans l'Inde on appelle le *Srimad-Bhagavatam*⁷. C'est le plus célèbre de tous les Purânas. Les orientalistes d'Occident le situent maintenant vers le VI^e siècle de notre ère. Il en existe une traduction française déjà ancienne par Eug. Burnouf (1840-1898) et plusieurs traductions anglaises, dont celles de M. N. Dutt (1896) et de S. N. Subbarau (1928);

et le *Harivamsha*, qui se présente comme un supplément au *Mahâbhârata*, attribué à Vyâsa. Situé par nos orientalistes vers le IV^e siècle de notre ère, il a été traduit en français par A. Langlois (1834-1835), en anglais par M. N. Dutt (1897) et par D. N. Bose (1934 sqq.)

Parmi les autres sources importantes, il faut citer : le *Vishnu-Purâna*, que les orientalistes d'Occident situent vers le III^e siècle de notre ère, et dont des traductions anglaises ont été faites par H. H. Wilson (1840) et par M. N. Dutt (1894);

le *Brahma-vaïvarla Purâna*, probablement un peu plus récent, qui a été traduit en anglais par R. N. Sen (1920-1922);

le *Mahâbhârata* lui-même, dont la rédaction, selon nos orientalistes, se serait échelonnée entre le IV^e siècle

7. Attribué par la tradition — et par le texte même — à Sukadeva, et par les Occidentaux à Vopadeva.

av. J.-C. et le IV^e siècle ap. J.-C. Il a été traduit en français par H. Fauche (1863-1870), en anglais par M. N. Dutt (1895-1905) et par P.-Ch. Roy (1883-1896). C'est dans le Mahābhārata que se trouve la Bhagavad-Gītā, dont nous utiliserons la traduction française d'après Shri Aurobindo.

Ces divers textes ont fait, au cours des siècles, l'objet de très nombreux commentaires, dont plusieurs, composés par de grands sages, font autorité en ce qui concerne l'interprétation⁸.

Des ouvrages plus récents qui jettent des lumières sur certains épisodes, les plus importants sont :

la Gargā-samhitā;

le Prem Sāgar, traduit en français par E. Lamairesse (s. d.) et en anglais par H. Hollings (1863);

le Gītā-Govinda, du XII^e siècle, par Jayadeva, maintes fois traduit dans diverses langues, notamment en français par G. Courtillier (1904);

l'Ame d'une gopī, de Rāihana Tyabji, traduit en français par L. Reymond (1938).

On peut aussi trouver des indications intéressantes dans d'innombrables ouvrages de savants et de sages indiens modernes et contemporains. En plus de ceux de Shri Aurobindo, qui sont d'une importance capitale, on peut citer ceux de Swāmi Hariharānand, Swāmi Rāmakrishnānanda, T. L. Vaswani, M. L. Sen, Bipin Chandra Pal, M. R. Sampalkumaran, Baba Bharali, Krishnadās, Bankey Behari.

Tout comme les visions récemment accordées par la Sainte Vierge ont largement contribué à la défi-

8. Il faut citer en particulier ceux de Shridharaswāmi, de Nilakantha, de Vallabhācharya, de Vishvanāth Chakravarti et de Jiva Goswāmi sur le Bhāgavata-Purāna. Des commentaires fragmentaires intéressants figurent aussi dans l'Anand Vrindāvan Champū de Kavi Karan Pūr, dans d'autres ouvrages de Jiva Goswāmi et dans le Brij Vilas (en hindi) de Brijbasi Dās.

nilion et à l'extension du culte marial, les visions de Krishna qu'ont eues des sages et des saints hindous — et même des gens du commun des mortels — peuvent aussi nous aider à éclaircir ou préciser certains détails du mythe de Krishna⁹.

Nous avons systématiquement laissé de côté toute comparaison avec des mythologies autres que la mythologie hindoue, les commentaires d'auteurs occidentaux et toutes données que pourrait fournir l'exégèse historique, qui est aussi incompatible avec les conceptions hindoues traditionnelles que le sont les exégèses historiques de la Bible avec l'enseignement spirituel que recèlent les deux Testaments.

Il faut relever ici que pour tous les hindous, le mythe de Krishna constitue sans l'ombre d'un doute un tout indissociable, contrairement à ce que prétendent certains indianistes occidentaux. Ceux-ci ont en effet tendance à voir dans le personnage de Krishna la fusion, effectuée à une date reculée, entre deux êtres divinisés différents, d'une part un jeune berger, et d'autre part un héros guerrier. Mais les divers textes, s'ils se concentrent surtout, tantôt sur une période de la vie de Krishna et tantôt sur l'autre, ne séparent jamais les deux. Et on ne peut relever aucune coupure entre les deux; au contraire elles s'enchaînent parfaitement. Vouloir distinguer en Krishna deux personnages différents serait donc encore plus injustifié que d'en voir deux en Jésus-Christ enfant et Jésus-Christ adulte, séparés par une longue période sur laquelle les textes sont muets.

Il est nécessaire de dire ici quelques mots de ce que

9. Parmi ces témoignages recueillis au cours des siècles, il faut citer tout particulièrement ceux de Chāitanya, la reine Mirabāi, Jayadeva, Chandidās, les Alwars et notre contemporaine, la musulmane Rāihana Tyabji.

L'on entend par mythe dans la présente étude. Les termes mythe et mythique ont maintenant un sens assez péjoratif en ce qu'ils se rapportent généralement à quelque chose qui est exclusivement du domaine de l'imagination, qui n'est pas considéré comme réel ou comme vrai.

Pour l'auteur de ces lignes, un mythe est la description d'une certaine interaction entre deux ou plusieurs forces déterminées qui existent dans la nature. Cette même interaction est susceptible de se dérouler sur divers plans et sous diverses formes, en particulier au niveau cosmique et au niveau de l'individu ou microcosmique, dans le domaine de ce qui est perceptible à nos sens et dans les domaines de ce qui ne l'est pas, car le mode de formulation du mythe lui permet d'embrasser simultanément tous ces niveaux et tous ces domaines.

Dans la plupart des mythologies, ces forces sont appelées divines ou démoniaques selon qu'elles facilitent et accélèrent l'évolution ou la retardent et l'entravent.

Chacune de ces forces a une nature et un rôle spécifiques et constants, mais les rapports entre elles varient nécessairement selon les situations qui se présentent dans les différents mythes.

On n'invente pas plus le jeu de forces que décrit un mythe que l'on n'invente le processus de germination d'une graine. Cependant on peut y découvrir des significations et des explications, des applications et des conséquences jusque-là insoupçonnées. Et d'autre part, les noms donnés à ces forces et la description matérielle des entités qui les personnifient, varient selon les divers groupes humains. Le nimbe et les ailes, les cornes et les pieds fourchus sont aussi inadaptés à l'Inde qu'un corps de singe ou plusieurs têtes sur un corps humain le sont à l'Occident. Mais ces forces sont les mêmes partout et, dans l'essentiel, leur interaction ne varie guère avec le temps et l'espace.

L'explication d'un mythe comme la relation imagée de certains événements qui se seraient déroulés dans un passé lointain, sinon préhistorique, ne fournit pas autre chose qu'un exemple de l'application de ce mythe dans le domaine de l'histoire. Que des recherches effectuées selon les méthodes historiques occidentales modernes viennent confirmer ou infirmer la réalité de ces événements n'affecte en rien l'authenticité ou la valeur du mythe.

Le mythe hindou offre en outre cette particularité d'avoir presque toujours une application yogique ou psychagogique nette et détaillée. Ce n'est pas la seule puisque d'après la tradition chacun des 1018 hymnes du Rig-Véda formulerait des règles applicables à chacune des 32 sciences classiques de l'Inde. Des études faites par Alain Daniélou sur la musique hindoue semblent le confirmer pour ce domaine particulier, et l'on dispose de nombreux indices selon lesquels il pourrait bien en être de même pour l'architecture. Toutefois, les deux significations que l'on retrouve le plus facilement se situent parallèlement dans le domaine macrocosmique de la cosmogonie et dans le domaine microcosmique de la discipline spirituelle ou yoga.

On peut évidemment supposer qu'il en va de même pour les mythes d'autres religions et que l'Hindouisme n'est pas une exception. La recherche y est cependant beaucoup plus aléatoire. Depuis bien des siècles, les religions de l'Antiquité classique, y compris celles de l'Égypte et de la Grèce, si riches en mythes, n'ont plus d'iniliés, ni même de fidèles qualifiés pour nous en garantir le sens. Nous ne connaissons les mythes grecs et leurs prolongements romains que par des auteurs qui n'y croyaient plus et n'y voyaient que de belles images poétiques — ce qui n'a pas empêché les psychanalystes d'y faire de riches récoltes. Les mythes shintoïstes ne

semblent pas avoir jamais été exploités sur le plan psychologique. Dans le Christianisme, l'effort acharné de dé-mythification qui se poursuit depuis des siècles fait que les théologiens les plus autorisés n'accordent plus aux mythes de l'Ancien Testament aucune valeur spirituelle, et se bornent à en tirer des leçons de morale. Les grands kabbalistes gardent jalousement les interprétations qui peuvent leur avoir été transmises. Quant à l'Islam, il ne semble faire aucune utilisation pratique des mythes conservés dans les Écritures coraniques.

Le seul domaine que l'on puisse explorer avec fruit en s'appuyant sur une tradition ininterrompue et toujours vivante semble donc celui de l'Hindouisme, avec ses prolongements dans le Bouddhisme et le Jaïnisme, encore que ces deux dernières religions, du fait qu'elles situent le sage au-dessus de tous les Dieux, rabaisent singulièrement le rôle du mythe.

Les Écritures hindoues contiennent un nombre considérable de mythes, dans lesquels un nombre également considérable de personnages jouent des rôles. Lorsqu'on en aborde l'étude, on a l'impression de se trouver devant une jungle impénétrable, devant un fouillis incohérent tel qu'il semble vain de vouloir le débroussailler. Si cependant l'on s'y oblige avec toute la patience voulue, on commence à s'apercevoir que certains des acteurs, principaux ou secondaires, restent conséquents avec eux-mêmes à travers tous les épisodes où ils jouent parfois des rôles en apparence incompatibles. Ce qui n'est pas plus étonnant que de voir un homme se comporter différemment avec ses parents, sa femme et ses enfants, ses associés, ses clients et ses fournisseurs, ses chefs et ses subordonnés, son confesseur et son voisin dans le métro. Sa personnalité, en dépit de ses manifestations diverses, reste la même, et lorsqu'on la connaît suffisamment bien, on peut prévoir son comportement

dans diverses circonstances. Un fil conducteur nous est d'ailleurs fourni par le fait que le même Dieu porte en général des noms différents — certains en ont plus de mille! — selon le rôle qu'il est appelé à jouer dans un épisode donné et selon ses rapports avec les autres personnages de cet épisode.

Shri Aurobindo a lui-même fourni non seulement la clé, mais une description très détaillée de certains de ces personnages et de leur rôle, notamment dans *The Secret of the Veda* et dans *La Mère*¹⁰.

Le but de la présente étude est de montrer l'interprétation yogique que l'on peut donner au mythe de Krishna enfant et adolescent, c'est-à-dire l'utilisation pratique que l'on peut faire de ce mythe pour tracer et suivre une certaine discipline de développement spirituel (sâdhanâ), celle qui aboutit à l'union joyeuse et entière avec le Divin.

Il faut relever ici que dans l'Inde la recherche du développement spirituel (yoga, sâdhanâ) est à la fois une science et un art, comme en Occident la musique, la médecine, la sylviculture. Étant une science, elle a des règles strictes que les Écritures sacrées décrivent avec une minutie et une précision probablement inégalées. Étant un art, elle ne présente de valeur et d'intérêt que dans ses possibilités d'application pratique et l'utilisation de ces possibilités.

Si l'issue, suprêmement souhaitable, qu'annonce le yoga de Krishna est décrite en termes qui ne laissent rien à envier au Cantique des Cantiques, les textes s'étendent surtout sur les difficultés que le pratiquant

10. J'ai moi-même décrit quelques autres mythes, notamment ceux de la Création du monde par le Soleil et l'Incendie de la forêt (in *La Mythologie hindoue, son message*), d'Indra et des Panis (in *L'Objet et la méthode des études mythologiques*), et aussi ceux de Nârada, de Ganesha et d'Agni, puissance-conscience de la Volonté divine (dans des brochures en portant les noms).

(sâdhak) de la discipline devra surmonter en cours de route. Ces difficultés sont nombreuses et ardues. Chacune d'elles est exposée séparément, dans l'ordre chronologique dans lequel elles se présentent, avec ses sources, ses manifestations et la méthode à suivre pour la résoudre. Considéré sous cet angle, le mythe de Krishna constitue un véritable manuel minutieux et précis pour celui qui veut suivre jusqu'au bout la voie de l'Amour divin.

Cette interprétation, qui semble s'imposer avec évidence lorsqu'on la cherche dans les textes, n'avait à ma connaissance jamais encore été donnée, ou, en tout cas, divulguée. La raison principale en est probablement que les maîtres qualifiés pour l'exposer craignent d'exciter, chez ceux qui voudraient en suivre la voie, des émotions sexuelles avant qu'ils soient capables de les sublimer en l'Amour pour le Divin, faute d'avoir parcouru laborieusement les longues et difficiles étapes préalables. C'est d'ailleurs une règle générale qu'un maître authentique n'expose pas à son disciple toute la voie que celui-ci devra suivre, mais se borne à le conduire d'étape en étape. Et il incombe au disciple d'avoir confiance en son maître et de se conformer à l'enseignement reçu sans poser trop de questions sur ce qui suivra.

Au cours de plus de vingt années, les grandes lignes de la présente étude, ainsi que le détail des principaux chapitres, ont été soumis à un nombre important des plus grands spécialistes du culte de Krishna — savants pandits ou dévôts adorateurs (bhaktas) — à Vrindâvan, à Mathura, à Bénarès, à Poona, au Bengale et ailleurs. Aucun d'entre eux n'y a rien relevé d'inexact ou d'injustifié. Beaucoup d'entre eux se sont montrés vivement intéressés par des rapprochements de textes qu'ils n'avaient pas pensé à faire et ont approuvé les conclusions qui

en étaient tirées. Mais, sans doute surtout pour la raison indiquée ci-dessus, aucun d'entre eux n'a voulu partager la responsabilité d'une diffusion de cette interprétation.

L'auteur de ce livre a cru pouvoir passer outre à ces réserves et à ces appréhensions.

* * *

Envisagé du point de vue yogique, le mythe de Krishna se répartit tout naturellement en trois grandes périodes : (1) la lutte contre les obstacles à l'union avec le Divin; (2) la description de l'état d'union ainsi obtenu; (3) le comportement dans la vie quotidienne de celui qui est parvenu à cette union. Les deux premières parties et le début de la troisième se situent dans le mythe de l'enfance et de la jeunesse de Krishna, le reste de la troisième partie dans le mythe de Krishna souverain d'un petit royaume dans l'Inde.

Dans le présent ouvrage, nous traiterons en détail des deux premières parties et du début de la troisième; la suite fera l'objet d'un autre volume.

Les obstacles auxquels se heurte le sâdhak, celui qui veut progresser dans cette sâdhanâ, et qui sont traités dans la première partie peuvent se répartir en cinq stades :

(I) La constatation que l'état dans lequel nous vivons habituellement n'est pas satisfaisant et le désir d'y porter remède. D'où :

(a) la plainte et l'appel de la Terre;
 (b) la décision du Divin de répondre à cet appel en tant que Protecteur;

(c) l'intervention du Divin, qui « descend » sur terre.

(II) La lutte que doit mener le sâdhak pour triom-

pher des obstacles résultant d'une naissance dans un corps humain :

(a) l'amour maternel possessif;

(b) les dangers qui se présentent lors de la prise de conscience du corps physique;

(c) les entraves posées par les parents, les éducateurs, le milieu.

(III) Les tentations afférentes à la recherche :

(a) le manque de discrimination;

(b) la tentation de s'attarder sur la route;

(c) la tentation de se consacrer à des activités de ce monde;

(d) l'attrait des apparences qui font oublier la réalité.

(IV) Les tentations qui se présentent lorsque des résultats partiels ont été atteints :

(a) l'orgueil qui conduit à ne plus vouloir se laisser guider par le Divin;

(b) la tentation de faire profiler le corps physique des avantages obtenus par la sâdhanâ;

(c) la tentation de trop compter sur le corps physique;

(d) la répugnance à paraître complètement nu devant le Divin.

(V) Après avoir lutté contre tous les asuras (démons) qui représentent ces obstacles, et en avoir triomphé, le sâdhak doit encore vaincre les tentations plus subtiles et puissantes que représentent des divinités :

(a) l'intellect qui revendique la supériorité sur toutes les autres facultés;

(b) l'immobilité dans l'indifférencié.

C'est seulement lorsque celle longue et complexe sâdhanâ a été achevée que le sâdhak est admis à jouir de l'union avec le Divin. Celle-ci n'est d'ailleurs pas exempte de pièges et de surprises, qui sont également décrits en détail, avec la façon d'y faire face.

Ce plan de conscience atteint, le sâdhak redescend

dans la vie de tous les jours, où il doit d'abord prendre sa place (ce sont les derniers épisodes de la jeunesse de Krishna) et ensuite jouer son rôle sur la terre (ce que fait Krishna roi de son peuple).

Pour chaque épisode, nous donnons d'abord le récit tel qu'il ressort des différentes sources auxquelles nous avons puisé — avec chaque fois les références précises — et ensuite des commentaires, en exposant à la fois l'interprétation yogique et les justifications de celle interprétation d'après (a) les textes eux-mêmes; (b) les grands commentaires classiques de ces textes; (c) les autres épisodes mythologiques avec lesquels des rapprochements semblent utiles, notamment ceux où apparaissent les mêmes personnages, soit dans la même incarnation, soit dans une incarnation précédente; (d) l'étymologie des noms des différents personnages.

PREMIÈRE PARTIE
LA PRÉPARATION

LA COMPLAINTÉ DE LA TERRE¹

Il y a bien, bien longtemps, existait un puissant démon (asura) nommé Kálanemi, « la jante de la roue du temps ». Ayant dérobé la clarté de la lune, fermé au soleil les portes du ciel, arraché de la bouche des Dieux leur puissance-conscience (Agni) et triomphé des vents, il s'était approprié toutes les forces cosmiques. Vishnou, l'aspect protecteur du Dieu personnel suprême, dut intervenir. Monté, comme de coutume en de semblables occasions, sur l'oiseau céleste Garuda, il vainquit Kálanemi et lui coupa la tête et les bras.

Mais si les Dieux sortent toujours vainqueurs dans leurs luttes contre les démons (asuras), cette lutte n'en est pas moins éternelle puisque c'est elle qui conditionne l'existence même du monde des dualités dans la conscience duquel nous vivons.

Aussi ce même asura réapparut-il plus récemment dans une autre incarnation, cette fois sous les traits de Kamsa, qui devait être le grand ennemi de Krishna. Ce Kamsa, enfant adultérin, était le fils de Paurekhá, l'épouse du roi Ugranesa, du royaume et de la généa-

1. Sources principales : BhP, X, i, 17-25; VP, V, 1; BrVP, KrJKh, IV-VI, et Prakriti Kh, LIV; PS, II. Détails puisés dans : BrP, IX, xxiv, 21 et CLXXXI, ix; BhP, IX, xxii, 35 et X, i, 68 et I, 1-3; AV, IX, ii, 5; ChUp, I, xiii, 2; MBh, Adi P, LXVII et Sabhà P, XIV; H, LIV; OM.

logie de qui les textes donnent diverses versions². C'était un asura, Drumila, qui, prenant l'apparence d'Ugrasena, avait violé Paurekhá sur le mont Suyámana et ainsi engendré Kamsa.

Devenu grand, Kamsa se rendit maître de toute la terre et essaya même de s'attaquer à Indra, le roi des Dieux du monde de la multiplicité. Il était extrêmement cruel, massacrait de petits enfants et se livrait à toutes sortes d'atrocités. Vaincu en combat singulier par le roi Jarásandha, il épousa ses deux filles, Asti et Prapñi, et contracta ainsi avec lui une alliance.

Sillonnée par des millions de démons (daityas) qui s'étaient incarnés en autant de petits roitelets arrogants vassaux de Kamsa, la Terre (Bhúmi) gémissait sous leur poids.

Elle prit alors la forme d'une vache, forme sous laquelle les textes sacrés l'assimilent au Verbe (Vách) et en font la fille du Désir (Káma). La face ruisselant de larmes, elle monta au sommet du Mont Mérout, qui est le centre du monde, pour solliciter des Dieux suprêmes aide et protection. Peut-être s'adressa-t-elle d'abord à Indra, mais en tout cas elle arriva bientôt devant le tout-puissant omniprésent (Vibhu) Brahmá et lui présenta ses doléances.

Brahmá, aspect créateur du Dieu personnel suprême, n'ayant pour fonction que de créer, ne pouvait pas intervenir directement. Suivi de la Terre et de tous les Dieux (devas), il se tourna d'abord vers Shiva aux trois yeux (Trinayana), l'aspect destructeur et recréateur du même Dieu personnel suprême, mais Shiva n'aurait pu que détruire complètement la Terre pour la recréer. Aussi se déclara-t-il également incompetent, mais il se joignit au cortège pour aller implorer Vishnou.

2. Roi tantôt des Vrishnis et tantôt des Yadus et des Surasenas; fils soit de Janamejaya, soit d'Ahuka.

Vishnou, Protecteur du monde, Soleil (Vrishákapi), Être parfait (Purusha), Dieu des Dieux, était alors sur la rive septentrionale de l'Océan de lait, ce même océan sur lequel il repose, étendu sur Ananta, entre deux existences successives du monde.

Vedhas (le Créateur, Brahmá) récita l'Hymne au Purusha. Alors lui, le Créateur, entendit une voix qui venait du ciel. Et il dit aux Tridashas (aux « trente » Dieux, probablement tous les Dieux soumis à Brahmá, Shiva et Vishnou, par opposition à ceux soumis à Indra. Peut-être aussi les « trente-trois », c'est-à-dire les onze Rudras, les douze Adityas, les huit Vasus et les deux Ashvins) qui l'accompagnaient : « Entendez de moi les paroles qu'a prononcées le Purusha, et exécutez promptement ses ordres. Depuis longtemps le Purusha connaît les souffrances de la Terre. Que des incarnations partielles (amshas) de vous prennent naissance dans le peuple des Yadus et y attendent que le Seigneur des Seigneurs (Ishvaresvara) parcoure la Terre pour la soulager de son fardeau. Le Purusha suprême prendra naissance dans la maison de Vasudeva. Que les épouses des Dieux (suras) prennent naissance aussi pour son plaisir. Que les sages qui ont la vision directe de la vérité (rishis) prennent la forme de vaches pour lui fournir du lait. Le divin Ananta Balaráma (qui est une incarnation partielle (amsha) du fils de Vasudeva), prendra naissance avant lui. Et la Mâyá de Vishnou prendra aussi naissance comme incarnation partielle (amsha) pour l'aider dans son œuvre³. »

Ayant ainsi parlé, Brahmá remonta au plus haut des cieux⁴.

3. Selon un texte, c'est Vishnou lui-même qui parle.

4. Dans le contexte d'un autre mythe, Krishna a imprégné la Déesse Nature dans les bocages sacrés de Vrindávan.

Commentaire

Dès le début, et avant même l'apparition de Krishna, tout le problème se trouve posé. La Terre, fille du Désir, représente évidemment le plan de conscience qui correspond au monde de la multiplicité. Sur ce plan de conscience, l'homme souffre sous le poids des innombrables chaînes — les millions de démons — qui pèsent sur lui, et il aspire à s'en libérer.

Conformément à une dualité de significations aussi opposées que complémentaires que l'on retrouve dans nombre de concepts hindous, cette « Terre » ne représente pas seulement le Verbe créateur (Vâch) qui lui a donné naissance; elle peut constituer le moyen même par lequel il est possible d'accéder à un plan de conscience supérieur. C'est ce qu'elle fait en prenant la forme d'une vache. En effet le mot sanskrit qui désigne la vache, *go*, désigne en même temps un rayon de soleil et aussi un rayon d'illumination spirituelle. Cette symbolisation du rayon d'illumination par la vache est d'ailleurs la seule clé possible à divers mythes hindous importants, comme celui des vaches d'Indra volées par les Panis, les vaches mêmes du mythe de Krishna, qui sont des incarnations des grands sages, etc. Peut-être explique-t-elle aussi l'origine du « culte de la vache » chez les hindous.

C'est lorsque la Terre se présente sous la forme de rayon d'illumination spirituelle, d'inspiration qu'elle cherche remède à ses maux. Elle tâtonne d'abord longuement à la recherche de son sauveur, tout comme le fait l'homme avide de développement spirituel (*sâdhak*).

Celui-ci peut d'abord être tenté d'avoir recours à

sa faculté mentale supérieure (Indra), mais il s'aperçoit vite qu'elle n'est pas capable de le sortir de ce même milieu où elle règne suprême. Nous verrons plus loin que c'est encore ce même Indra qui veut créer l'une des dernières obstructions sur la voie krishnaïque de l'évolution spirituelle ⁵.

L'homme est ensuite tenté de récuser sa propre responsabilité et de rejeter le blâme sur son Créateur (Brahmâ). Mais en pratique cela ne peut évidemment aboutir à rien.

Tenté de désespérer, le *sâdhak* pense alors à se tourner vers Shiva, c'est-à-dire à tout détruire (ou abandonner) de ce plan de conscience où il est enfermé pour le reconstruire de fond en comble. Là non plus le problème n'est pas résolu.

Alors il ne subsiste plus qu'une solution, celle de rester dans ce monde tel qu'il est, mais d'y évoluer soi-même. C'est précisément la voie du Protecteur du monde, de Vishnou, le seul qui puisse intervenir efficacement ⁶. Mais il faut relever que Vishnou, qui a toujours été au courant de ces souffrances — que les textes appellent une « fièvre » — n'intervient que lorsque la Terre, dans son désespoir, le lui demande expressément. La descente du Divin en l'homme, explique Shri Aurobindo, s'opère en réponse à l'aspiration de l'homme.

Il faut alors mobiliser tous les grands moyens. Il faut qu'interviennent toutes les forces divines (les Dieux) et leurs puissances de manifestation (les épouses des Dieux) et la vision directe de la vérité (les *rishis*). Et aussi Ananta, qui supporte Vishnou

5. Cf. chap. XXV-XXVII ci-dessous.

6. La scène est fréquemment représentée dans l'iconographie. On la trouve notamment dans un bas-relief sur la façade du Chempakârânam-mandapa au temple de Shuchindra.

sur l'Océan de lait entre les existences du monde et qui, pendant cette existence-ci du monde, alors que Vishnou est assis sur la « rive » de cet Océan et non plus flottant sur lui, se manifestera sous la forme de Balarâma, frère aîné de Krishna. Et aussi Mâyâ, la puissance de manifestation de Vishnou lui-même, celle qui crée l'illusion du monde de la multiplicité et aussi aide à en sortir.

L'ennemi principal contre lequel Vishnou, incarné en Krishna, va devoir lutter est naturellement le même contre lequel il lutte — et duquel il triomphe — au cours de toutes ses incarnations (*avatars*). Il est précisé ici que dans l'ère précédente il était désigné sous le nom « la jante de la roue du temps » et que Vishnou lui a coupé la tête et les bras — Vishnou lui-même et non pas simplement l'un de ses *avatars*. Cela a sans aucun doute une signification pour le mythe actuel, car ce personnage de Kâlanemi ne semble figurer dans aucun des autres mythes traitant des *avatars* de Vishnou. Le sens de la « roue du temps » est assez clair, surtout dans le contexte des vies successives que traversent le macrocosme et le microcosme de l'âme humaine. La « jante » est évidemment ce qui délimite l'extension de cette « roue ». Et la tête et les bras de l'*asura* ne peuvent que désigner sa conception et son pouvoir, qui s'étendaient sur toutes ces « forces cosmiques », dont chacune — soleil, lune, Agni, vent — a certainement un sens particulier. Certaines d'entre elles ont fait l'objet d'études auxquelles on ne peut ici que renvoyer.

Le personnage étrange qu'est Jarâsandha prend ici un relief particulier. Né en deux moitiés du ventre de deux femmes différentes, moitiés qui furent ensuite collées ensemble après les accouchements, Jarâsandha représente la tendance à créer une unité fictive et

irrédelle entre deux éléments d'une dualité et à y voir une unité réelle. C'est cette tentation à laquelle le *sâdhak* est fréquemment exposé, s'imaginant avoir atteint un certain plan de conscience de l'unité alors qu'il n'y est pas parvenu en réalité. Kamsa, représentant ce qui constitue le monde des dualités (ou multiplicités, ce qui est la même chose), avait été vaincu par Jarâsandha, c'est-à-dire que l'illusion de l'unité avait chassé momentanément la conscience de la dualité. Mais Kamsa s'était ensuite assuré la collaboration de Jarâsandha en épousant ses deux filles, ses deux puissances de manifestation, pour mieux se défendre contre la destruction qui résulterait pour lui de l'arrivée à la conscience de la véritable unité. Beaucoup plus tard dans la vie de Krishna, on voit réapparaître Jarâsandha, qui, sur l'instigation de ses deux filles, veuves de Kamsa, lance contre lui l'une des offensives les plus violentes. Ce qui indiquerait que le danger de prendre pour réelle une unité qui n'est qu'imaginaire existe même encore pour le sage dans la vie quotidienne.



II

LE MARIAGE DE DEVAKĪ ¹

Le roi Ugrasena avait sa capitale dans la ville de Mathurá — maintenant appelée Multra — sur les rives de la Jamuná — maintenant appelée Jumná — l'un des grands affluents du Gange.

Dans cette ville habitait un homme appelé Vasudeva ², qui était le frère de la reine Kuntī, celle qui devait devenir l'épouse des cinq Pândavas. Les textes, qui le désignent fréquemment sous le nom d'Anakadundhubi, expliquent que c'est parce que, lors de sa naissance, on fit résonner les tambours divins (ânaka dundhubi).

Vasudeva avait déjà dix-sept épouses, dont six étaient des filles de Devaka, un frère du roi Ugrasena ³, lorsqu'une septième fille du même Devaka, appelée Devakī, atteignit l'âge auquel une princesse doit normalement se marier. On célébra pour Devakī la grande cérémonie du svayamvara, au cours de laquelle une princesse choisissait traditionnellement son futur époux parmi les nombreux prétendants accourus à l'annonce de la fête. Souvent des joutes aidaient à départager les candidats.

1. Sources principales : BhP, X, i, 27-36 et 54 sq.; BrVP, KrJKh, VII, 1-38; PS, 1 sq. Détails supplémentaires puisés dans : BhP, IV, xvii, 14-36, IX, xxiv, 21 et 28 sq et X, viii, 48 sqq.; MBh, DronaP, CXLIV et Udyoga P, CXXVIII; MH, 105.

2. Vasudeva était fils de Skūra et petit-fils de Devamīdha.

3. Ugrasena et Devaka étaient tous deux fils d'Ahuka.

Ce fut finalement un cousin de Vasudeva, Shini ⁴, qui fut l'heureux élu et put ainsi disposer de la princesse. Mais au lieu de la garder pour lui, il la donna pour dix-huitième épouse à Vasudeva.

C'est de ce mariage entre Vasudeva et Devakî que devait naître Krishna. Comme Krishna le leur rappelle lui-même plus tard, ils ne s'étaient pas seulement rendus dignes de cet insigne honneur par de sévères austérités pratiquées au cours de nombreuses vies successives. Ils avaient été, dans un très lointain passé, Kashyapa et Aditi, les parents d'une autre incarnation de Vishnou, le célèbre nain Vâmana, celui qui, en trois enjambées, avait repris les trois mondes à l'asura Bali. Dans une incarnation encore plus reculée, ils avaient été Prishnî et Sulapas et avaient également engendré un autre avatar de Vishnou. Ils avaient aussi été Drona ⁵ et Dharâ (la terre).

La cérémonie solennelle du mariage achevée selon les rites védiques, les deux époux, Vasudeva et Devakî, montèrent dans une voiture qui prit la tête de la procession pour parcourir les rues de la ville. Kamsa, qui était le cousin germain de Devakî, monta dans la même voiture et, en hommage à la mariée, prit lui-même les rênes de l'attelage.

Alors que le groupe avançait joyeusement, Kamsa entendit soudain une voix qui lui disait : « Imbécile ! Le huitième enfant de cette femme te tuera » ⁶.

Terrifié, Kamsa saisit sa cousine par les cheveux et tira son épée pour la pourfendre, espérant ainsi conjurer le sort. Vasudeva s'interposa et supplia Kamsa de ne pas commettre un crime aussi abominable : tuer une

4. Prince de la race de Skûra et donc parent de Vasudeva.

5. Un des huit dieux mineurs appelés Vasus.

6. Ce n'est certainement pas une simple coïncidence que Krishna soit aussi le huitième avatar de Vishnou.

femme et, qui plus est, une proche parente. Dans un long discours philosophique comme il s'en intercale dans la plupart des mythes hindous, il eut recours à tous les arguments possibles, tirés essentiellement des Écritures sacrées.

Kamsa demeura inflexible. En désespoir de cause, Vasudeva lui offrit alors de lui livrer au fur et à mesure de leur naissance tous les enfants que Devakî mènerait au monde.

Rassuré, Kamsa se contenta de cette promesse et fit grâce à sa cousine.

Commentaire

Avant de se lancer dans le yoga krishnaïque proprement dit, et quels qu'aient été ses accomplissements dans des vies antérieures, l'homme doit encore se préparer laborieusement dans cette existence-ci. C'est ce que développent naturellement les épisodes du mythe antérieurs à la naissance de Krishna.

Nous verrons plus loin (pp. 61 sq.) comment il faut interpréter le rôle de Devakî, la future mère de Krishna, car ce rôle apparaît plus clairement lorsqu'intervient un autre personnage, Yashodâ, qui élèvera Krishna.

Par contre, Vasudeva, le futur père, se dessine clairement dès maintenant. Comme le laisse déjà deviner son nom, il est lié plus que physiquement à Krishna, que l'on appelle fréquemment Vâsudeva, c'est-à-dire le fils de Vasudeva. Et l'on peut voir dans sa vie l'évolution de l'âme humaine dans les stades préparatoires, jusqu'au moment où elle est représentée par Krishna lui-même, c'est-à-dire jusqu'au moment du grand yoga.

Avant d'épouser Devakî, en qui il va engendrer

l'avatar, Vasudeva doit avoir épousé six autres filles du même père — filles qui restent anonymes et qu'on ne retrouve plus dans la suite du récit. Ce qui ne peut que symboliser une longue préparation, dirigée avec autant de perspicacité que d'obstination. Et si Vasudeva a eu en même temps onze autres épouses (onze est le nombre sacré de Shiva, le Destructeur), c'est ou bien qu'il a rencontré sur sa route de nombreux obstacles et tentations, ou bien qu'il a également pratiqué la discipline du yoga shivaïte, très différent de celui de Krishna.

Il est significatif également qu'il n'ait pas choisi lui-même Devakî, mais que celle-ci lui ait été amenée par un tiers — dont le nom a certainement une signification appropriée. Au lieu de se fier à sa propre volonté, il a attendu qu'un « signe » se manifeste. Ce qui est bien conforme à l'enseignement de tous les grands maîtres hindous : se préparer laborieusement pour être « ouvert » à la descente du Divin et attendre patiemment.

Avant même que le mariage ne soit consommé, Kamsa, la puissance démoniaque maîtresse de la Terre, de la conscience terrestre, a l'intuition du danger qu'il va courir. Et nous verrons que cette intuition se transforme plus tard en une certitude fort précise. Mais pour le moment il se contente de garanties somme toute assez aléatoires, parce qu'il ne sait pas encore que celui qui va s'attaquer à lui est le tout-puissant Vishnou.

Relevons en passant que dans la mythologie hindoue il n'est pas rare de trouver dans la même famille des *asuras* et de grands saints.

III

LES SIX PREMIERS ENFANTS DE DEVAKÎ ¹

Lorsque naquit le premier enfant de Devakî, Kritimat, Vasudeva, fidèle à sa promesse, le remit à Kamsa, mais celui-ci, sûr qu'il n'avait rien à craindre des sept premiers enfants, le rendit à son père.

A ce moment intervint le « divin rishi » (devarshi) Nârada, « celui qui souvent sème le trouble et la discorde entre les êtres humains ». Nârada, qui fait une sorte de navette entre le monde des dieux — et plus particulièrement Vishnou — et le monde des hommes, expliqua à Kamsa que Vasudeva, Devakî et les autres femmes de la famille, les pères de Vraja (parmi lesquels Krishna sera élevé) et beaucoup de leurs parents et de leurs amis étaient des incarnations des Dieux, descendus sur terre pour détruire les démons, y compris Kamsa en personne. Ce dernier n'eut plus aucun doute : le huitième fils de Devakî allait être un avatar de Vishnou.

Kamsa organisa sa défense. D'abord il fit emprisonner et enchaîner dans son palais même Devakî et Vasudeva, sous la garde constante de soldats en armes et de bêtes féroces. Il destitua son propre père, Ugrasena, et monta lui-même sur le trône.

1. Sources principales : BhP, X, i, 56 à ii, 4; BrVP, KrJKh, XVII; VP, IV, 15 et V, 11; H, LVII. Détails complémentaires puisés dans BhP, IX, xxiv, 29; VP, V, 1; BrVP, KrJKh, CXIII, 37; NA.

Et enfin, avec l'aide d'autres grands démons, dont plusieurs joueront un rôle important dans la suite du mythe, Pralamba, Baka, Trināvarta, Agha, Channura et Mushlika, Pūlanā, Keshin, Dhenuka, il s'efforça de massacrer tous les Yadavas, les membres de la tribu à laquelle devait appartenir Krishna.

A l'exception d'un seul, Akrura, que nous retrouverons aussi plus tard, ceux des Yadavas qui purent s'enfuir allèrent s'installer au village de Gokul, où ils furent accueillis par le chef du village, Nanda, qui allait devenir le père adoptif de Krishna.

Commentaire

Après le premier stade de la préparation auquel correspondaient les six sœurs aînées de Devakī épousées par Vasudeva, nous avons ici le deuxième stade, représenté par les six premiers fils de Devakī. A ce stade viennent se préfigurer, se dessiner dans le sein de Devakī, mais sans encore pleinement se concrétiser, les éléments qui seront nécessaires pour le jeu efficace de l'incarnation. Comme les six premières épouses, ces six fils ne figurent plus dans la suite du mythe, mais ils sont personnalisés par des noms dont l'étymologie est lourde de sens si on l'interprète dans le cadre du yoga.

C'est en effet dans un ordre parfaitement logique que prennent naissance : Krittimat, « la peau », c'est-à-dire l'enveloppe matérielle dans laquelle prendra place l'âme divine incarnée; Sushena, « celui qui a la flèche juste », l'intention ou le but de l'incarnation dans un corps humain; Udyagin, « celui qui apparaît », le fait même de l'incarnation; Bhadrasena, « l'armée de bon augure », les moyens nécessaires à

son action; Rijudāsa, « le serviteur ou adorateur honnête », les incarnations secondaires qui entoureront et aideront l'avatar dans sa tâche; et enfin Bhadradeha, « le corps de bon augure », celui qui se forme une fois que toutes les conditions requises ont été remplies. Il est dit que plus tard ces six enfants furent ressuscités par Krishna à la demande de Devakī.

Un texte assez obscur rattache cet épisode au mythe de l'*asura* Bali et de l'avatar Vāmana — dont nous avons vu que Devakī et Vasudeva avaient été les parents dans une incarnation antérieure. D'après ce texte, les six premiers enfants de Devakī auraient été des réincarnations de six frères de Bali — et par conséquent des fils de Prahlāda, le grand adorateur de Vishnou — que leur grand-père, l'*asura* Hiranyakashipu, aurait maudits et condamnés à être tués par leur père dans une vie ultérieure. Ce rapprochement n'est certainement pas fortuit. Dans ce contexte, ils auraient été apportés dans le sein de Devakī par Yoganidra (ou Jagadhatri), la Déesse du sommeil mystique, que nous verrons intervenir dans l'épisode suivant. Elle est en rapports étroits avec Krishna, dont l'un des noms tantriques est Yoganidrātman, l'*ālman* de Yoganidra. Elle est représentée avec deux mains, étendue sur un lit, les yeux fermés, et elle a près d'elle un récipient contenant une boisson.

Le *devarshi* Nārada, qui apparaît dans un très grand nombre de mythes où il joue toujours le même rôle, est un grand adorateur de Vishnou. A première vue, il peut paraître étrange que le Dieu qui « protège » l'univers ait parmi ses principaux disciples, aussi bien sur le plan proprement divin que dans ses incarnations terrestres, un fauteur de discordes.

Pour le comprendre, il faut se rappeler que dans la conception hindoue, le monde de la multiplicité, celui dans la conscience duquel nous vivons, ne peut subsister que grâce à la polarité, à l'opposition, entre les forces « divines » et « démoniaques ». Si cette opposition prend fin, le monde ne peut plus exister. Et c'est pourquoi les luttes entre Dieux et *asuras* sont éternelles, alors même que les Dieux y sont éternellement vainqueurs. Et c'est aussi pourquoi l'intervention de Nārada est nécessaire.

IV

LA DESCENTE DE BALARÂMA
ET DE MÂYÂ¹

Le septième enfant de Devakî, Ananta, fut pour elle une source à la fois de joie et de chagrin. Il était une demeure (dhâma) de Vishnou.

Afin de le protéger de Kamsa, le Seigneur (Bhagavân) Vishnou appela sa Yoga-mâyâ et lui dit : « Va au pays de Vraja, là où vivent les pâtres et leurs troupeaux. Dans le village de Nandagokul (« Les enclos où Nanda garde ses troupeaux de vaches »)² lu trouveras Rohini³, la première épouse de Vasudeva. Ses autres épouses vivent dans des cavernes, car elles ont peur de Kamsa. Or, dans le sein de Devakî se trouve l'une de mes incarnations partielles (amsha), sous le

1. Sources principales : BhP, X, ii, 5-15; VP, V, i sq.; BrVP, KrJkh, VII, 38 et VIII, 40-75; PS, III; H, XXXV. Détails supplémentaires puisés dans : BhP, X, i, 24 et viii, 12 et V, xxv; BrVP, KrJkh, XVI, CV sqq., CXV, CXVIII et CXX; VP, I, II et IV, 1 et 13; MP, I, iv, 48 et VI, vi, 27 et 29; DM, LXXXII; PS, I sq., IX, XLV sq., LXII, LXVIII sq., LXXVIII sq.; H, CI et CXIX; AR; PS, I sq., LV, LXII, LXVI, LXVIII sq., LXXVIII; MBh, Adi P, XXXV, LXVII, CXCVII, CCXI, CCXIX sqq.; Udyoga P, XCVII, Shânti P, CCVII, CCCXL, Maushala P, VII, Shalya P, XXXIII, XXXV, XXXVII, XLI, XLIX sq., LIV sq., LIX, Anushâsana P, CXXXV, CXLVII, CLIX, Svargârohanika P, V; T; G; GR; KR.

2. C'est maintenant un assez gros village, où l'on montre la maison de Nanda.

3. Avec les autres veuves, elle monta plus tard sur le bûcher funéraire de Nanda.

nom de Shesha. Tu vas le transférer dans le sein de Rohini. Pendant son séjour sur la terre, cet enfant sera appelé Sankarshana parce qu'il aura été retiré du sein de Devaki, Râma parce qu'il sera pour le monde une source de réjouissance, Bala à cause de sa grande force »⁴.

Lorsque Yoganîdrâ, la Déesse du sommeil mystique, eut transféré l'embryon du sein de Devaki dans celui de Rohini, elle en informa les parents, mais dans les rues de Mathura, les gens s'affligeaient et disaient : « Devaki a fait une fausse couche. »

Ainsi arriva sur la terre le frère aîné de Krishna, plus généralement connu sous le nom de Balarâma.

Mais pour préparer sa naissance en tant que Krishna, Vishnou avait aussi dit à sa Yoga-mâyâ : « Après Balarâma une autre incarnation (amsha) de moi naîtra comme fils de Devaki. Quant à toi, tu descendras aussi sur la terre comme fille de Yashodâ, l'épouse de Nanda. »

Respectueusement, Mâyâ fit le tour (parakramya) du Seigneur. Conformément aux instructions qu'elle avait reçues, elle entra par magie (mohani) dans le sein de Yashodâ.

Commentaire

A première vue, le personnage de Balarâma semble plein de contradictions. Incarnation de Vishnou tout comme Krishna, frère aîné de Krishna, accompagnant celui-ci tout au long de sa vie, parfois il l'aide dans son œuvre⁵, ou même se charge seul de la tâche à accomplir⁶, mais parfois aussi il s'abstient ostens-

4. Appelé aussi Kevatîrâma, Bala-deva, Bala-bhadra.

5. Par exemple avec Kubala, Jarâsandha, Rukmin, et dans la maison de laque.

6. Par exemple avec Dhenuka, Pralamba, Durida, Sunâman.

siblement⁷ et même, à l'occasion, critique vertement son cadet⁸.

On peut cependant déceler une certaine continuité entre la plupart de ses actions et même des traits de son caractère si l'on analyse les noms par lesquels Vishnou le désigne dès l'abord, et, pour commencer, ceux qui précisent son incarnation — qui est fort complexe.

En effet, si Balarâma est essentiellement et avant tout un avatar (ou *amsha*) de Vishnou, si même parfois il est décrit comme un *amsha* ou une forme (*jîva*)⁹ de Krishna lui-même, il est aussi une incarnation du grand serpent mythique Shesha (ou Ananta), qui serait « l'essence de son être ». Vishnou lui-même le souligne fortement en le désignant sous les noms de Shesha et d'Ananta avant tous autres noms. L'iconographie le retient aussi en figurant fréquemment les capuchons d'un ou plusieurs grands serpents au-dessus de la tête de Balarâma. Lorsque, après de dures austérités, il est libéré de son corps, Shesha sort par sa bouche.

Balarâma est aussi une réincarnation de Lakshmana, le frère cadet de Râmachandra, qui avait demandé à ce dernier de ne pas toujours venir après lui. Et Lakshmana était lui-même une incarnation de Shesha en même temps qu'une incarnation de Vishnou.

Or, tandis que Vishnou est l'aspect (le « visage », *mûrti*) du Dieu personnel suprême qui conserve et

7. Par exemple, lorsqu'il ne peut pas convaincre Krishna de se joindre aux Kauravas, il enrage et part pour un long pèlerinage (*tîrthayâtrâ*), dont il ne revient que beaucoup plus tard.

8. Par exemple dans les cas de Rukmin et de Satadhanvan.

9. Dans un texte du MBh, il est dit que « lorsque Krishna devient *jîva*, il est appelé Sankarshana ».

protège le monde, Shesha porte la terre sur sa tête ¹⁰. C'est « le Dieu Ananta, qui sur l'une de ses mille têtes soutient le monde entier avec ses objets animés et inanimés et qui n'a pas de fin » ¹¹. Il accompagne plusieurs des grandes incarnations de Vishnou et, ce qui n'est certainement pas sans signification, s'il est engendré par le même père, il naît d'une mère différente. Ainsi, alors que l'incarnation de Vishnou dans le nain Vâmana naît de Kashyapa et Aditi, Shesha lui-même est fils de Kashyapa et Kadrû. De même, lors de la dernière grande incarnation de Vishnou avant Krishna, Râmachandra, le personnage principal, naît de Dasharatha et Kaushalyâ, tandis que son frère et assistant le plus important, Lakshmana, lui aussi incarnation à la fois de Vishnou et de Shesha, naît de Dasharatha et Kaikeyî. Il y a donc entre Vishnou et Shesha, et par conséquent aussi entre Krishna et Balarâma, un rapport fondamental très précis.

Pour comprendre ce rapport, il faut d'abord examiner l'attitude de Balarâma envers cette Terre que Krishna va venir soulager. Cette attitude est fixée par Vishnou lui-même lorsque, après avoir souligné l'origine de son frère, il déclare que celui-ci « sera pour le monde une source de réjouissance » et qu'il a « une grande force ».

Si Balarâma est parfois représenté comme portant la Terre sur sa tête (*bhogena*) ¹², tout comme Shesha, les textes disent beaucoup plus fréquemment qu'il dispose d'une force telle qu'il peut « soulever » toute

10. Parfois il porte sur sa tête les sept Pâtâlas (enfers).

11. Pour cela, Brahmâ l'a persuadé de passer à travers une crevasse et lui a donné Suparna pour l'aider. Il est aussi parfois associé dans cette tâche à Dharma, Kâma, Kâla, Vasu, Vâsuki et Kapila.

12. Il est même parfois représenté comme résidant dans les régions inférieures (*antar vasati*).

la Terre, terme que l'on peut prendre dans un sens figuré.

Mais ce qui est beaucoup plus significatif, c'est que la principale de ses armes est un soc de charrue (*hala*). Non seulement il en fait un usage abondant, mais il est très souvent désigné par des noms qui s'y rattachent directement : Halâ, Halâyudha, Hala-brit, Haladhara, Lângalin, Lângaladhânin, Langaladhvaja, Phâla. Et le nom même de Sankarshana, que Vishnou lui attribue avec une certaine étymologie, signifie aussi « laboureur » ¹³.

Balarâma utilise son soc de charrue de deux manières principales. D'une part il s'en sert pour rendre impuissants — mais non pour les tuer, avec une exception, Durida — ses adversaires plus ou moins démoniaques. Et il le fait en brisant avec ce soc soit leur char de combat ¹⁴, soit leurs dents ¹⁵, soit les deux ¹⁶. Il s'en sert aussi pour « amener à lui » les murs d'une forteresse dans laquelle est enfermé un fils de Krishna et de Jâmbatî, Shamba ¹⁷.

D'autre part, Balarâma utilise son soc de charrue pour faire arroser — et donc purifier — toute la terre par le fleuve le plus sacré de tous, la Jamunâ. Ce pourquoi on l'appelle Jamunâ-bhid ou Kâlindîkarshana. Cet exploit est narré dans un très beau mythe. Un jour qu'il était « ivre » — c'est-à-dire, dans la terminologie mythologique hindoue, sur un

13. Parmi les autres étymologies proposées : « celui qui laboure à travers les armées » ou « celui qui a provoqué l'unanimité chez les Yadavas ». Selon Garga, ce serait le premier nom qui lui aurait été donné.

14. Par exemple Rukmin, Bâna, Shâlwa, Kâlâgni-Rudra. Il détruit avec son soc le char et le cheval de Shâlwa et l'assomme d'un coup sur la tête, mais ne le tue pas.

15. Par exemple Kalinga.

16. Par exemple Shishupâla.

17. Détenu par Duryodhana à Hastinapura.

plan supérieur de conscience — il donna ordre à la Jamunâ de venir à lui pour qu'il s'y baigne. Le fleuve n'ayant pas obtempéré, Balarâma plonge son soc dans les eaux et, creusant un sillon, les entraîna avec lui partout où il allait. Finalement la Jamunâ, prenant forme humaine, se prosterna devant lui et sollicita son pardon.

Sa force et la manière brutale dont il l'emploie se manifestent encore dans le fait qu'il est armé d'un pilon (*mushala*) — ce pourquoi il est appelé Mushali et Mushalâyudha, — d'un gourdin (*khetaka* ou *saunanda*) et de toutes autres armes offensives ou défensives, qui viennent à lui dès que sa pensée les évoque¹⁸.

D'ailleurs les prêtres de l'un de ses deux principaux temples, à Dauji, se montrent les fidèles émules de leur maître en faisant preuve d'une énergie physique qui atteint facilement la violence — et cela est admis comme parfaitement logique.

La couleur rouge qu'évoquent le nom de Rohini (la femme dont il naît) et son propre nom de Rauhinena (fils de Rohini) ne sont pas non plus sans évoquer la violence, au point que dans les Tantras il semble occuper la même place que Bhairava, l'aspect le plus violent de Rudra, le Destructeur. On dit parfois qu'il incarne la colère (*krodh*), et il lui arrive de tuer un ascète qui lui avait manqué de respect. Il enseigne à Duryodhana et à Bhîma l'usage de la massue.

Il est toutefois fréquemment spécifié que cette violence s'exerce dans un état de conscience supérieur, une « ivresse » que symbolise le vase de vin qu'il tient généralement à la main dans l'iconographie. Et on l'appelle Madhu-priya ou Priya-madhu, « celui

18. Il se sert cependant aussi de l'arme du baillement (*Jrimbhana*) pour endormir Rukmin.

qui aime le vin ». Il est intéressant de relever que les yeux d'Ananta « roulent perpétuellement à cause de son état d'ébriété ». Balarâma aime aussi le *bhang*. Mais pour le défendre on dit parfois qu'il ne boit que « le miel sucré tiré des fleurs ».

A propos de couleur, il faut relever une particularité qui a certainement un sens. S'il est décrit symboliquement comme « une colline blanche », « le sommet d'une montagne blanche », comme ayant « un teint clair », et même comme provenant d'un « cheveu blanc » de Vishnou, alors que Krishna provient d'un « cheveu noir », ses représentations anthropomorphiques sont noires, en particulier dans ses deux temples principaux, la maison de Nanda à Nandagokul — où Yoga-mâyâ est figurée au-dessus de lui — et le temple de Dauji. Et il porte aussi le nom de Nilavastra, « vêtu d'un habit noir », ou Nilavâsas. Ce qui pourrait expliquer l'opposition par une différence entre son essence et sa manifestation.

Certains textes le décrivent cependant vêtu de pourpre et portant un collier blanc, tenant une charrue dans une main et un pilon dans l'autre, avec un capuchon (*mani-dvîpa*, l'île de bijoux), dans son palais de bijoux (*mani-mandapa*) ou aux murs de bijoux (*mani-bhîlli*).

A la différence de presque tous les Dieux et héros, et bien qu'il soit réputé aimer les femmes, Balarâma n'a qu'une seule épouse, c'est-à-dire qu'une seule puissance de manifestation, Revati¹⁹, et, selon la plupart des textes, il lui est fidèle. L'histoire de son mariage ne manque pas d'intérêt. Le père de Revati, le roi Raivata, lui-même l'aîné des cent fils d'Anartta,

19. Certains textes font d'elle une fille de Kakudmi (ou Kakudvân) et décrivent le mariage avec d'abondants détails.

vivait lors d'une existence antérieure du monde, alors que les hommes étaient d'une taille bien supérieure à celle qu'ils ont maintenant. Lorsque le moment de marier sa fille fut venu, Raivata décida d'aller demander au Créateur en personne, Brahmâ, de lui désigner un mari. Mais en cours de route il s'attarda longtemps à écouter les musiciens célestes, les *gandharvas*, qui représentent l'harmonie cosmique, la musique des sphères. Il s'attarda tant et si bien que le monde eut le temps de se dissoudre et de se manifester à nouveau. Aussi Raivata était-elle beaucoup trop grande pour son époque lorsque enfin elle épousa Balarâma. Celui-ci y apporta promptement remède, avec sa brutalité habituelle, en « raccourcissant » sa femme d'un coup de son soc de charrue. Ainsi adaptée à son temps, Revati donna à Balarâma deux fils, Nishita et Ulmuka, dont il n'est plus guère fait mention par la suite.

L'aspect macrocosmique de l'action de Balarâma est souligné dans un autre mythe. Le Dieu Varuna, l'Immensité indifférenciée, lui envoie sa fille, Vâruni, dont il était tombé amoureux. Vâruni lui apparaît sous la forme d'un liquide qui coule d'un orifice dans le tronc d'un arbre kadamba; Balarâma d'abord la hume, et ensuite la boit.

Cet épisode mérite une explication. Vâruni, que nous retrouverons dans un autre épisode, est la fille ou la femme, donc la puissance de manifestation, du Dieu Varuna, qui règne sur les eaux; pour la comprendre il faut donc comprendre d'abord le rôle de Varuna. Or si celui-ci, selon Shri Aurobindo, est « un Dieu aux grandes et importantes fonctions morales », qui a pour caractères essentiels « la vastitude et la pureté », et par conséquent contient « le pouvoir », peut « contempler de haut les vérités et les mensonges

mêlés dans la conscience mortelle », il est plus particulièrement « *rishadâsa*, destructeur de tout ce qui cherche à empêcher les croissances »; il est « une colline sur laquelle s'appuie l'action originelle et non déchue des Dieux ». Un autre commentateur moderne autorisé voit en lui « le principe de la vigueur physique », ce qui rejoint les textes védiques selon lesquels il est « les cuisses et les mollets » de la toute-puissante Déesse luttant contre les *asuras* et il forme, avec Mitra, « les épaules » de Rudra, l'aspect le plus violent de Shiva. Varuna fournit aux autres Dieux des armes pour combattre les *asuras*, mais il ne les combat pas lui-même, et une fois la bataille terminée, les Dieux lui rendent ces armes ou bien elles se détruisent elles-mêmes.

Sa fille, Vâruni, a pour autre nom Surâ, et un texte du Mahâbhârata nous dit — ce qui n'est certainement pas un jeu de mots — que c'est grâce à cette Surâ, présentée généralement comme une liqueur enivrante, que les *suras*, c'est-à-dire les Dieux par opposition aux *asuras* (démons), ont atteint l'état de *suras*, c'est-à-dire ont obtenu à la fois le désir et la force de combattre les *asuras*. Le même ouvrage nous dit que le palais de Vâruni est tout entier fait d'or, cette matière qui peut remplacer le feu des offrandes « si l'on est *jâmadagnyah*, c'est-à-dire si l'on sait que le feu et l'or sont identiques ». L'on peut donc supposer que boire la liqueur Vâruni, c'est précisément passer sur un plan de conscience où l'on possède cette force et ce désir de combattre les *asuras*.

Dans le cas de Balarâma, il est spécifié que pour lui Vâruni s'écoule du tronc d'un arbre, d'une aspiration spirituelle.

Dans le cadre microcosmique du yoga krishnaïque, il semble que l'on pourrait interpréter l'intervention

de Balarâma comme un troisième stade préparatoire, dans lequel le *sâdhak* doit s'équiper d'une force corporelle (Bala) adaptée à son milieu (Revati), susceptible d'être utilisée (*hala*), violemment si nécessaire (Rauhineya), pour ouvrir la Terre, le plan matériel, à l'influence divine (Jamunâ) et pour réduire à l'impuissance certaines forces hostiles, mais seulement lorsqu'on se trouve à un niveau de conscience suffisamment élevé (le vin). Il sert ainsi en quelque sorte d'infrastructure matérielle à l'action spiritualisante de Krishna, tout comme Shesha, dont il est l'incarnation, sert de couche sur laquelle repose Vishnou à la surface de l'Océan de lait entre deux existences successives du monde.

C'est ce qu'exprime l'adage hindou, peu charitable il faut l'admettre, selon lequel le grand yoga n'est pas pour les faibles. Râmakrishna lui-même le soulignait et Gandhi le confirmait lorsqu'il disait que seuls ceux qui sont forts et intrépides ont le droit de s'exercer à la non-violence telle qu'il l'entendait.

Nous verrons plus loin que cette interprétation concorde avec le rôle que joue Balarâma lorsqu'il intervient dans certains des épisodes suivants.

Le rôle de la Mâyâ de Vishnou, sa Yoga-mâyâ, apparaîtra plus clairement lors de la naissance de Krishna.

V

LA NAISSANCE DE KRISHNA ¹

Le Bhâgavata-Purâna décrit en termes particulièrement lyriques la conception et la grossesse de Devakî ², ainsi que la naissance de Krishna :

Lorsque Balarâma eut été ainsi retiré du sein de Devakî, le glorieux Seigneur, maître de l'univers, emplît de toutes ses puissances et de toute sa gloire le cœur d'Anakadundhubi (Vasudeva). Ainsi imprégné de la gloire de l'Être suprême, éclatant comme le soleil, Vasudeva semblait inaccessible et inviolable à toutes les créatures. Alors la princesse Devakî reçut de son époux l'Incarnation de l'Invisible, de Celui qui demeure en tous.

Devenue ainsi une demeure très spéciale du Seigneur en qui tous les mondes ont leur demeure, Devakî, enfermée dans le château de son frère, ne rayonnait cependant pas plus loin que la lumière d'un feu qui couve, ou que la grande science d'un homme étroit d'esprit qui garde pour lui son savoir.

Lorsque Kamsa vit Devakî, au radieux sourire, emplie de la présence de Vishnou, qui emplissait le palais de son éclat, il se dit : « C'est certainement Hari

1. Sources principales : BhP, X, ii, 16-42 et iii, 1-46; VP, V, ii; BrVP, KrJKh, VII, 38-101; PS, III sq. Détails complémentaires puisés dans : BrVP, KrJKh, XVII, 66 et 75; BB.

2. Pendant toute cette période, les textes désignent généralement Vishnou-Krishna sous le nom de Hari.

(Vishnou), qui veut ma mort, qui a pris place dans son sein, car jamais elle n'a brillé d'un tel éclat. Que dois-je faire maintenant? Hari ne va certainement pas ralentir son effort pour atteindre le but qu'ils'est assigné. Et si j'assassinais une femme, qui par surcroît est ma sœur, et alors qu'elle est enceinte, ma réputation et toute ma vie en seraient brisées. »

Aussi renonça-t-il à tuer sa sœur, mais il attendit dans une profonde angoisse la naissance de Hari. Il voyait le monde entier rempli par Vishnou. Aussi fit-il entourer la prison par des éléphants, des lions et des chiens féroces, augmenter le nombre des gardes, multiplier serrures et barreaux et charger de davantage de chaînes Vasudeva et Devakî.

Cependant que Brahmâ et Shiva, accompagnés de Nârada et des autres sages, venaient auprès de Devakî chanter les louanges du Seigneur.

Le moment arriva où toutes les conditions astrologiques propices étaient réunies. L'étoile Aldébaran, sous laquelle est né Prajâpati, régnait sur toutes les autres; toutes les constellations, les planètes et les étoiles étaient dans des positions de paix³. La paix régnait sur les points cardinaux, le ciel était constellé d'innombrables étoiles que rien n'obscurcissait. Une pieuse joie avait envahi les villes et les bourgs, les villages et les hameaux. Une eau cristalline descendait les rivières, les étangs s'ornaient de magnifiques lotus. Dans les bois, des essaims d'abeilles bourdonnantes butinaient les fleurs qui couronnaient les arbres. Une brise pure, caressante, odorante, ranimait les foyers sacrés des brahmanes. Les gens de bien en lutte contre les asuras étaient sereins, comme aussi les Dieux. Dans les cieux, les tambours résonnaient, les

3. Selon un texte, toutes les planètes se trouvaient alors dans le signe des poissons. Et les bijoux qui ornaient les oreilles de Krishna étaient en forme de poissons.

kinnaras et les gandharvas chantaient, les siddhas et les charanas entonnaient des louanges, les apsaras et les épouses des vidyâdharas dansaient. Emplis de joie, les sages et les Dieux faisaient pleuvoir des fleurs sur la terre; les nuages et les vagues de la mer murmuraient doucement.

A minuit, alors que les ténèbres étaient les plus profondes, Vishnou, qui trône dans tous les cœurs, Se révéla, dans Sa forme divine suprême, dans toute Sa gloire, comme la pleine lune quand elle surgit au levant, et Il sortit du sein de la divinement belle Devakî.

Vêtu d'une robe jaune, la poitrine décorée du shrivatsa et du kaustubha, l'adorable enfant aux yeux de lotus, aux quatre bras, brandissait la conque, la massue et le disque. Les grandes boucles de sa chevelure scintillaient sous les feux de sa couronne et des joyaux qui ornaient ses oreilles.

Ébloui, Vasudeva contemplait avec admiration Hari venant se manifester comme son fils. Ayant décidé de donner dix mille vaches aux brahmanes, il se mit, avec Devakî, à chanter les louanges du Seigneur.

« O Dieu suprême, implora la mère, Toi seul peux sauver Tes serviteurs de la crainte. Protège-nous contre le cruel fils d'Ugrasena. Ne laisse pas voir aux hommes, avec leurs yeux de chair, cette forme divine que Tu as assumée. Que le méchant Kamsa ne sache pas que je T'ai donné naissance. Je tremble rien qu'à son nom. Ame de l'univers, cache aux yeux des hommes cette forme à quatre bras qui tient la conque, la massue, le disque et le lotus. Lors de la dissolution du monde, l'univers entier rentre en Toi, Seigneur tout-puissant, et voici que Tu as voulu tenir dans mon sein!

— Dans une vie antérieure, ô femme vertueuse, répondit Krishna, tu étais Prishni, et celui qui est aujourd'hui Vasudeva était le patriarche sans tache appelé Sulapas.

Brahmâ vous avait chargés de procréer, et vous pratiquâtes d'abord de dures austérités. Vous étant rendus maîtres de vos sens et de votre souffle, vivant d'air et de feuilles mortes, débarrassés de toutes impuretés mentales, supportant la pluie et l'orage, le soleil ardent et la neige, l'esprit en paix, vous M'adoriez sans relâche. Au bout de douze mille années célestes de cette discipline, Je Me révélai à vous. La grâce que vous M'avez alors demandée fut d'avoir un fils pareil à Moi. En conséquence, Je naquis de votre union comme Prishnigarbha.

« C'est de vous deux aussi que je suis né à une autre époque sous les noms d'Upendra et de Vâmana, comme fils de Kashyapa et d'Aditi. Et c'est maintenant la troisième fois que Je deviens votre fils, car vous deux n'êtes autres que Kashyapa et Aditi. Si Je vous ai montré Ma forme de puissance, c'est pour que vous vous souveniez de Mes autres naissances, car à travers la forme humaine on ne peut vraiment pas Me reconnaître. »

Le Seigneur donna alors Ses instructions à Ses parents et redevint soudain à leurs yeux pareil au nouveau-né.

Commentaire

Les premiers exercices (les six premières épouses) ayant été pratiqués, le processus de la descente du Divin (les six premiers enfants) ayant été conçu, la force nécessaire (Balarâma) ayant été rassemblée, les conditions préalables sont maintenant réalisées et le yoga peut commencer.

Pour débiter, et après un temps de gestion et d'expectative à la fois joyeux et anxieux dans le secret de la « prison »⁴, la descente divine en réponse

4. Selon un commentateur moderne, Krishna est né dans une prison parce que c'est là qu'on le contemple et qu'on le désire le plus ardemment; d'ailleurs « le monde est une prison ».

à l'aspiration de l'homme se manifeste par une vision éblouissante du Divin. Selon les mystiques hindous, cette apparition s'accompagne normalement d'une prise de conscience des vies antérieures. Mais elle n'est qu'une annonce, un commencement. Non seulement elle est éphémère, mais elle risque de ne plus revenir, d'être effacée à jamais par les forces démoniaques — et le *sâdhak* averti le sait. Pour rendre permanente cette union au Divin, il faut parcourir laborieusement, un à un, tous les stades du yoga. Dans la terminologie de Shri Aurobindo, le don de soi (*surrender*) une fois opéré globalement, il faut le réaliser dans tous les détails, dans tous les coins et recoins de son être mental, psychique et physique, y compris les différents niveaux du subconscient et de l'inconscient.

L'ÉCHANGE DE KRISHNA ET DE MÂYÂ¹

Pour simples qu'elles aient été, les instructions de Krishna n'en paraissaient pas moins difficiles à exécuter. Mais les parents avaient une confiance illimitée. Et le miracle se produisit.

Au moment même où, à Mathura, Krishna reprenait sa forme de nouveau-né, à Gokul, sur l'autre rive de la Jamunâ, Mâyâ, « qui ne naît point » (Aja), naissait du sein de Yashodâ, l'épouse de Nanda.

Par son pouvoir magique, Mâyâ ôta aux sentinelles et aux animaux qui gardaient la prison toute faculté de perception et plongea dans un sommeil profond tous les habitants de la ville. Comme les ténèbres se dissipent devant le soleil, les barres de fer et les verrous qui assuraient les portes de la prison tombèrent, les portes s'ouvrirent d'elles-mêmes, et se défirent les chaînes qui retenaient Vasudeva.

Celui-ci prit l'enfant dans ses bras ou, selon certains textes, le portant sur sa tête dans un van, sortit du palais sans être remarqué de personne. Tandis que le Dieu Parjanya faisait tomber une douce pluie et que parfois Indra envoyait de fortes averses, le grand serpent Shesha²

1. Sources principales : BhP, X, iii, 47-53; BrVP, KrJKh, VII; VP, V, iii; PS, IV. Détails complémentaires puisés dans BhP, IV, xvii, 14-46 et X, viii, 48-51; DM; MBh, Shânti P, XLVII; BB; MS; MB; BH.

2. Selon un commentateur moderne, Shesha pourrait ici être Balarâma.

abrilail Krishna et Vasudeva de ses mille capuchons.

Guidés par un chacal, ils parvinrent au bord de la Jamunâ à un endroit où les eaux étaient peu profondes ³. Le fleuve puissant couvert de vagues écumanles, agité de centaines de tourbillons terrifiants, s'écarta pour les laisser passer lorsque Krishna toucha l'eau de ses pieds en prononçant la syllabe sacrée OM ⁴.

Lorsque Vasudeva parvint au parc de Vrája, il y trouva les pâlres endormis par Máyá. Il déposa son fils sur la couche de Yashodâ et, prenant en échange la fille de celle-ci, revint à la prison. Il déposa l'enfant sur la couche de Devakî, remit les fers à ses pieds, les portes se refermèrent.

Quant à Yashodâ, elle avait vaguement conscience d'avoir donné naissance à un enfant, mais elle n'en avait pas discerné le sexe car, sous l'influence de Máyá, elle s'était endormie, écrasée de fatigue.

Commentaire

Cet épisode du chassé-croisé entre les deux enfants expose deux faits importants : d'une part l'impuissance congénitale du monde extérieur à interdire la *sâdhanâ*, et d'autre part la nécessité pour le *sâdhak* de prendre directement conscience de tous les obstacles qui se présentent à lui et qu'il doit attaquer de front.

3. Selon un commentateur ancien, pendant la traversée de la Jamunâ, le corps de Krishna était lumineux et éclairait la scène.

4. Selon un texte ancien inédit, Krishna serait tombé dans l'eau et la Jamunâ l'aurait relevé. Deux séries de bas-reliefs sur la façade du Chempakarânam-mandapa au temple de Shuchindra représentent Devakî et Vasudeva tenant l'enfant dans ses bras et Vasudeva traversant la Jamunâ.

Le premier de ces éléments sera développé dans l'épisode suivant; c'est l'annonce irréversible de l'échec auquel aboutit l'effort que font les forces démoniaques pour empêcher le *sâdhak* de s'engager dans la partie proprement spirituelle de son yoga. Voulant se débarrasser brutalement, dès son apparition, de Krishna qui doit le détruire, Kamsa, la puissance démoniaque qui jusqu'alors régissait la conscience terrestre, ne va trouver devant lui qu'une apparence insaisissable. Et il devra donc lutter pied à pied, tout au long de la *sâdhâna*, pour défendre son terrain.

Le deuxième élément concerne le *sâdhak* lui-même. Après toute la préparation, après son isolement méditatif dans le sein de la « divine » (*deva-*) Devakî, après la vision éblouissante, il va passer de l'autre côté de la Jamunâ, dans le « monde » de Yashodâ, celui de la conscience terrestre (Yashodâ est elle-même une réincarnation de Dharâ, la Terre), là où s'affrontent les forces divines et démoniaques, là où naissent et croissent les rayons d'illumination spirituelle (*go*, les vaches), mais où sévissent aussi tous les *asuras*. C'est là qu'il devra mener sa lutte.

Et Krishna va y passer grâce au pouvoir de sa propre puissance d'illusion (Yoga-mâyâ), qu'il avait fort logiquement fait prendre naissance dans le « monde » de Yashodâ et agir à partir de ce monde.

Un détail intéressant à relever : Alors que dans le « monde » de Devakî, là où il se manifeste sous sa forme divine, Krishna est encensé par les autres aspects du Dieu personnel *unique* — Brahmâ et Shiva — et par les « sages », c'est-à-dire les âmes humaines parvenues au plan de la non-dualité, lorsqu'il passe dans le « monde » de Yashodâ, il y est escorté par les Dieux du monde de la multiplicité : Shesha qui

porte la terre sur sa tête, Indra qui manie l'orage, Parjanya qui apporte la pluie.

Le fait que le lieu de passage d'une sphère à l'autre soit indiqué par un chacal, cet animal qui se nourrit de ce qui a fini de vivre, n'est sans doute pas dépourvu de signification. C'est la série d'efforts déjà achevée qui permet d'entreprendre la nouvelle étape.

La Jamunâ joue un rôle important dans de nombreux épisodes suivants. Et c'est peut-être ici que nous en trouvons la clé, alors qu'elle marque la frontière entre le « monde » divin de Devakî, où apparaît la forme divine de Krishna, et le « monde » terrestre de Yashodâ, où se livreront les batailles entre les forces antagonistes de la dualité. Cela semble confirmé par un commentaire qui fait autorité. Selon Bhâsa, l'auteur de ce commentaire, Mâyâ serait « morte » lorsque Vasudeva lui fait franchir la Jamunâ. Et elle ne reprend vie, mais cette fois sous sa forme divine, dans le « monde » de Devakî que pour révéler à Kamsa la réalité et l'aboutissement de la lutte qui s'engage — comme nous le verrons dans l'épisode suivant. Et en fait la Déesse, Mâyâ, est morte en tant que Nandâ, c'est-à-dire fille de Nanda — un nom qui ne figure pas dans les textes relatant la jeunesse de Krishna, mais que la Déesse avait elle-même annoncé qu'elle prendrait « à la fin du Dvâpara-yuga et au début du Kali-yuga », c'est-à-dire à l'époque même où se situe Krishna, lorsqu'elle apparaîtrait comme fille du « pâtre Nanda ».

Relevons que le rôle que joue la Jamunâ comme frontière entre le monde — ou plan de conscience — des dualités et celui de l'union avec le Divin est un rôle double, comme c'est d'ailleurs le cas pour toutes les frontières. Elle est à la fois la ligne de jonction entre deux mondes et la barrière qui s'oppose au

passage de l'un à l'autre. Dans le mythe, ces deux aspects sont clairement différenciés. C'est le lit qui est le lieu de rencontre et ce sont les eaux tumultueuses qui dressent l'obstacle. Krishna fait se retirer les eaux pour que Vasudeva puisse traverser le lit à pied sec. Quand Balarâma voulait amener à lui la Jamunâ pour que le contact entre les deux mondes puisse s'effectuer partout où il va, c'est dans le lit du fleuve qu'il plante le soc de sa charrue — à la suite de quoi la Jamunâ s'apaise. C'est dans les eaux de la Jamunâ que plus tard Krishna luttera corps à corps contre le puissant serpent Kâliya ⁵. Dans l'épisode célèbre du « vol des vêtements » ⁶, c'est aussi dans les eaux de la Jamunâ que les gopîs aspirent désespérément, mais en vain, à l'union avec Krishna, au plan de l'unité, en célébrant toutes sortes de rites, par conséquent sur le plan de la dualité, mais c'est seulement lorsqu'elles acceptent de sortir de ces eaux que Krishna leur promet d'exaucer leur vœu. Et c'est sur le lit de cette rivière, sur « les sables de la Jamunâ », évacués par les eaux, que se déroulera la grande danse des gopîs, point culminant du yoga ⁷.

Puisque le mot « frontière » est un terme géographique, la comparaison suivante ne sera peut-être pas déplacée : Une frontière territoriale est le lieu où deux populations se rejoignent et par-dessus lequel elles peuvent se mêler, mais les structures agitées et changeantes qu'y superpose la politique rendent ces échanges difficiles, parfois impossibles.

5. Cf. ch. xx ci-dessous.

6. Cf. ch. xxiii ci-dessous.

7. Cf. ch. xxxv ci-dessous.

VII

L'ÉCHEC DE KAMSA ET SA RÉACTION ¹



Toutes les portes intérieures et extérieures se retrouvèrent fermées comme auparavant.

Aux premiers vagissements du bébé, les gardes s'éveillèrent et se précipitèrent chez le roi des Bhojas. Apprenant qu'était né l'enfant de Devaki, Kamsa sauta de son lit; échevelé, trébuchant à chaque pas, pensant : « Voici ma mort qui arrive », il se précipita dans la chambre de l'accouchée. La vertueuse Devaki l'implora : « Frère béni, cet enfant est la nièce. Déjà tous mes fils, pareils à Agni, ont succombé sous tes coups. Laisse ce dernier enfant à ta malheureuse sœur. On ne doit jamais tuer une fille. Aie pitié de mon malheur. »

Insensible, le cruel arracha le nouveau-né des bras de sa mère qui sanglotait, il le saisit par les pieds, le fit lournoyer et voulut lui fracasser la tête sur une pierre.

Mais la jeune sœur de Vishnou lui glissa des mains et s'éleva dans les airs, ornée de bijoux et de guirlandes célestes, avec ses huit longs bras qui tenaient chacun une arme : l'arc, le trident, la flèche, le bouclier, l'épée, la conque, le disque et la massue. Siddhas et charanas, gandharvas et apsaras, kinnaras et nâgas l'entouraient en chantant ses louanges et en lui présentant des offrandes.

1. Sources : BhP, X, iv, 1-45; H, LIX; VP, V, iii sq.; PS, V; BrVP, KrJKh, VII.

« *Insensé, dit la Déesse, que gagnerais-tu à me tuer? Celui qui doit l'abattre vient de naître; c'est celui qui fut déjà ton ennemi. Ne massacre pas en vain d'innocentes créatures.* »

Ayant ainsi parlé, la glorieuse Déesse disparut. C'est elle qui porte ici-bas tant de noms et qu'on adore en tant de lieux sacrés.

Frappé de stupeur, Kamsa se prosterna devant sa sœur et son beau-frère et leur rendit la liberté, non sans avoir fait un beau discours sur ce fait que chacun recueille fatalement le fruit de ses œuvres dans les vies antérieures et qu'il ne fallait donc pas pleurer les enfants massacrés. Vasudeva lui répondit en souriant : « *Prince fortuné, ce que tu dis est vrai. Le sentiment de la personnalité est le résultat de l'ignorance.* »

Kamsa ne s'avoue cependant pas vaincu. Le lendemain matin il convoque ses conseillers et les met au courant. Tous ces démons voient là une nouvelle occasion d'engager la lutte contre les Dieux, et ils décident de massacrer tous les nouveau-nés, tous les enfants qui n'ont pas plus de dix jours.

Mais ce n'est qu'une partie de l'action qu'ils entreprennent. Dans un bel assaut de rodomontades, ils se vantent de mettre en fuite tous les Dieux, y compris Vishnou (Hari) « qui se cache », Shiva (Shambu) « qui vit dans la forêt », Indra « qui n'a pas de force », Brahmâ « qui se confine dans des austérités ». Mais c'est bien en Vishnou qu'ils voient l'ennemi principal, car c'est lui qui soutient tous les autres Dieux, y compris le Créateur « aux quatre visages ». Pour l'abattre, il faut s'attaquer aux brahmanes qui officient, aux vaches sacrées (les rayons d'illumination spirituelle), aux austérités, à la véracité, à la maîtrise des sens, à la sérénité d'esprit, à la foi, à la compassion, à l'endurance, aux sacrifices, car c'est en eux tous que Vishnou réside.

Et avant tout, il faut persécuter les rishis, ceux qui ont la vision directe de la vérité².

Commentaire

Les puissances démoniaques n'ayant pas réussi à supprimer d'un seul coup la possibilité d'évolution spirituelle, Mâyâ, en la heurtant à l'élément matériel le plus résistant, la pierre, elles préparent méthodiquement un plan de bataille. Elles vont engager la lutte sur trois fronts, d'une part en essayant de supprimer les éléments extérieurs qui pourraient faciliter cette évolution (les incarnations des Dieux et réincarnations des sages qui devaient descendre en même temps que Krishna), d'autre part en s'attaquant à toutes les vertus morales et à tous les actes rituels (les brahmanes, les austérités) sur lesquels cette évolution pourrait s'appuyer, et enfin en entravant dans toute la mesure possible la vision directe de la vérité (les rishis).

2. Selon la version aberrante du BrVP, Kamsa fait grâce à Mâyâ et, plus tard, lors des noces de Rukmini (alors que selon tous les textes il est lui-même déjà mort), la donne en mariage, sous le nom d'Amshâ, au rishi Durvâsas.

VIII

PÛTANĀ¹

Tandis que Devakī se morfondait à Mathura après la disparition de tous ses enfants, le pays de Gokul était en liesse et célébrait pour Krishna les fêtes de la naissance, le jata-karma.

Ces fêtes terminées, Nanda, accompagné de quelques autres pâtres, se rendit à Mathura pour payer à son suzerain, Kamsa, son tribut annuel de lait et d'or.

Il y reçut la visite de son « frère » Vasudeva, qui lui révéla la naissance du fils de Rohinī (Balarāma) et lui demanda d'en prendre soin comme de son propre fils. Mais Vasudeva était très inquiet; il avait discerné de sinistres présages qui pesaient sur Gokul. Aussi conseilla-t-il à Nanda de rentrer chez lui le plus rapidement possible. Et Nanda repartit aussitôt.

En effet, à cette époque, des démons femelles, de l'espèce yātudhānī, envoyées par Kamsa, parcouraient les villes, les villages et les parcs à bestiaux (vraja) et y tuaient les nouveau-nés (shishu) partout où elles ne se heurtaient pas à leur ennemi mortel, Bhartā².

1. Sources principales : BhP, X, vi; BrVP, KrJKh, X; H, LXII et CLVIII; VP, V, v; PS, VII. Détails complémentaires puisés dans : RV, I, cxci, 8 et X, lxxxvii, 5 et 16-18 et cxviii, 8; BhP, X, xiv, 35 et xxiv, 4; VP, I, xiii; MP, LXXV, 15; MBh, Adī P, XLI-XLIV, LXIII, LXXIV et CCXXXI; N, XXI; SK; RG; SH; SG; MH, 213 sqq.

2. Bhartā est le grand défenseur des *sattvatas*, ceux chez qui domine

Avant même que Nanda ne fût de retour, l'une de ces yâthudhânis, du nom de Pâtanâ, qui avait été la nourrice de Kamsa et qui avait le pouvoir magique de prendre n'importe quelle forme et de se transporter partout instantanément, arriva un jour à Nandagokul. Elle se présentait comme une très belle femme à la longue chevelure noire attachée par une guirlande de jasmains; elle était ornée de seize bijoux et de douze parures, ses boucles d'oreilles tremblotaient, elle tenait à la main un lotus. Elle était si belle que les femmes de Gokul, les gopis, crurent voir en elle la Déesse Shri (Lakshmi) se rendant chez son Seigneur.

Pâtanâ cherchait des nouveau-nés, et ses yeux tombèrent sur Celui qui est la mort des méchants. Il était couché dans son berceau et sa gloire incommensurable était cachée comme le feu sous la cendre. Ayant reconnu en elle un de ces démons qui essaient de tuer les enfants, il ferma à demi les yeux.

Lorsqu'elle entra dans la pièce, Yashodâ et Rohini tombèrent sous le charme de cette femme gracieuse au cœur cruel, semblable à une épée (asi) cachée dans son fourreau (kosha). Et elles ne firent rien pour l'arrêter lorsqu'elle prit sur ses genoux le Seigneur au pouvoir infini (ananta), tout comme un sot peut saisir un serpent (uraga) en croyant que c'est un morceau de corde.

Elle donna à l'enfant ses énormes seins (stana), qu'elle avait enduits d'un produit intoxicant (mâda)³. Furieux, le Seigneur serra fortement (prapîd) les seins dans ses mains (kara) et y but avidement, aspirant en même temps la force vitale (prâna) de la femme.

la *salva-guna*, « c'est-à-dire » ceux qui sont entièrement consacrés à Krishna, et qui exterminent les êtres pervers.

3. Selon un commentateur ancien, il s'agissait de *kalkul*, le poison le plus mortel.

Souffrant atrocement, elle cria : « Lâche-moi ! » Couverte de sueur, elle agita désespérément les mains et les pieds. Ses hurlements secouaient l'univers entier. Elle sortit du village en courant⁴, mais Krishna ne lâchait pas prise.

Echevelée, la bouche grande ouverte, les jambes et les bras tendus, elle tomba morte sur la plaine de Vraja, comme l'asura Vritra frappé par le foudre (vajra) d'Indra. Dans sa chute, son corps réduisit tous les arbres en poudre jusqu'à une distance de trois gavyûtis.

Les gopas et les gopis, dont le cœur, la tête et les oreilles avaient déjà été fortement secoués par ses cris, furent terrifiés à la vue de cet horrible cadavre. Mais sur sa poitrine (uras) l'enfant jouait sans peur. Les gopis le prirent aussitôt et célébrèrent tous les rites appropriés pour le protéger contre tout mal; elles placèrent chaque partie de son corps sous la protection de la Divinité correspondante et écartèrent tous les esprits qui sont hostiles aux jeunes enfants. Sa mère (Yashodâ) l'allaita et le remit dans son berceau.

Lorsque Nanda et les autres pères revinrent de Mathura, ils furent extrêmement surpris de voir ce cadavre et ils comprirent l'avertissement que leur avait donné Vasudeva.

Les gens de Vraja dépecèrent le corps, enterrèrent les os et les pieds⁴ et incinérèrent la chair et la peau. La fumée qui s'éleva du bûcher était parfumée comme la fumée de l'aguru, car en buvant au sein de la femme Krishna l'avait lavée de tout péché. Cette yâthudhâni alla dans le même monde où va la mère adoptive du Seigneur parce qu'elle l'avait regardé avec les yeux d'une mère.

4. Ces détails ne figurent pas dans BhP.

Commentaire

Le premier obstacle auquel va se heurter le *sâdhak* est celui que lui pose l'amour maternel possessif, qui se manifeste dès avant la naissance. C'est ce que représente Pûtanâ, qui joue le rôle de « mère nourrisière ».

Parmi les différentes étymologies proposées pour son nom⁵, celle qui semble le mieux correspondre à son rôle le rattache à Put, un enfer étroitement lié aux rapports entre parents et enfants. Selon plusieurs textes, les enfants qui ont été conçus autrement que dans un désir sexuel, mais afin d'obtenir un fils, sont menacés par des dangers provenant de Put. Seuls les enfants peuvent délivrer leurs parents de cet enfer, et c'est pour cela que le Créateur a donné aux enfants le nom de *putra*. On cite même le cas précis d'un prince, Vena, qui a été libéré de cet enfer lorsqu'est né son fils, Prithu.

Le texte souligne à deux reprises que Pûtanâ est une *yâudhâni*. Dans l'un des passages où il est fait allusion à ce groupe de démons, presque toujours sous leur forme masculine⁶, ils sont mis en rapport avec le lait de la vache destinée au sacrifice, lait qui devient pour eux un poison.

Une existence préalable de Pûtanâ vient curieusement expliquer le rôle qu'elle joue dans la vie de Krishna. Alors qu'elle était fille de l'*asura* Bali, le grand ennemi de Vishnou dans son incarnation de Vâmana, elle avait été véritablement fascinée par ce

5. Certains commentateurs donnent aussi *put* (vertu)-*na* (négatif) et *pûta* (purifiant).

6. Seuls deux *rishis*, Agastya et Urukshaya, semblent en avoir parlé comme féminins (dans RV).



1. Krishna jouant de la flûte

2. La naissance
de Krishna

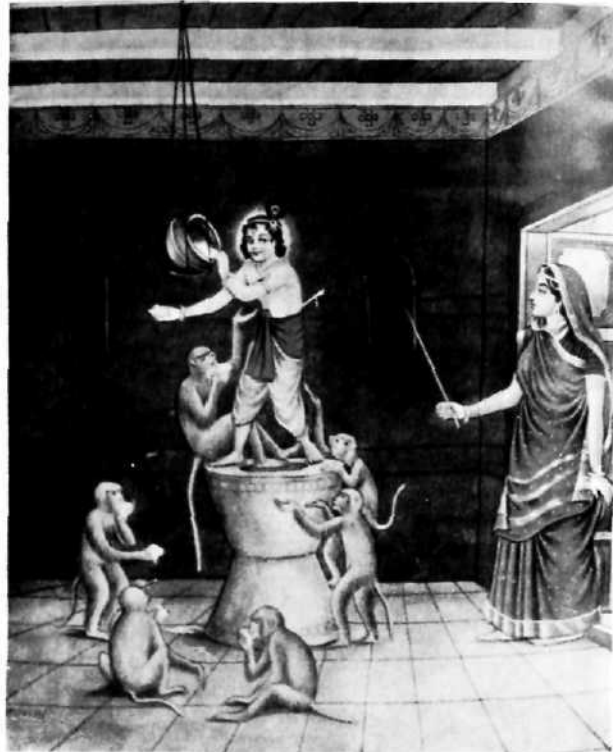


3. Mâyâ échappe
à Kamsa (par
B.K. Mitra)



4. Vasudeva
emporte Krishna





5. Krishna vole du beurre
et le donne aux singes



6. Krishna ramène les troupeaux

dernier et aurait voulu l'avoir pour enfant, le cajoler, l'allaiter. Mais lorsqu'elle le vit triompher de son père, elle éprouva un violent désir de le tuer. Le Seigneur put exaucer simultanément ces deux vœux dans son incarnation de Pûtanâ.

Si l'on examine maintenant l'action de Pûtanâ dans le présent épisode, on peut y trouver nombre de détails révélateurs.

Il faut noter d'abord que son lait n'est ni du poison ni même mêlé de poison, comme certains commentateurs l'ont supposé. Elle n'a fait qu'enduire l'extérieur de la pointe de ses seins avec une substance qui n'est pas un poison à proprement parler, mais un « intoxicant », une substance enivrante qui certes est nocive et peut même causer des dommages graves et irréversibles, l'accoutumance par exemple, mais qui est en même temps agréable au goût.

Et Krishna, qui évidemment aurait pu tuer Pûtanâ dès son arrivée, a bu tout le lait qui lui était offert avant d'aspirer toute la « force vitale » du démon, profitant ainsi de tout ce qui dans l'amour maternel est constructif, mais éliminant tout ce qu'il a de nocif et de paralysant et destructeur.

Après quoi, tout ce qui dans cet amour est irrédiciblement dur et matériel (les os, et aussi les pieds, qui assurent le contact avec la terre) est rendu à la terre, tandis que ce qui est plus tendre, moins résistant (les chairs et la peau), susceptible d'être sublimé, est purifié par le feu, au point que la fumée dégagée exhale un délicieux parfum.

Il est curieux de constater que dès le Rig-Véda un *rishi* du nom de Pâga ⁷ demande au Dieu du feu, Agni, de traiter les démons de cette espèce particulière

7. Peut-être tiré de *payas* (lait).

exactement de la même façon, en brisant leurs membres, en coupant leurs articulations et en « dévorant » leur chair. C'est donc un concept classique.

La sublimation de cet amour maternel, dépouillé de ses éléments néfastes, est soulignée d'une façon frappante par le fait que Pûtanâ, loin d'être ensuite reléguée dans un enfer, va dans un paradis. Krishna ne lui donne pas la « libération » finale (*moksha*), qui aurait mis fin à son action bénéfique en même temps qu'à son action maléfique, mais l'envoie dans ce même plan de conscience supérieur réservé aux mères nourricières. Et tout le chapitre n'est pas intitulé « la mise à mort de Pûtanâ », mais « la délivrance de Pûtanâ »⁸.

Il n'est pas exagéré de voir là une indication précise sur la manière dont le *sâdhak* doit faire face à l'obstacle que lui oppose l'amour maternel possessif, qui est d'une part nourrissant, nécessaire à la croissance, et d'autre part paralysant.

Accessoirement, un certain nombre de termes parsemés dans le récit indiquent d'ailleurs que dans cet épisode Pûtanâ agit par ignorance. Un texte très important affirme qu'elle ne peut accomplir son œuvre de destruction que la nuit, donc en l'absence de « lumière ». Lorsqu'elle arrive, Krishna ferme — ou ferme à demi — les yeux pour que son regard ne lui apporte pas l'illumination et ou bien détruit sa Mâyâ, ou bien, par son charme, lui fasse abandonner sa *lîlâ*. Elle a sa longue chevelure « attachée » par une guirlande de fleurs; or le terme qui désigne ici cette chevelure, *kesha*, est le même que l'on retrouve dans Keshava, les rayons d'illumination spirituelle. Enfin ses boucles d'oreilles « tremblent ». Or, dans le symbolisme hindou, les boucles d'oreilles (ce qui entoure des

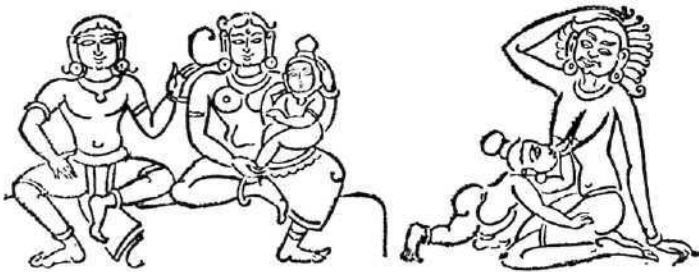
8. Dans certains textes, les *gopis* cherchent encore à protéger Krishna contre Pûtanâ après que celle-ci soit morte,

deux côtés la boîte crânienne) désignent constamment la faculté de discerner les limites précises du domaine qui relève du mental⁹; chez Pûtanâ cette faculté est donc instable.

Tout cela souligne que dans l'amour maternel le désir de possession est un effet de l'ignorance et qu'il peut ou doit disparaître avec elle. Après la « délivrance » de Pûtanâ, Krishna retrouve dans le lait de Yashodâ (qui lui donne le sein après l'avoir entouré des protections nécessaires) l'amour maternel non entaché de ce désir de possession.

Il est précisé aussi qu'en tombant son cadavre réduit en poudre tous les arbres (qui représentent l'aspiration à croître spirituellement) jusqu'à une distance de trois *gavyûtis*, ce qui, comme un commentateur le fait observer, est précisément la longueur du « jardin » de Kamsa, de l'espace cultivé par les forces démoniaques. Ce qui indiquerait que l'aspect possessif de l'amour maternel peut écraser définitivement chez l'enfant l'aspiration spirituelle. Nanda le confirme en langage imagé dans un autre texte en disant que si le cadavre était tombé sur le village, tous ses habitants (c'est-à-dire les êtres humains et les vaches, qui sont des incarnations de Dieux et de sages) seraient morts écrasés.

9. On retrouve le même symbolisme pour Karna, Takshaka, Rukmini, etc.

SHAKATA-ASURA ¹

Krishna était âgé de vingt-sept jours lorsque pour la première fois il se relourna dans son berceau. Les corps célestes se trouvaient alors dans les mêmes rapports qu'au jour de sa naissance.

Yashodâ célébra cet événement en donnant à l'enfant le bain rituel approprié, avec accompagnement de musique vocale et instrumentale et avec l'aide de brahmanes qui psalmodiaient les mantras sacrés correspondants. Aidé par Yashodâ et Rohini, Nanda distribua de nombreux cadeaux à toutes les personnes présentes. Tout le monde était joyeux.

Comme Krishna semblait avoir sommeil, sa mère le mit dans son berceau, à l'ombre sous le chariot (shakata) de Nanda, qui était plein de pots contenant du lait et du lait caillé. Puis elle alla se baigner dans la Jamunâ.

L'enfant se réveilla bientôt et se mit à pleurer car il voulait être allaité. Dans tout le bruit de la fête, personne ne l'entendit.

A ce moment passa un démon, qui l'entendit et reconnut en lui celui qui avait tué Pâtanâ. Il décida de

1. Sources principales : BhP, X, vii, 4-17; BrVP, KrJKh, XII; VP, V, vi; H, LXI (qui place cet épisode avant celui de Pâtanâ); PS, VIII. Détails complémentaires puisés dans : BhP, II, vii, 27 et IV, xxix, 18 sq.; RV, IV, iii; TS, I, v, 1 et 12; KS, X, ii, 37; ShB, II, ii, 3 et iii, 4; BB.

la venger. Restant invisible, il s'assit sur le chariot, et c'est pourquoi on le désigne sous le nom de Shakala-asura.

Le chariot se mit à grincer et à trembler.

Avec ses petits pieds tendres comme de jeunes pousses, Krishna frappa le chariot, si bien que celui-ci tomba en morceaux. Les roues (chakra) furent renversées (vyatyasta), l'essieu² et le timon (kûvara) mis en miettes (vibhinna). Tous les pots de terre et de verre se brisèrent et leur contenu s'écoula en un véritable ruisseau. L'asura fut emporté au ciel dans un char céleste tiré par cent chevaux.

Allirés par le bruit, tous les gopas et les gopis accoururent, mais ils ne purent comprendre ce qui s'était passé. Yashodâ et Nanda soupçonnèrent quelque esprit malin (graha) d'en avoir été la cause. Des enfants qui avaient assisté à la scène racontèrent ce qu'ils avaient vu, mais personne ne les crut. Nanda et Yashodâ baignèrent l'enfant dans de l'eau consacrée par des mantras des Rig, Yajur et Sâma Védas et contenant des herbes saintes.

De vigoureux gopas remirent le chariot en place avec ce qu'il contenait et lui firent les offrandes appropriées de lait caillé, de riz non émondé, d'eau et d'herbe kusha.

Commentaire

Cet épisode correspond au stade de la prise de conscience du corps et de ses rapports avec le monde extérieur et aux dangers qui se présentent à ce stade. Pour le comprendre, il faut partir de trois données essentielles.

2. BhP ne fait pas mention de l'essieu.

En premier lieu, lorsque les chariots ne sont pas utilisés pour le transport, il est de coutume dans la campagne indienne de les suspendre au toit et d'y ranger les pots contenant des aliments à protéger contre les divers animaux.

En deuxième lieu, comme les psychologues occidentaux spécialistes du premier âge l'ont maintenant constaté, c'est normalement vers le vingt-septième jour que l'enfant prend conscience de son corps et commence à utiliser consciemment ses sens récepteurs et moteurs³.

En troisième lieu, il faut se reporter au symbolisme du chariot, l'un des plus constants dans tout l'Hindouisme. Pour citer le Bhâgavata-Purâna, le texte qui nous donne le plus de détails sur l'enfance de Krishna : « Le corps (*deha*) est le chariot (*ratha*) tiré par les chevaux (*ashva*) qui sont les sens (*indriya*). Comme l'année, il avance rapidement tout en restant immobile. Les deux roues (*chakra*) sont les deux sortes de karma (celui accumulé dans les vies antérieures et celui qu'on accumule dans la vie en cours). Les trois *gunas* sont la hampe de l'oriflamme (*dhvaja*); en elle les cinq [forces vitales] sont étroitement liées ensemble. Le mental (*manas*) est les rênes (*rashmi*), le mental supérieur (*buddhi*) le conducteur (*sûta*) et le cœur (*hrid*) le siège. Les dualités (*dvandva*) forment le timon (*kûvara*), les cinq récipients sont ceux qui reçoivent les cinq objets des sens (*indriya*) et les ridelles sont les cinq éléments fondamentaux (*dhâtus*). »

Il faut relever que ni l'asura ni Krishna ne détruisent le chariot, comme une lecture superficielle l'a parfois fait supposer. Krishna le disloque, de sorte

3. Selon un passage de BhP qui mentionne l'épisode en passant, Krishna aurait eu trois mois.

qu'on puisse ensuite le remonter; les roues en sont simplement renversées et les seuls éléments qui soient « mis en miettes », donc impossibles à reconstituer, sont le timon et l'essieu : le timon (les dualités) par lequel les chevaux (les sens) entraînent le chariot (le corps), et l'essieu qui soumet ce chariot à l'orientation que lui donnent les roues (le karma accumulé dans le passé et le karma que l'on continue à accumuler).

L'*asura*, qui représentait la menace des dangers afférents à la prise de conscience du corps (influence du karma et emprise des dualités), n'est pas tué (aucun texte ne le dit), mais s'élève sur un plan supérieur car cette menace n'existe plus.

Cet *asura* n'est d'ailleurs pas à proprement parler une entité, comme le souligne dans le texte le fait qu'il est « invisible », mais la menace de ces dangers que créent les rapports entre le corps matériel et le monde extérieur — menace qui disparaît avec la destruction irréparable de l'essieu et du timon. Sa nature et son rôle sont confirmés par le récit de sa vie précédente. Sous le nom d'Utkacha, neveu du grand *asura* Hiranyakashipu, il était très fier de sa force physique et il détruisait en les étouffant les arbres dans l'ermitage du *rishi* Lomasa. Or, nous avons vu que les arbres représentent des aspirations spirituelles chez des êtres où domine l'élément matériel, ici sans doute celles des disciples du *rishi*, qui vivaient dans son ermitage. Et ces aspirations sont étouffées par la conscience écrasante du corps matériel et de ses liens avec le monde extérieur. Ce *rishi* l'a finalement maudit et condamné à « être changé en vent », mais s'est ensuite laissé attendrir et lui a dit que beaucoup de siècles plus tard, le Seigneur apparaîtrait sous la forme de Krishna et le libérerait.

Quant aux pots qui se brisent et dont « le contenu s'écoule en un véritable ruisseau », nous avons vu que dans le symbolisme hindou constant ce contenu correspond aux cinq catégories d'objets des sens, c'est-à-dire à ce que perçoivent les cinq sens. Or dans tous les textes sacrés hindous — comme aussi chez tous les sages modernes — il est répété inlassablement que ce sont les objets des sens qui font naître le désir, que du désir naît l'attachement et que cet attachement est le principal obstacle à la libération. Dans l'épisode du chariot, il est remarquable que si les sens eux-mêmes (les chevaux) ne sont pas affectés, ce soient les objets des sens qui s'écoulent et quittent le chariot et leurs « récipients », c'est-à-dire ce qui les accepte, qui se brisent. On revient ainsi à l'état dans lequel les sens refusent de laisser influencer l'homme par les objets qu'ils perçoivent et par le désir que crée la perception de ces objets.

Dans le cadre des conceptions logiques et physiologiques de l'Occident, il est difficile d'imaginer comment les sens peuvent encore agir sur le corps (les chevaux tirer le chariot) si non seulement ce qui les relie au corps (le timon) n'existe plus, mais encore s'ils ne transmettent plus les objets de leur perception (le contenu des pots).

La réponse nous est fournie par un commentateur qui fait autorité. Relevant que les pots brisés sont spécifiés être les pots « de terre et de verre », il en conclut que les pots d'or et d'argent restent intacts.

Dans l'interprétation littérale et anecdotique du mythe, l'or peut fort bien être un métal puisque Nanda, nous l'avons vu, porte à Kamsa un tribut composé d'or et de lait⁴.

4. C'est en répandant sur Krishna du lait contenu dans des vases d'or qu'Indra le sacre Govinda. Cf. ch. XXVII ci-dessous.

Dans l'interprétation yoguïque, l'or et l'argent sont étroitement liés à Agni, le Dieu du feu, celui qui transmet aux autres Dieux, dans les sacrifices, les aspirations des hommes. L'or, qui est « toujours le symbole de la lumière solaire de la Vérité » (*rilam jyotih*), peut remplacer toutes les offrandes les plus sacrées confiées à Agni, et l'argent est les larmes que verse Agni lorsque les Dieux veulent lui reprendre les trésors divins dont il avait la garde ⁵.

On pourrait donc conclure de cet épisode que les modes de réception des objets des sens qui sont friables (verre et terre), qui placent ces objets dans le contexte d'une conception temporelle et qui en font ainsi des sources de désir et d'attachement doivent être détruits, tandis que ces mêmes objets des sens peuvent être accueillis pour être offerts en sacrifice au Divin, dans « la lumière solaire de la Vérité ». Alors les sens (les chevaux) peuvent transmettre ces objets sans les interpréter à la lumière des dualités (le timon) qui, pour tous les commentateurs, sont essentiellement celle du plaisir et de la douleur, celle qui cause l'attachement.

D'après ce mythe, l'homme a donc à sa disposition toutes ces différentes manières d'utiliser ses sens, et c'est à lui qu'incombe la responsabilité d'opérer entre elles une sélection.

⁵ Ces larmes sont désignées par le terme *rajatam*, rattaché à la racine *raj*, qui évoque des idées de joie dans l'attachement. Cf. Jean Herbert, *Agni* (Lyon, Derain, 1949), p. 31.

X

TRIÂNVARTA ¹

Un jour, alors que Krishna (Hari) était âgé de cinq mois et que Yashodâ le tenait à califourchon sur sa hanche et le câlinait, elle se sentit incapable de le porter, car il était devenu aussi lourd qu'un pic de montagne (giri-kûta). Surprise, elle le posa sur le sol, admira le grand Purusha [qu'il était] et alla vaquer à ses occupations.

Sur les instructions de Kamsa, un de ses serviteurs, un daitya du nom de Trinâvarta, prit la forme d'un tourbillon (chakra-vâta) et enleva l'enfant de l'endroit où il était assis. Il recouvrit tout Gokul de poussière (renu), en aveuglant ainsi les habitants. Sa voix puissante et terrifiante ébranlait les dix points cardinaux. Des arbres, déracinés, commencèrent à s'abattre, des toits commencèrent à s'envoler.

En un instant, le parc fut enveloppé dans la poussière (rajas) et l'obscurité (tamas). Criblés de gravier (sharkara) que leur jetait Trinâvarta, les gens ne pouvaient plus voir ni leurs voisins ni eux-mêmes. Yashodâ essaya de soulever Krishna, mais elle en fut

1. Sources principales : BhP, X, vii, 18-33; BrVP, KrJKh, XI; PS, VIII; GS. Détails complémentaires puisés dans : RV, IV, ii, 11; BhP, X, xxv, 6 et xlvi, 26; A, 15.1.1916, 15.3.1916, 15.6.1916, 15.7.1916, 15.8.1916; TU, 66-72; AD; Jean Herbert, *Ce que Gandhi a vraiment dit* (Paris, Stock, 1969), pp. 59-63.

incapable. Dès que sa main quitta le corps de l'enfant, elle ne put plus voir où elle l'avait laissé.

Sous ces rafales de vent et cette pluie (varsha) de poussière (pânsu), la mère, épuisée, ne sachant pas ce qu'était devenu son enfant, éprouvait une telle douleur qu'elle tomba sur le sol, telle une vache à qui l'on a enlevé son veau. Lorsque le vent se fut calmé et que la pluie de poussière (pânsu) eut cessé, les gopîs ne purent pas apercevoir le fils de Nanda, et elles aussi se lamentèrent.

Sous sa forme de tourbillon (vâtyâ), Trinâvarta avait emporté Krishna très haut dans l'éther céleste (nabhas), mais il arriva à un point où le poids de l'enfant fut tel qu'il ne put plus le porter, et le daïtya fut incapable de monter plus haut. L'enfant lui semblait si lourd qu'il pensa que ce devait être un énorme bloc de rocher (ashman). Il se sentit saisi à la gorge (gala); il essaya de se dégager et de lâcher l'enfant. Immobilisé par Krishna qui le tenait à la gorge et qui l'obligeait à se retourner, ayant perdu [l'usage de] ses yeux, poussant des hurlements incompréhensibles (râva, avyakta), le daïtya s'écroula mort sur le sol de Vraja. Il tomba du ciel intermédiaire (antariksha) sur un rocher (shila), tous ses membres (avayava) épars, comme la ville [des asuras] percée par les flèches (sharu) de Rudra (Shiva). En le voyant, les femmes (stri) éclatèrent en sanglots.

Krishna, qui n'avait eu aucun mal, tenait entre ses bras la poitrine (uras) de l'anthropophage (purushâda). Émerveillées de ce qu'il avait échappé aux dents de la mort, les femmes l'emportèrent et le remirent à sa mère.

Commentaire

Cet épisode correspond à l'influence que le milieu éducateur (enseignants, parents, autres adultes, cama-

rades, etc.) exerce sur l'enfant pour l'amener au plan de conscience de la multiplicité, celui sur lequel se déroule la vie quotidienne. Il se situe tout naturellement à l'âge de cinq mois, celui où l'enfant commence à pouvoir apprendre et à former des habitudes de comportement².

Il est souligné à diverses reprises, non seulement dans ce texte, mais dans d'autres épisodes, que Trinâvarta est un *daïtya*, c'est-à-dire un fils de Diti. Aussi est-il nécessaire, pour interpréter son rôle, d'examiner ce que représente Diti. L'explication la plus compréhensible pour des Occidentaux nous en est fournie par Shri Aurobindo, à qui sont empruntées toutes les citations suivantes.

Mais il faut d'abord relever que ce qui est désigné sous sa forme personnalisée par le nom de Diti est appelé *avidyâ* lorsqu'on se réfère plus particulièrement à son action et à son influence. Les deux termes sont donc pratiquement interchangeables.

Sur le plan mythologique, Diti est avant tout l'un des éléments d'une polarité dont l'autre élément est Aditi. Toutes deux sont des épouses, c'est-à-dire des puissances de manifestation, du même ancêtre primordial, Kashyapa, et l'on peut donc considérer que leur postérité est mutuellement complémentaire. Aditi a donné naissance aux douze grands Dieux appelés Adityas, parmi lesquels Shiva, Vishnou, Varuna, etc. Diti a donné naissance aux innombrables *daïtyas*, considérés comme des puissances malfaisantes, et au nombre desquels se trouve Trinâvarta. Nous retrouvons ici cette conception fondamentale de l'Hindouisme, selon laquelle le monde de la multiplicité

2. « Vers le cinquième mois se produisent des modifications importantes dans l'électro-encéphalogramme, et la relation moi-autrui tend à se différencier. » (Prof. J. de Ajuriaguerra.)

dans la conscience duquel nous vivons ne peut apparaître et subsister que grâce au conflit entre deux groupes antagonistes et inséparables de forces, celles que les hindous appellent les Dieux (*devas*) et les démons (*asuras, daityas*), et que nous appellerions les forces du bien et du mal.

Sur le plan microcosmique, c'est-à-dire psychologique ou yogique, cette polarité fondamentale est constituée par la conscience de la multiplicité apparente du monde (*avidyâ*) et la conscience de son unité réelle (*vidyâ*). Diti est la « division », la « conscience divisée », la « conscience séparatrice », la « conscience dualisante », l'« existence sombre et divisée », l'« être divisé ». Diti et les *daityas* correspondent donc à une vision et à une conception du monde comme multiple. Ce qui est précisément celle que donnent à l'enfant, dès que celui-ci est capable de l'accueillir, de la recueillir et de s'en laisser guider, tous ceux qui contribuent à son éducation. Et c'est ce que représente Trināvarta.

Ces *daityas* « brisent et dépècent la croissance et l'unité de l'âme et cherchent à en détruire la force, la joie et la connaissance divines ». Et le *sâdhak* ne doit évidemment pas se laisser aveugler par ce qu'ils lui ont apporté, par ce que le mythe appelle la poussière (*rajas*) et l'obscurité (*tamas*). Il est frappant et concluant que les termes employés ici pour désigner la poussière et l'obscurité désignent aussi deux des trois composantes essentielles (*gunas*) que discerne la philosophie hindoue dans la constitution du monde à la fois sur le plan macrocosmique et dans le comportement de l'homme sur le plan microcosmique : *rajas* l'énergie et *tamas* l'inertie, qu'il faut dépasser l'une et l'autre en accédant à la troisième, *sattva*, l'équilibre harmonieux.

Le nom même de Trināvarta (*avarta* = couvert de, voilé par, et *trin* = brins de paille) indique clairement que son rôle est de voiler [la vision juste de l'unité] par [la multiplicité infinie que représentent] les brins de paille. Et la forme que prend le *daitya* est particulièrement appropriée : le tourbillon, un de ces mini-cyclones si fréquents dans l'Inde, dans lequel l'individu est entraîné par les innombrables objets de la connaissance, est aveuglant; l'homme ne peut plus voir ni lui-même ni les autres sous leur vrai jour; le bruit assourdissant et terrifiant du tourbillon le désoriente complètement (les dix points cardinaux); ses aspirations spirituelles (les arbres) sont déracinées, ce qui le protégeait (les toits) est arraché.

Cependant, le tourbillon n'a pas un effet uniquement négatif sur l'être dont il s'empare. Une fois ce dernier coupé de ses amarres, il est « élevé », et l'on peut donner à ce terme ses deux acceptions. Il est élevé jusque dans l'éther céleste (*nabhas*), que Shri Aurobindo rattache expressément au principe mental, dans le ciel intermédiaire (*antariksha*), ce monde que la cosmologie hindoue situe entre les deux autres mondes : le monde terrestre et le monde proprement céleste.

Ainsi l'éducation que reçoit l'homme sur le plan de la multiplicité l'élève jusqu'à un certain niveau de connaissance, mais il arrive un point que cette formation surtout intellectuelle ne peut pas dépasser, au-delà duquel elle est incapable de conduire. L'enfant devient trop lourd pour que le *daitya* puisse continuer à le porter, à l'élever. Et Trināvarta « se sent » saisi à la gorge, c'est-à-dire que ses facultés d'expression et d'enseignement sont paralysées, il est obligé de se tourner dans une autre direction que la sienne, il a perdu l'usage de ses yeux, c'est-à-dire

qu'il ne voit plus ce qu'il voyait et pouvait enseigner, il pousse des hurlements incompréhensibles, c'est-à-dire que ses efforts pour enseigner, de plus en plus véhéments, n'aboutissent à rien, et finalement il perd toute sa force vitale, *asu*, qui est précisément celle qui fait l'*asu-ra*, le démon. Si bien qu'alors Trināvarta n'est plus un *asura*; mais il reste encore un *dailya*.

Or, s'il ne faut pas se laisser aveugler par la vision de la multiplicité, s'il faut, pour accéder à la conscience supérieure de l'unité, dépasser la conscience inférieure de la multiplicité, celle-ci n'en est pas moins utile. Si Diti est l'opposé d'Aditi, elle est aussi « la face sombre d'Aditi », elle en est l'indissociable complémentarité. L'Isha Upanishad, en laquelle Gandhi voyait le résumé de tout l'Hindouisme, nous dit : « En des ténèbres aveugles entrent ceux qui se vouent à l'ignorance (*avidyā*), et comme en plus de ténèbres, ceux qui sont adonnés à la connaissance (*vidyā*). Bien autre chose, a-t-il été dit, par la connaissance, bien autre chose, a-t-il été dit, par l'ignorance. Ainsi avons-nous appris des sages qui nous ont révélé Cela. Connaissance et ignorance, celui qui connaît Cela comme les deux à la fois, par l'ignorance ayant franchi la mort (*mrīta*), par la connaissance il jouit de l'immortalité (*amrita*). »

Et il n'est sans doute pas sans intérêt de citer quelques passages du commentaire de Shri Aurobindo sur ces versets : « Toute manifestation procède des deux principes, *vidyā*, conscience de l'unité, et *avidyā*, conscience de la multiplicité. Ils représentent respectivement les deux aspects de la Mâyā, la pensée de formation propre de l'Éternel... La multiplicité est en puissance ou en acte dans l'unité. Sans elle l'unité ne serait que non-être ou vide stérilité d'un état

d'inerte et indiscernable absorption de soi. Mais la conscience de la multiplicité excluant la vraie connaissance de son essentielle unité crée l'état de l'erreur et de l'illusion; c'est là le point de vue exclusif s'identifiant avec un mode d'action limité. Et telle est la forme revêtue dans l'homme par la conscience de la multiplicité. On lui donne le nom d'*avidyā*, ignorance. ... Lorsque le Seigneur est multiple, il n'est point cependant lié par sa propre multiplicité. Au sein de toutes les variations, il demeure l'éternel Un, Seigneur de *vidyā* et d'*avidyā*, qui sont les deux aspects de sa conception propre (Mâyā), les pouvoirs jumeaux de son énergie (*chil-shakti*)... L'ego que crée l'*avidyā* est le moyen d'affermissement nécessaire de l'individuel dans l'universel, comme point de départ de ce parfait accomplissement. Par *avidyā* l'âme peut atteindre à une sorte de plénitude de force, de joie, de connaissance et d'ampleur d'être mondiale qui est celle des Titans ou des Dieux [de la multiplicité], d'Indra, de Prajāpati. »

Aussi n'est-il pas étonnant que les femmes, si bouleversées qu'elles aient été par l'incident, aient tout simplement rendu l'enfant à sa mère, et que personne n'ait jugé utile de célébrer des rites de purification comme on l'avait fait dans les deux épisodes précédents. D'ailleurs, quand le *dailya* retombe de la sphère intellectuelle (*nabhas*) sur le plan de la vie matérielle quotidienne (*shīla*), ses membres, c'est-à-dire les différentes parties de son enseignement, sont « épars », c'est-à-dire n'imposent plus une vision d'ensemble. Mais, contrairement à ce qui s'était passé pour Pūtanā, ces membres ne sont pas détruits, et il est même dit que Krishna s'accroche à sa poitrine.

Il y a lieu de relever quelques détails encore.

A la fin de l'épisode, Trināvarta est qualifié de

purushâda, terme que l'on traduit généralement par anthropophage, mais le mot signifie plus précisément celui qui mange le *purusha*, c'est-à-dire l'homme « réel », ce qui est divin ou permanent en l'homme, par opposition à ce que croit être l'homme plongé dans l'illusion de la multiplicité.

Le *dâylya* est arrivé à un moment qui est précisé non seulement sur le plan chronologique, à cet âge critique de cinq mois, mais aussi sur le plan psychologique, lorsque la mère le trouve trop lourd et ne peut plus le porter, c'est-à-dire lorsque l'amour maternel ne suffit plus à l'élever. Et c'est au moment où elle retire la main qu'elle avait posée sur son fils — où elle laisse le champ libre — que les éducateurs (Trinâvarta) s'emparent de lui.

Lorsque les hurlements (*râva*) du *dâylya* deviennent incompréhensibles, l'épithète employée ici, *avyakta*, désigne aussi l'Absolu qui n'est pas encore descendu dans le domaine de la multiplicité ou de la manifestation.

Enfin, les récits que nous avons de la vie antérieure de Trinâvarta viennent confirmer et préciser le rôle qu'il joue dans cet épisode-ci. Il était alors un roi appelé Sahasrâksha, d'un nom qui évoque la très grande multiplicité (*sahasra* = mille) et qui est en rapports avec Indra, le maître, selon Shri Aurobindo, du domaine mental. Un jour que passait devant lui le grand *rishi* Durvâsas, célèbre pour son irritabilité, le roi, qui se livrait à des ébats amoureux avec ses femmes, ne se leva pas pour saluer le sage. Et celui-ci le condamna à devenir un *asura* — jusqu'au jour où Krishna viendrait le délivrer, où la conscience de l'unité viendrait corriger et compléter celle de la multiplicité.

La leçon que nous enseigne avec autant de minutie

que de précision ce récit mythologique est donc la même que nous donne en termes laconiques l'Isha Upanishad. On pourrait la résumer en disant que dans les débuts de la *sâdhanâ* il ne faut pas se refuser à l'étude intellectuelle du monde de la multiplicité dans la conscience duquel nous vivons. La connaissance (*avidyâ*) que nous apporte cette étude est complémentaire de celle (*vidyâ*) que la recherche spirituelle nous apporte sur le plan de l'unité. Et c'est lorsqu'on possède les deux que l'on peut parvenir au plan suprême, le plan krishnaïque, celui du Parabrahman, qui résout la dualité ultime, celle de l'unité et de la multiplicité et les fait s'éclairer l'une l'autre. Mais il ne faut pas se laisser absorber par l'étude intellectuelle au point de lui donner le pas sur la recherche spirituelle.

LA MANIFESTATION DE L'AVATAR ¹

Un jour que Yashodâ venait d'allaiter son fils, celui-ci bâilla et la mère stupéfaite aperçut dans la bouche de l'enfant le ciel (kha), l'espace intermédiaire et la terre (rodasi), l'armée des astres (jyotish anikam), les régions du firmament (âshâ), le Soleil (Sârya), la Lune (Indu) et le Dieu du feu qui porte les offrandes (Vahni), les vents (shvasana), les océans (ambudhi) et les continents (dvîpa), les montagnes immobiles (naga), les fleuves, les forêts (vana) et toutes choses mobiles et immobiles.

Peu après, le grand prêtre des Yadus, Gargâchârya, fut invité à célébrer la cérémonie (nâma-karana) dans laquelle il donnerait leurs noms à Balarâma et à Krishna. A cette occasion, il révéla à Nanda la véritable nature de Krishna, avatar de Vishnou, qui avait déjà triomphé des asuras dans ses incarnations précédentes.

Balarâma et Keshava (Krishna) commencèrent bientôt à se traîner à quatre pattes dans les régions humides de Vraja. Ils s'amusaient à saisir la queue des veaux et à se laisser traîner par eux. Leurs mères étaient très inquiètes, car elles ne savaient pas comment les protéger contre tous les animaux et les plantes épineuses qui auraient pu leur faire mal.

1. Sources principales : BhP, X, vii, 35 à viii, 44; BrVP, KrJKh, XIII; VP, V, vi; PS, IX. Détails supplémentaires puisés dans MBh, Vana P, CLXXXVII sq.

Dès qu'il put se tenir debout et marcher, Krishna commença à se conduire en enfant insupportable. Il délaçait les veaux, volait du beurre, du lait et du dadhi² qu'il distribuait généreusement aux singes et aux chats avant d'y goûter lui-même, cassait les récipients, répliquait lorsqu'on le grondait, etc. Finalement, les gopis chez qui il faisait ces fredaines résolurent de l'amener à Yashodâ pour qu'elle le punisse. Plusieurs arrivèrent en même temps, chacune avec un Krishna différent. Leur stupéfaction s'accrut encore lorsqu'elles virent Krishna bien sage à côté de sa mère, et que tous les Krishna qu'elles avaient amenés disparurent. Confuses, elles s'en retournèrent chez elles.

Un autre jour, rentrant de jouer, Balarâma et les autres enfants (dâraka) des pâtres accusèrent Krishna d'avoir, en cachette (raha), mangé de la terre (mrida). Krishna les traita de menteurs (mithyâ abhihamsin), et, pour se disculper, demanda à Yashodâ de regarder dans sa bouche.

Elle y vit l'univers entier (vishvam jagat) des créatures mobiles et immobiles, le ciel (kha), les points cardinaux (disha), les nuages-et-les-montagnes (adri), les continents (dvîpa) et les mers (abdhi), tout le globe que forment la terre et l'air, l'élément eau (jala), l'élément feu (tejas), l'élément éther (nabhas), et l'élément air (vivant), les Dieux (devas), les sens toujours soumis aux changements (vaikârîka indriya), le mental (manas),

2. Le dadhi est un produit du lait spécial à l'Inde, qui est fabriqué de la façon suivante. Le lait frais est mis dans un pot de terre, sur un feu de bouses de vache qui brûle très lentement. Lorsque le lait arrive à ébullition, il s'est formé à la surface une épaisse couche de crème. Le reste du lait est ce qu'on appelle dadhi. Une partie de la crème sert d'aliment solide; le reste, auquel on a mêlé un peu de lait caillé, est mélangé au dadhi et ensuite baratté. Il se forme alors dans la baratte du beurre qui s'élève dans la partie supérieure, et le reste, mélangé à de l'eau, forme une boisson très appréciée dans la saison chaude.

les particules atomiques (mâtrâ) et les trois qualités essentielles (gunas) dont tout est constitué. Elle y vit aussi l'univers merveilleux contenant les âmes incarnées (jîvas), le temps (kâla), la nature individuelle des êtres (svabhâva), les actions (karma) et l'intelligence (âshaya) et les divers corps qu'ils produisent. Elle y vit aussi Vraja et elle-même.

« Est-ce un rêve (svapna), se demanda-t-elle, ou bien la divine Mâyâ, ou une illusion de mon esprit, ou est-ce l'effet d'un pouvoir que possède cet enfant, mon fils? Non, c'est plutôt Cela que l'on ne peut atteindre ni par le cœur (chetas), ni par le mental (manas), ni par les œuvres (karma), ni par la parole sacrée (vach). Je me prosterne devant Celui en qui cela repose, en qui cela existe, d'où cela provient. » Lorsqu'elle eut ainsi saisi la vérité intime des choses, Ishvara étendit sur elle l'illusion vishnouïte de l'amour maternel. Elle oublia aussitôt sa vision et reprit son fils sur ses genoux avec la même affection qu'auparavant.

Commentaire

Krishna a maintenant surmonté les trois obstacles qui résultaient de sa naissance dans un corps humain : l'amour maternel possessif (Pûtanâ), les dangers résultant de la prise de conscience du corps et de ses rapports avec le monde extérieur (Shakata-asura) et le risque de se laisser entraîner sur un plan de conscience où l'on a une vision uniquement intellectuelle du seul monde de la multiplicité (Trinâvarta).

Aussi peut-il laisser sa nature divine se manifester librement dans toute sa plénitude. Cela se fait en trois temps.

Dans le premier temps, après que Krishna ait reçu

cet enseignement intellectuel, Yashodâ peut apercevoir dans sa gorge les diverses composantes matérielles du monde de la multiplicité : le ciel, la terre et l'espace intermédiaire, les diverses régions du firmament où se meuvent le Soleil, la Lune et les myriades d'autres astres, les continents et les océans, les montagnes rivées au sol, les fleuves, les forêts, les vents et la possibilité matérielle de présenter des offrandes aux Dieux.

Dans le deuxième temps, après que sa nature divine ait été perçue et annoncée par un sage, Krishna manifeste ouvertement cette nature. Avec Balarâma d'abord, seul ensuite, il se fait traîner par des veaux et plus tard prend l'initiative de les détacher. Or, si les vaches représentent des rayons d'illumination spirituelle, les veaux, que Krishna plus âgé sera chargé de paître, représentent ces rayons à l'état encore non complètement épanoui. Ensuite Krishna s'approprie, comme lui appartenant, des aliments qui se trouvent dans toutes les maisons du village et refuse d'admettre qu'en ce faisant il ait mal agi, car, comme Yashodâ l'a vu, tout l'univers est en lui. Après quoi il nourrit les animaux (singes et chats) avec ces aliments avant d'y goûter lui-même, soulignant ainsi la nécessité de nourrir le corps matériel avant d'aborder le spirituel. Et enfin il démontre visiblement que les autres êtres humains ne sont que des incarnations ou des manifestations de lui-même.

Dans le troisième temps, ne se contentant pas de l'enseignement intellectuel qu'il a reçu sur le monde matériel, il en fait lui-même l'expérience en mangeant de la terre. Mais ce n'est pas cette terre grasse et visqueuse, *mrida* (terme probablement apparenté au français « merde ») que ses camarades l'accusent d'avoir mangé, et c'est pourquoi il peut les traiter de

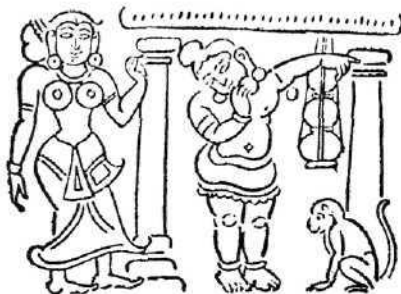
menteurs. La terre qu'il mange au Brahmânanda Ghât est ce sable gris extrêmement fin dont aujourd'hui encore les pèlerins hindous vont manger une pincée sur ce même *ghât*.

Et alors il peut montrer (et non plus laisser voir, en bâillant) à Yashodâ « la vérité intime » des choses, cette vérité à laquelle on ne peut atteindre ni par le Bhakti-Yoga (le cœur), ni par le Jnâna-Yoga (le mental), ni par le Karma-Yoga (les œuvres), ni par le Mantra-Yoga (la parole sacrée). Yashodâ se rend bien compte que ce n'est ni un rêve, ni une illusion, même si elle doit l'oublier aussitôt, car cela lui est nécessaire pour s'acquitter de ses fonctions, pour aimer et soigner son enfant.

Ce que Krishna montre à sa mère — après le ciel, les points cardinaux, les continents et les mers, les obstacles (nuages et montagnes) qui ont forme de montagnes et qui s'opposent à l'avance des Dieux, tous éléments qu'il faut sans doute entendre ici au sens de principes primordiaux — ce sont toutes les causes matérielles et formelles du monde que connaît la métaphysique hindoue : les cinq éléments (eau, feu, éther, air et le « globe » que forment la terre et son atmosphère), les sens et le mental, les atomes de la matière, les trois qualités fondamentales (*gunas* : énergie, inertie et équilibre) qui imprègnent toutes choses. Et pour terminer, ce sont les facteurs qui permettent l'existence des êtres humains sur la terre, des *jivas* : le temps qui conditionne l'évolution, la variété de nature des différents hommes, l'action productrice de conséquences et l'intelligence.

De cet épisode de la double révélation de l'avatar on peut rapprocher la vision dans laquelle le grand *rishi* Mârkandeya, dont la vie ne s'interrompt pas entre les existences successives des mondes, aperçoit

pendant un tel intervalle : Vishnou-Nârâyana sous la forme d'un jeune garçon étendu sur les eaux primordiales. Pénétrant dans le ventre de cet enfant qui l'a englouti, il y voit tous les Dieux et l'univers entier dans tous ses détails.



XII

LE MORTIER ET LES DEUX ARBRES
(Première partie) ¹

L'épisode suivant se situe à une époque où les deux enfants (Krishna et Balarâma), inséparables, avaient commencé à marcher. Ils jouaient et gambadaient, tantôt tout fiers des beaux habits dont leurs parents les revêtaient, tantôt se traînant dans le fumier des étables.

Un jour, tandis que ses domestiques vaquaient à d'autres travaux, Yashodâ barattait (nirmamantha) du dadhi dans la cour, tout en se remémorant diverses choses qu'avait faites le petit Krishna. C'était un jour particulièrement faste pour baratter et Yashodâ employait des récipients tout neufs, car c'est à Krishna qu'elle destinait le beurre. Dans ses efforts continus pour tirer sur la corde de la baratte, des gouttes de sueur coulaient de son visage, les fleurs de jasmin tombaient de sa chevelure, ses boucles d'oreilles et ses bracelets tremblaient.

Dans le bruit que faisaient toutes les barattes, personne n'entendit Krishna qui pleurait et demandait le sein. Finalement l'enfant vint vers sa mère, lui arracha des mains le barallon, jeta du beurre de tous côtés et s'en frotta même le corps, en envoyant de grands coups de pied et en criant.

1. Sources principales : BhP, X, ix, 1-18; VP, V, vi; BrVP, KrJKh, XIV, 5-14; H, LXIII; PS, X. Détails supplémentaires puisés dans : RV, I, xxviii, 7, xxx, 3, lvi, 3, clxii, 8, II, xxviii, 6, VIII, i, 23, ii, 1, lxxviii, 7; MBh, Shânti P, CCCXLII et Udyoga P, LXIX.

Yashodâ le gronda et voulut l'allaiter, mais il refusa en disant : « Pour moi, me nourrir maintenant serait une calamité ! » La mère cependant parvint à le convaincre et lui fit prendre du lait épais, des galettes et du beurre. L'enfant se mit à rire et à manger, caché sous un drap que Yashodâ avait étendu sur lui.

A ce moment, une gopî appela Yashodâ pour lui dire que le lait qu'elle avait laissé sur le feu commençait à bouillir ².

Furieux d'avoir été abandonné, l'enfant se mord les lèvres, qui tremblent; il brise un pot de dadhi avec un pilon de pierre, puis, faisant semblant de pleurer, il va dans la maison manger en cachette du beurre fait avec du lait de la veille (haïyamgava). A son retour, Yashodâ trouve le pot brisé et comprend ce qui s'est passé. Et comme elle ne voit pas Krishna, elle se met à rire.

Entrant dans la maison, elle y découvre l'enfant debout sur un grand mortier à décortiquer le riz (ulûkhala) posé sens dessus dessous. Il avait pris dans un filet suspendu au toit du beurre frais et en donnait à un singe ³ (marka) ⁴.

Yashodâ s'approche de lui silencieusement, par derrière, une baguette à la main. En l'entendant, Krishna descend bien vite de son mortier et se sauve « comme s'il avait peur ». Yashodâ le poursuit. Malgré ses lourdes hanches, échevelée, elle arrive à le rattraper.

L'enfant se met à pleurer, barbouille tout son visage avec le collyre qui lui protégeait les yeux, regarde sa mère d'un air apeuré et affolé, prétend qu'il ne sait pas comment le dadhi s'est renversé. Le voyant ainsi,

2. Selon l'un des textes, la gopî appelle Yashodâ alors qu'elle donne le sein à Krishna.

3. Selon l'un des textes, Krishna distribue le beurre à ses petits camarades assis en rond autour de lui.

4. Le terme *marka* désigne aussi le souffle qui est dans le corps physique.

Yashodâ jette sa baguette et décide de l'attacher à un mortier (ulûkhala) avec une longe (dâma), « comme si c'était un enfant ordinaire ».

Malheureusement la corde était trop courte de deux pouces (angula). La mère en ajouta une autre, puis une autre, et ainsi de suite, mais il manquait toujours deux pouces. Les gopîs riaient du spectacle, et Yashodâ aussi. Elle transpirait abondamment, ses nattes étaient défaites, sa guirlande de fleurs de travers. Finalement, Krishna, apitoyé, se laissa attacher. La corde qui le liait au mortier fut fixée autour de son ventre (udara). Yashodâ fit promettre aux gopîs qu'elles ne le détacheraient pas.

Commentaire

Si au cours des précédents épisodes (Pûtanâ, Shakata-asura, Trinâvarta, la terre), le *sâdhak* ne s'est pas véritablement rendu maître du milieu dans lequel il vit, il s'est du moins immunisé contre les dangers les plus élémentaires que ce monde lui présente inévitablement. Aussi le verrons-nous, dans la suite, lutter contre des tendances et tentations beaucoup plus subtiles, qui ou bien naissent directement en lui, ou bien cherchent à pénétrer en lui de l'extérieur.

L'épisode du mortier correspond à l'utilisation désordonnée que fait plus ou moins inconsciemment le *sâdhak* de tout ce que lui apporte la « vache », qui est, nous l'avons vu, le rayon d'illumination spirituelle : lait, lait épais, lait caillé, beurre. Toutes sortes de désirs contradictoires se succèdent rapidement. L'enfant veut manger, puis il ne veut plus, puis il accepte à condition de se cacher, puis il vole de la nourriture pour la donner à un singe. Il ne veut pas laisser sa mère

baratter le beurre, il casse les pots et les barattons, et il éprouve du ressentiment quand Yashodâ va empêcher le lait de se sauver. Il a peur des conséquences, au point de mentir, lorsque Yashodâ arrive avec une baguette pour le fouetter. Au lieu de manger le beurre, il s'en frotte le corps, et au lieu de garder autour des yeux le collyre qui les protège, il s'en barbouille le visage. Il manifeste une grande irritabilité, se mord les lèvres, crie et pleure, envoie des coups de pied. Agitation et instabilité qui sont typiques de la bousculade de désirs et du manque de discernement et qui contrastent avec le calme et la placidité dont Krishna avait fait preuve lors des attaques de démons.

La signification de cet épisode est encore soulignée par d'autres détails : Krishna est « inséparable » de Balarâma, qui représente l'infrastructure matérielle de la *sâdhanâ*; tous deux tantôt se pavanent dans de beaux habits et tantôt se traînent dans le fumier des étables. Le mot employé pour désigner le singe, *marka*, désigne aussi le fait d'éteindre [la lumière intérieure].

L'élément que le récit souligne avec le plus d'insistance est cependant le mortier à décortiquer le riz. Dans l'Inde, c'est un assez lourd tronc d'arbre évidé, haut de quelque 80 centimètres, dans lequel les femmes, par groupes, pilonnent le riz en chantant, avec de grands bâtons. Dans l'interprétation yogique de cet épisode, il est permis de voir dans cet appareil par lequel on sépare le grain de riz de sa balle la possibilité d'isoler l'utilisation spirituellement nourrissante de ce qui nous est donné, et d'en écarter ce qui est inutile ou nuisible. Or, ce mortier apparaît à deux reprises.

D'abord, Krishna le renverse et le met sens dessus dessous pour voler le beurre et en donner aux singes,

c'est-à-dire écarte et même renverse cette possibilité de discrimination.

Ensuite Yashodâ lui attache ce mortier, le lie à cette possibilité de discrimination par une corde passée autour de son ventre, autour du siège des appétits les plus bas. Et la corde qu'elle prend pour cela est une longe avec laquelle on attache les animaux, les êtres chez qui le vital est l'élément dominant. On ne saurait concevoir une image plus parlante.

Relevons aussi que comme à cet âge, c'est-à-dire à ce stade du développement, il s'agit beaucoup plus d'une inconscience, d'une ignorance, que d'une tendance perverse, il est naturel que l'amour maternel soit encore le facteur le plus compétent pour y porter remède. Et Yashodâ fait pour cela d'immenses efforts, sans pour autant se soustraire à ses occupations ménagères : elle se fatigue, elle transpire abondamment, ses nattes se dénouent, les fleurs tombent de ses cheveux. Mais les moyens dont elle dispose, l'amour maternel, ne sont pas absolument suffisants en soi (il manque toujours deux pouces à la corde) et ils ne peuvent porter leur plein effet que s'ils trouvent un écho dans l'amour filial : Krishna se laisse attendrir.

La leçon à en tirer est claire.

C'est de cet épisode que provient l'un des noms par lesquels Krishna est fréquemment désigné : Dâmodara, celui dont le ventre (*dâma*) est lié par une corde (*udara*). Il est dit de lui : « Le Soi suprême est appelé Dâmodara... parce qu'il possède la maîtrise de soi. » Et Krishna dit de lui-même : « Désireux de parvenir au succès en maîtrisant leurs sens, les hommes cherchent à parvenir à Moi... C'est pour cela qu'on me nomme Dâmodara. »

XIII

LE MORTIER ET LES DEUX ARBRES

(Seconde partie) ¹



Tandis que sa mère vaquait de nouveau aux travaux du ménage, Krishna, le ventre toujours serré par la corde qui l'attachait au mortier, s'avisa de la présence de deux grands arbres jumeaux, des kurchi, dont l'ombre s'étendait sur tout le village.

Dans leur vie antérieure, les deux arbres avaient été des gūhyakas, fils de Dhanada (Kubera), le dieu de la richesse ², et de l'apsaras Riddhi; ils portaient alors les noms de Nalakūbera et Manigrīva. Un jour qu'ils s'amusaient sur la rive de la Mandakīnī, dans une belle vallée au [flanc du] Mont Kailāsha, ces deux serviteurs (anuchara) de Rudra s'étaient enivrés de la liqueur Varunī. Les yeux égarés par la boisson, ils s'ébattaient (pravishya) avec leurs épouses dans les étangs de lotus (ambhoja-vanarāji) du Gange, comme des éléphants (gaja) avec leurs femelles (karenu) ³.

1. Sources principales : BhP, IX, 22 à XI, 7; BrVP, KrJKh, XIV; VP, V, vi; H, LXIII; PS, XI. Détails complémentaires puisés dans : BhP, IV, iv, 34, v, 26 et x, 4 sq. et X, xxxiv, 25-32; BrVP, KrJKh, XXX; H, CXIV; Mānava Shāstra, XII, 47; Rāmāyana, Uttarakhanda, XXVI; MBh, Vana P, CCLXXIV, Udyoga P, CLXXX, Strī P, XXVI, Svarga P, IV; MH, 393 sq.; ER, 142; LM 21.

2. Kubera est aussi l'un des gardiens des points cardinaux, le Nord.

3. Selon un texte, il n'y aurait eu que Nalakūbera et sa femme Rambhā.

« Par hasard », le vénérable rishi divin Nârada les aperçut dans cet état. Les femmes, craignant sa malédiction, se hâtèrent de se vêtir, mais les gûhyakas restèrent nus. Nârada leur tint alors un long discours : l'orgueil que l'homme tire de sa richesse et de son pouvoir le conduit à la sexualité, au jeu, à la boisson; pour l'homme pervers, aveuglé par l'orgueil de la richesse, le meilleur remède est la pauvreté; l'homme frappé par la pauvreté est libéré de l'attitude haulaine dans laquelle il se confinait, et sa tendance à faire le mal s'allénue; seul le pauvre fréquente le juste et en est purifié. Finalement Nârada dit aux deux fils du Dieu (surâtma) Kubera : « Puisque vous n'êtes pas conscients de votre nudité, que vous êtes plongés dans l'ignorance et pleins d'orgueil, vous tomberez dans l'état inanimé, où cependant vous conserverez le souvenir de votre vie antérieure. » Il leur promit toutefois que beaucoup plus tard Vishnou viendrait les délivrer.

Pour accomplir la prophétie de Nârada son disciple bien-aimé, le Seigneur (Krishna) alla vers les arbres jumeaux et se glissa entre eux, à quatre pattes, mais le mortier, plus gros, se coinça. Dâmodara tira sur la corde, et les arbres, soudain déracinés, s'abattirent, leur tronc et leurs branches violemment secoués par la puissance du Seigneur.

Illuminant alors tout l'horizon de leur splendeur, les deux gûhyakas devenus des siddhas (des êtres parfaits), tels Jâtavedas, le Dieu du feu qui connaît toutes les naissances, sortirent des arbres, libérés du sentiment de l'ego (ahamkâra). Ils s'inclinèrent devant le Protecteur de tous les mondes et chantèrent ses louanges. Dâmodara, le Seigneur de Gokul, leur expliqua que rien ne peut obscurcir la vision d'un homme lorsque le Soleil l'éclaire, c'est-à-dire lorsqu'il consacre entière-

ment son esprit au Seigneur. Puis il les bénit ⁴, et ils retournèrent chez eux, vers le Nord, où règne Kubera.

Au fracas qu'avaient fait les arbres en tombant, Nanda et d'autres pères accoururent et se demandèrent ce qui avait pu les déraciner. Ils virent l'enfant attaché au mortier avec une corde et le tirant derrière lui. De petits garçons qui avaient vu la scène la leur racontèrent, mais on ne voulut pas les croire. Nanda sourit et détacha son fils, qui riait.

Commentaire

Si la première partie de cet épisode correspond à une utilisation indiscriminée de tout ce que nous apporte à ses débuts la recherche spirituelle, la seconde partie, l'histoire des deux gûhyakas, correspond à l'affectation de toutes ces ressources à l'obtention de satisfactions matérielles.

Les gûhyakas ne sont pas des êtres hostiles; en temps normal, ils ne s'attaquent pas à l'homme et ne cherchent pas à entraver son évolution spirituelle. Les textes sacrés les décrivent comme correspondant au plus haut niveau auquel peut conduire l'énergie (rajâs), par opposition à l'inertie (tamâs) et à l'équilibre harmonieux (sattva) ⁵. Certains grands guerriers qui, dans la guerre de Kurukshetra, combattaient du même côté que Krishna, sont, après leur mort, devenus des gûhyakas. C'est aussi un gûhyaka, Sankhachuda, qui porte dans sa tête un précieux joyau, qui plus

4. Selon un texte, Krishna s'adresse seulement à Nalakûbera, ce que Shridharaswâmi explique en disant que c'est le plus important des deux.

5. Ailleurs il en est dit autant des gandharvas, des apsaras et des yakshas. Un texte dit même que les gûhyakas sont des yakshas.

tard emmène « vers le nord » les gopis qui ont joué avec Krishna et Balarâma. Et une incarnation relativement récente de Vishnou, Râma Jâmadagnya, employait dans la bataille le *gûhyaka-astra*, l'arme des *gûhyakas*.

Ce sont des fils du Dieu Kubera, le Dieu de la richesse, sous son nom de Dhanada, « Celui qui distribue généreusement les richesses matérielles », et leur mère est l'*apsaras* Riddhî, « le confort que procure la richesse ». Leur rôle est d'être les gardiens secrets des trésors non moins secrets de Kubera, sur le Mont Kailâsha. Lorsque plus tard Krishna installe sa nouvelle capitale à Dvâravatî, il demanda au « plus grand des *gûhyakas* » de répandre ses richesses sur les pauvres, pour qu'il n'y ait aucun misérable dans la ville. On peut donc dire qu'ils correspondent à l'attrait de la richesse matérielle et du confort qu'elle procure. Leurs principaux antagonistes sont les *ribhus*, ces autres demi-dieux qui représentent des pouvoirs de la Vérité suprême symbolisée par le Soleil et qui, en divisant en quatre la coupe de Tvashtri, permettent à cette vérité de se répandre sur les quatre plans de l'existence.

Comme beaucoup d'autres groupes de ces êtres qui peuvent être considérés soit comme des demi-dieux, soit comme des démons selon leurs adversaires du moment, ils sont des « serviteurs » de Rudra, l'aspect le plus violent que prend le « visage » destructeur du Dieu personnel, en ce sens qu'ils l'aident à détruire le plan de conscience sur lequel nous vivons pour nous amener à un plan supérieur. ❧

L'un de ces deux *gûhyakas*, Nalakûbera, a pour épouse la plus belle de toutes les *apsaras*, la redoutable Rambhâ, qui est pour l'homme la plus grande tentation sexuelle, mais qui se montre impitoyable pour

ceux qu'elle a séduits, et plus encore pour ceux qui se sont refusés à elle. Ce fut le cas notamment du grand *rishi* Devala (le même qui, selon l'un des textes, aurait pour les deux *gûhyakas* joué le rôle attribué ailleurs à Nârada), qui la rejeta et fut condamné par elle à avoir désormais un corps complètement difforme, ce pour quoi on le surnomma Ashtavakra, « huit fois plié ». C'est après s'être emparé de Rambhâ contre son gré que Râvana fut maudit par Nalakûbera et condamné à ne plus jamais pouvoir violer une femme; ce qui explique que Râvana ne put pas s'emparer de Sitâ, l'épouse de Râmachandra, pendant tout le temps où celle-ci fut sa captive à Lankâ.

Les deux *gûhyakas* sont décrits avec insistance comme « hautains », « fiers », « pleins d'un intolérable orgueil », « rendus arrogants par leur richesse et leur prospérité » et non « pas seulement par l'ignorance dans laquelle ils sont plongés », « aveuglés par la richesse et le pouvoir », « incapables de maîtriser leur esprit », etc.

Dans le présent épisode, l'histoire des deux *gûhyakas* semble pouvoir s'interpréter comme suit :

Gardiens — et éventuellement dispensateurs — des richesses matérielles, ils se sont enivrés de la liqueur Vârûnî, qui, comme nous l'avons vu plus haut ⁶, donne le désir et le pouvoir de lutter contre les *asuras*. Ils sont descendus du Mont Kailâsha, où sont tous les trésors du Dieu de la richesse. « Ivres au point de ne plus y voir bien clair », ayant par cette ivresse perdu conscience de leur rôle comme *gûhyakas*, ils sont allés se baigner, avec leurs femmes (leur pouvoir de manifestation) dans le fleuve sacré entre tous de la spiritualité, le Gange, et il est même précisé que c'était

6. Cf. pp. 50 sqq. ci-dessus.

dans des étangs de lotus, la fleur qui symbolise le progrès spirituel.

Là, ils sont aperçus par Nârada, le principe de l'individualité, qui va leur fournir la possibilité d'évoluer selon ce qui est leur véritable nature individuelle. Leurs femmes, devenues impuissantes, se vêtent, c'est-à-dire cessent de se manifester. Les *gâhyakas* eux-mêmes « ne sont pas conscients de leur nudité », c'est-à-dire de la vanité relative de ce qu'ils représentaient par comparaison avec ce qu'ils peuvent et vont devenir.

Nârada les transforme alors en arbres, en aspirations spirituelles, des aspirations si longues et si intenses que l'ombre de ces arbres protège tout le village. Lorsqu'ils sont ainsi restés le temps suffisant, Krishna, devenu Dâmodara, c'est-à-dire avec toutes ses facultés inférieures maîtrisées, et traînant ce mortier dont nous avons vu la signification, les transforme de nouveau. Mais alors ils ne sont plus des *gâhyakas*; ils sont devenus des *siddhas*, des « êtres parfaits qui ont acquis par leurs austérités des pouvoirs surnaturels ». Ils retournent dans le domaine de Kubera, c'est-à-dire qu'ils peuvent de nouveau garder et distribuer des richesses, mais celles-ci ne voilent plus leur vision spirituelle puisque, comme le dit expressément Krishna, « rien ne peut obscurcir la vision d'un homme lorsque le Soleil l'éclaire ».

Cette attitude envers la richesse matérielle est celle qu'enseignent la plupart des grands sages hindous, pour qui il ne suffit pas de l'éviter, mais il faut la maîtriser. Shri Râmakrishna disait : « Celui pour qui l'argent est un serviteur est vraiment un homme. Par contre, ceux qui ne savent pas faire de l'argent un usage convenable ne méritent guère ce nom d'homme. » Et Shri Aurobindo écrivait qu'il faut

« être libre de la souillure de l'argent, mais sans aucun recul ascétique ».

Cet épisode marque le passage d'une première période, qui traite essentiellement de la discipline personnelle, à une seconde période, caractérisée par la faculté de protéger autrui.



VRINDĀVAN ¹

Tous ces miracles, toutes ces apparitions terrifiantes, avaient fini par inquiéter fortement pâtres et gopîs. Sur le conseil de l'un d'entre eux, Upananda, respecté pour sa sagesse et son âge avancé, ils décidèrent de quitter Gokul pour aller s'installer dans une forêt située à quelque distance de là, le Vrindâvan.

Selon certains textes, Krishna et Balarâma n'auraient pas été étrangers à cette décision. En effet, ils trouvaient Gokul « insipide » après que les pâturages en aient été épuisés et la plupart des beaux arbres abattus. Dans leurs promenades, ils avaient exploré ce « bois délicieux, où le sol est couvert d'une herbe magnifique, où l'on trouve des arbres agréables, des fruits et de l'eau... Il réunit toutes sortes d'avantages; on n'y entend point les sons criards du grillon; on n'y trouve pas de ronces piquantes, mais la vue y est réjouie par l'aspect des naucleas ². Traversé par la Jamunâ — que l'on appelle ici Kâlindî, et qui fait penser à la rivière Nalinî dans le paradis du roi des Dieux — il jouit d'un air doux et frais; c'est un séjour agréable

1. Sources principales : BhP, X, xi, 10-25; BrVP, KrJKh, XVI, 150-179; H, LXIV sqq.; PS XII. Détails complémentaires puisés dans : PP; KUp, IV, 6; RV, V, lxxxv, 2; ND; A, 15.9.1917; MS.

2. Arbre de la famille des rubiacées. C'est un arbre de grande taille dont les fleurs sont groupées en têtes compactes.

dans toutes les saisons. Les chemins variés de cette forêt peuvent offrir aux gopis de charmantes promenades. A peu de distance est le mont Govardhan³. Et au milieu même du pays se dresse un figuier indien, haut de plusieurs milliers de mètres, qui ressemble à un nuage noir dans le ciel ».

Aussi les deux enfants, pour convaincre Nanda et les pâtres de la nécessité d'émigrer, eurent-ils recours à une ruse. Krishna fit sortir de son propre corps « une multitude de loups terribles, avides de sang et de chair », qui décimèrent les troupeaux et s'attaquèrent même aux hommes. Selon une autre version, Krishna aurait produit ces troupes de loups pour repousser une armée qu'avait lancée contre lui Sunâman, frère de Kamsa. Mais le résultat reste le même.

Une fois prise, la décision fut exécutée sur-le-champ. Le jour même, les vaches furent comptées, les veaux rassemblés, le matériel réuni, les chariots attelés, et l'on se mit en route. « Dans les plaines s'allonge une ligne d'émigrants, qui rappelle une masse d'étoiles filantes. On distingue, semblable à l'arc céleste du roi des Dieux, une immense file de gopis, portant sur la tête les barattes et les vases, et dont les vêtements noirs, jaunes et rouges dessinent le contour de leurs seins. Quelques pâtres, chargés de cordes et de longues qui pendent sur leur dos, ressemblent à ces arbres dont les branches retombent jusqu'à terre. Sous cette foule de chariots qui brillent dans les champs, la plaine ressemble à une mer couverte de bateaux poussés par le vent. En un moment, tout le pays resta désert, dépouillé de ses richesses et de son éclat, et n'offrant plus aux regards que de tristes rassemblements de corneilles. »

3. Selon un texte, le mont Govardhan, qui jouera un grand rôle dans un autre épisode, se trouve à 4 kilomètres de Vrindâvan.

Avec les chariots disposés en une vaste demi-lune, on forma une véritable enceinte, bordée d'arbres épineux et défendue de tous côtés par des fossés garnis de branches épaisses. « Les barattes sont purifiées avec une onde claire, les chariots sont solidement fixés, les pâtres se construisent des huelles couvertes d'herbe ou des cabanes faites de branches d'arbres, les étables sont purifiées, les mortiers mis en place, les foyers tournés vers l'orient, le feu allumé et arrosé de beurre clarifié. »

A ce moment, « la terrible saison chaude n'exerçait plus ses ravages; on était dans le mois où la santé ranime les corps; l'ambrosie semblait tomber du ciel avec la pluie; l'herbe croissait avec vigueur ».

Mais avant de quitter Gokul, Krishna avait fait encore un miracle. Voyant passer une marchande de fruits, il alla lui en demander, et la femme lui en emplit les mains. Or Krishna avait apporté une poignée de riz en paiement, et il laissa tomber les grains dans le panier de la marchande. Ces grains s'y transformèrent aussitôt en pierres précieuses (ratna).

Commentaire

C'est à Vrindâvan, dans ce lieu sacré entre tous pour les adorateurs de Krishna, que celui-ci va passer la deuxième partie de sa vie terrestre, celle où, au lieu de se défendre lui-même contre les attaques des asuras, il défend son entourage, non seulement le bétail dont on va lui confier progressivement la garde, mais aussi les humains.

C'est d'ailleurs ce qu'indique avec une insistance remarquable le nom même de Vrindâ-vana. Le mot *vana*, qui désigne une forêt, signifie aussi à la fois

« aspiration ardente », ou « délice » et « multitude ». Le Rig-Véda parle des « forêts de la jouissance terrestre », dans lesquelles Shri Aurobindo voit « les forêts ou délicieuses végétations de la terre qui sont la base du monde vital... de la satisfaction des désirs ». Quant au terme *vrinda*, il désigne spécifiquement la multitude. Selon son étymologie même, le Vrindâvan serait ainsi le monde où la « multitude » des êtres non seulement peut voir se réaliser ses « aspirations ardentes » à des jouissances sublimées ou divines, mais doit au préalable dépasser le stade des « jouissances terrestres », c'est-à-dire triompher de leurs différentes attractions — attractions qui seront personnifiées par les *asuras* contre lesquels lutte Krishna dans les épisodes suivants. Relevons en passant que la description de Vrindâvan citée ci-dessus énumère expressément les cinq catégories de perceptions sensorielles, celles de la vue (les naclés), de l'ouïe (les grillons), de l'odorat (l'air doux et frais), du goût (les fruits) et du toucher (les ronces).

Dans ce contexte, il ne serait pas impossible de voir dans l'épisode de la marchande de fruits une transition entre ces deux périodes : les « fruits » de la marchande représentant les « fruits » de la *sâdhanâ* accomplie sur soi-même et acquérant une telle valeur (*ratna* désigne toutes choses précieuses en général) qu'ils peuvent profiter à autrui avant même qu'une lutte active ne soit entreprise pour protéger autrui.

L'histoire de Vrindâvan (souvent écrit Brindâvana) est assez curieuse. Pendant de très nombreux siècles on en avait complètement oublié l'emplacement. C'est seulement au début du XVI^e siècle qu'il fut redécouvert par le grand mystique Chaitanya, qui est considéré comme ayant été alternativement

un adorateur de Krishna et une incarnation de Krishna.

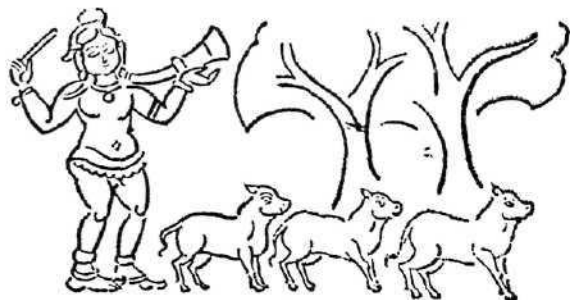
Si Gokul est resté jusqu'à nos jours le désert que décrivent les textes sacrés après le départ de Krishna, la région de Vrindâvan, source inépuisable d'inspiration pour poètes, musiciens, peintres et sculpteurs, présente encore un caractère très particulier.

Non seulement il est interdit d'y tuer quelque être vivant que ce soit, mais jusqu'à une époque toute récente — il y a quelques années — il était même interdit d'y introduire de la viande. Aussi les animaux n'y ont-ils aucune peur des hommes. Mais ce qui est plus étrange, c'est qu'ils vivent en paix les uns avec les autres. On y voit sans surprise un renard circuler tranquillement dans un poulailler et des oiseaux de proie percher tout aussi paisiblement sur le même arbre que des pigeons.

A Vrindâvan, les humains — et, disent les habitants, aussi les vaches — sont constamment pris dans une ambiance d'amour délirant pour Krishna. Partout, dans les rues, les magasins, les temples, les maisons, les champs, se répète inlassablement le psalmodiement de son saint nom. Krishna est considéré comme le seul « mâle », et tous les habitants sont des « adoratrices » de Krishna. On ne s'y interpelle pas par son nom, mais on appelle tous ses interlocuteurs Râdhâ, du nom de la plus parfaite adoratrice de l'enfant Krishna. Tous les gens que l'on croise ont un regard mystique d'adoration. Ils « revivent » les différents épisodes de l'enfance de Krishna et nombreux sont ceux qui « voient » Krishna tout autour d'eux.

Des miracles de toutes sortes — ou ce que nous considérerions comme tels — se produisent quotidiennement sans que personne s'en montre surpris. Et

cela d'autant moins que pour les adorateurs de Krishna, la Vrindâvan terrestre n'est qu'un reflet fidèle d'une autre Vrindâvan, la Vrindâvan céleste, le paradis de Krishna, où se déroule éternellement la *lîlâ*, le divin Jeu de l'enfant Krishna.



XV

VATSÂSURA ¹

Krishna et Balarâma n'avaient que sept ans lors de l'installation à Vrindâvan. Ils obtinrent néanmoins, non sans peine, d'aller paître les troupeaux de veaux avec les autres garçons un peu plus âgés qu'eux. Ils formaient une bande joyeuse d'enfants qui « se livraient à des jeux de leur âge. A leurs parures de verroterie, de baies de gunjâ, de perles et d'or, ils ajoutaient des grappes de fruits et de jeunes pousses, des fleurs, des plumes de paon et de la terre d'ocre. Ils se dérobaient les uns aux autres des cordes et d'autres objets; aussitôt ceux-ci reconnus, ils les jetaient à quelques pas; ceux qui étaient là les jetaient plus loin à leur tour, et ils se les rendaient en riant. Si Krishna s'éloignait pour admirer un lotus, « C'est moi qui suis arrivé le premier », disait avec joie chacun d'eux en le touchant. Les uns jouaient de la flûte, d'autres sonnaient du cor; ceux-ci imitaient le bourdonnement des abeilles, ceux-là le chant du coucou. Ils luttaient de vitesse avec les ombres d'une volée d'oiseaux, ou de grâce dans la démarche des flamants; ils imitaient l'attitude des grues et la danse des paons. Ils empoignaient les jeunes singes par la queue et se hissaient à leur suite sur les

1. Sources principales : BhP X, xi, 26-29, 34, 41-44 et 48; xii, 1-12; xiii, 5-11; PS XII. Détails complémentaires puisés dans : MS, I, 68; KP, 391 et 394.

arbres, grimaçant et sautant avec eux de branche en branche. Ils bondissaient avec les grenouilles et plongeaient avec elles dans les torrents; ils riaient à leur propre image et injuriaient l'écho.»

Leurs jeux ne devaient pas tarder à être troublés par de nouvelles attaques lancées par les émissaires de Kamsa.

Le premier à intervenir revêtit l'apparence d'un veau (vatsa), d'où son nom de Vatsâsura. Il se glissa furtivement dans le troupeau, mais les autres veaux ne s'y laissèrent pas tromper; ils prirent peur et s'enfuirent. Ce voyant, Krishna (Achyûta) alla lentement à lui, d'un air innocent, puis le saisit par les deux palles de derrière et par la queue, le fit tourner en l'air et le jeta sans vie sur la cime d'un arbre kapittha². Et tous les fruits de l'arbre tombèrent à terre.

Commentaire

Pour comprendre la signification de cette nouvelle étape, qui commence avec l'arrivée à Vrindâvan, il faut revenir à la signification mystique qu'ont les vaches dans la mythologie hindoue, et en particulier dans la geste de Krishna. Nous avons vu³ que la « vache » représente un rayon d'illumination spirituelle. Or le nom de Gokul (*go-kula*), lieu où se situe la première enfance de Krishna, signifie l'enclos ou l'étable (*kula*) où sont enfermées les vaches (*go*). Et même si elles sortent pour paître, Krishna ne les accompagne pas; il n'en est pas même fait mention. A Vrindâvan au contraire il est souligné qu'elles

2. Wood-apple, *feronia elephantum*.

3. Cf. p. 30 ci-dessus.

paissent en liberté et il n'est fait aucune allusion à une étable; nous verrons dans les épisodes suivants qu'elles vont même très loin des habitations des pâtres.

Dans le présent épisode et les suivants, Krishna, avec ses jeunes compagnons, n'a pas encore la garde des vaches, mais celle des veaux, c'est-à-dire des rayons d'illumination spirituelle qui commencent seulement à se manifester. Et c'est dans ce contexte qu'il faut examiner les premières luttes livrées par lui à Vrindâvan.

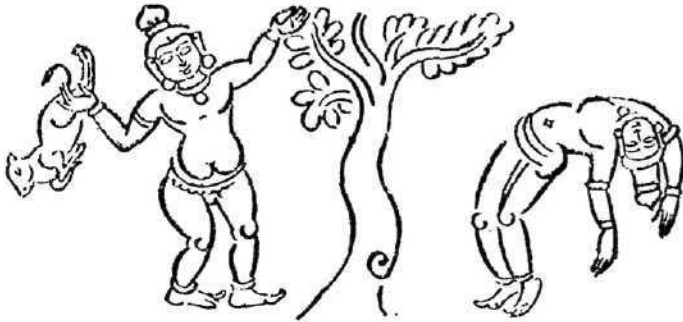
Dans ces textes où chaque mot a son importance, la description des jeux auxquels se livrent les jeunes garçons mérite que l'on s'y arrête. A Vrindâvan, en ce « monde vital de la satisfaction des désirs », les enfants imitent les êtres qui représentent plus ou moins uniquement le monde vital, c'est-à-dire les animaux : abeilles, coucous, flamants, grues, paons, singes, grenouilles, etc. Mieux encore, ils les suivent et se laissent entraîner par eux aussi bien vers le haut (par les singes) que vers le bas (par les grenouilles). Et une conséquence de toutes ces tentations diverses et souvent incompatibles auxquelles ils cèdent, c'est qu'ils produisent une véritable cacophonie : le bourdonnement des abeilles, le chant du coucou, la flûte, le cor, etc., tout cela en même temps.

Il se pourrait même fort bien que dans le jeu où les enfants se repassent de main en main la corde prise à l'un de leurs camarades, cette corde représente les plaisirs « du monde vital », à la recherche desquels nous nous « attachons », mais qui toujours nous échappent jusqu'au moment où, si nous les obtenons, ils ne nous intéressent plus guère.

Quant au symbolisme de l'*asura* déguisé en veau, il ne présente guère d'ambiguïté. Si les veaux sont les

rayons naissants d'illumination spirituelle, il importe de ne pas les confondre avec ce qui n'en serait qu'un simulacre. La présence de l'*asura* imposteur fait fuir les vrais veaux tout comme une mauvaise tendance qui se présente sous le masque d'une recherche spirituelle nous prive de l'illumination à laquelle peuvent nous conduire les véritables aspirations spirituelles.

Évidemment, l'*achyûta* (inébranlable) Krishna discerne tout de suite la nature réelle de l'*asura*. Sans même avoir à soutenir une lutte contre lui, il le tue et jette son cadavre — c'est-à-dire l'apparence sous laquelle il s'était dissimulé — sur la cime d'un arbre (symbole d'aspiration spirituelle), dont les fruits tombent immédiatement.



XVI

BAKÂSURA ¹

Les enfants, voulant un jour faire boire leurs troupeaux et se désaltérer eux-mêmes, se rendirent au bord d'un étang. Ils virent alors, immobile devant eux et pareil à un pic de montagne détaché par la foudre, un gigantesque héron blanc (baka). C'était un grand asura, frère de Pûtanâ, qui avait pris cette forme.

Le héron se précipita sur Krishna, le prit entre ses deux mandibules et l'engloutit. A cette vue, Balarâma et les autres jeunes pâtres furent paralysés de stupeur, comme le sont tous les organes des sens lorsque le souffle de vie (prâna) se retire du corps. Cependant, l'asura se sentit bientôt brûlé par Krishna, comme par un feu dévorant, jusqu'au fond de son corps et il le vomit violemment sans l'avoir blessé. Il se précipita de nouveau sur l'enfant pour le frapper de son bec, mais Krishna, de ses deux mains, lui saisit les deux mandibules et le déchira aussi facilement qu'il l'aurait fait d'un brin d'herbe.

Les enfants accueillirent Krishna avec autant d'allégresse qu'auraient les organes des sens au retour du souffle de vie (prâna).

1. Sources principales : BhP, X, xi, 47-53; PS XII. Détails supplémentaires puisés dans : BrVP, KrJKh, XVI, 1-10; PP, Uttarakhandam; MBh, Vana P, CCCX sqq. L'épisode est représenté dans un beau bas-relief à l'entrée du temple de Madurakantha.

Commentaire

Le symbolisme de la tentation qui est représentée par le héron est clairement précisé dans un autre épisode mythologique. Dans le Mahâbhârata, Dharma, le Dieu du devoir, jouant pour la circonstance le rôle d'un *yaksha*, c'est-à-dire d'un être démoniaque, prend la forme d'un héron blanc (*baka*) et, pour mettre à l'épreuve Arjuna et ses quatre frères, leur interdit, sous peine de mort, de se désaltérer dans un étang — comme ici les enfants veulent le faire — et de remplir des devoirs rituels s'ils n'acceptent pas de répondre au préalable à toute une série de questions portant sur des problèmes philosophiques. A maintes reprises, il leur lance cet avertissement : « Ne te hâte pas témérairement. » Le rôle du héron blanc est donc de retarder l'homme dans sa progression spirituelle en le faisant se complaire dans des considérations intellectuelles, avec toutes les hésitations et tous les doutes qu'elles entraînent.

C'est ce que souligne ici le fait que par deux fois l'effet de l'absence de Krishna provoquée par l'intervention du héron — c'est-à-dire par l'abandon aux préoccupations intellectuelles — est expressément comparé à l'effet dévitalisant qu'aurait sur les sens le retrait de la force vitale (*prâna*).

C'est l'ardeur de Krishna, le grand maître de la *bhakti*, de la dévotion pure, qui « brûle » les entrailles du démon et dégage ainsi l'adorateur du domaine intellectuel paralysant. Et lorsque Krishna tue le héron, il le fait en séparant définitivement les deux parties de son bec, c'est-à-dire en détruisant la dualité même qui fait son pouvoir d'agression et d'absorption.

Dans un autre texte, il est dit que Krishna tue l'*asura* en l'assommant avec une motte de terre, ce qui est une manière figurée d'expliquer qu'il se débarrasse de l'intellectualisme en l'écrasant sous la matière inerte.



AGHÂSURA ¹

Les enfants furent ensuite attaqués par un puissant démon, Aghâsura (agha = impureté), frère cadet de Pâtanâ et de Baka, et qu'offusquait la vue de leur bonheur et de leurs jeux. Ce démon, que même les Dieux, tout immortels qu'ils soient, redoutaient, reconnut en Krishna le meurtrier de son frère et de sa sœur et résolut de les venger sur lui, sur Balarâma et leurs camarades. Les enfants, pensait-il, sont la force vitale (prâna) d'une communauté, et une fois les enfants disparus, la communauté tout entière devra disparaître aussi, quelle que soit sa constitution matérielle.

Il revêtit donc la forme d'un gigantesque boa (ajagara), long de plusieurs kilomètres, haut comme une puissante montagne, et s'étendit sur leur chemin pour les dévorer. Sa gueule était pareille à une caverne, sa lèvre inférieure se confondait avec le sol et sa lèvre supérieure avec les nuages; les deux coins de sa gueule ressemblaient à des abîmes, ses dents à des pics de montagnes, le fond de sa bouche à un gouffre obscur, sa langue à une longue chaussée, son souffle à un vent âpre et le feu de ses regards à un incendie de forêt.

Les enfants crurent y voir Vrindâvan dans toute sa gloire, et c'est en plaisantant qu'ils relevaient sa

1. Sources principales : BhP, X, xii, 13-39; xiv, 46 sqq.; PS, XIII. Détails complémentaires puisés dans : DM, 88.

ressemblance avec une « gueule de boa toute grande ouverte pour les dévorer. Le nuage... en est comme la mâchoire supérieure et le sol, qui se colore des reflets du nuage, comme la mâchoire inférieure. Ces deux crevasses, à droite et à gauche, font l'effet des deux coins de la gueule, et ces rangées de pics aigus celui des dents. Cette longue et large chaussée, c'est la langue, et l'obscurité qui règne au fond, c'est l'intérieur de la bouche. Ce vent âpre et brûlant de la forêt en feu, il semble que ce soit la respiration d'un animal, et l'odeur infecte des animaux que l'on y incinère celle des chairs dans son estomac ».

Et pour s'amuser, ils décidèrent d'y entrer avec leurs « veaux ». « Voyons s'il nous dévorera », disaient-ils en riant et en ballant des mains. « S'il est ce qu'il paraît être, Celui qui a tué Baka le tuera bien aussi. »

Quand ils furent dans le ventre du monstre, suivis de leurs veaux, l'asura ne les dévora pas; il attendait d'engloutir aussi Krishna. Celui-ci hésita. « Que faire, se demandait-il? Comment empêcher que ce méchant vive et que ces innocents périssent? » Finalement, il en prit son parti et suivit ses camarades dans ce qu'il savait être un asura et non un vrai serpent.

Mais au moment où le boa s'apprêtait à broyer tous ses prisonniers, Krishna se gonfla soudain dans sa gorge. Aussitôt l'animal gigantesque perdit la respiration; les yeux lui sortaient de la tête, il se retournait en tous sens, et le souffle accumulé dans ses poumons, ne trouvant point d'issue, s'en ouvrit une dans le crâne et s'échappa au-dehors.

Tous les souffles vitaux (prâna) de l'animal ayant pris cette voie, Krishna (Mukunda) rappela à la vie, par la puissance de son regard, les veaux et ses amis qui avaient perdu connaissance, et il sortit avec eux de la gueule du monstre.

Cependant, des anneaux de l'énorme serpent s'était élevée une grande flamme merveilleuse (mahâjyoti) qui éclairait les dix régions de sa splendeur; elle attendait, immobile dans les airs, que le Seigneur fût sorti. Alors, elle entra en lui. Purifié de ses péchés, l'asura se confondit avec l'Âme suprême (Paramâtman).

La dépouille de cet étrange boa, après s'être desséchée sur le sol de Vrindâvan, servit longtemps de cachette aux enfants dans leurs jeux.

Mais cet exploit de Krishna « appartenant à la première période de son enfance » ne devait être « célébré par ses camarades que pendant la seconde », car, ainsi que nous le verrons au chapitre suivant, il fut immédiatement suivi d'un autre épisode.

Commentaire

Lorsque le *sâdhak* s'est dégagé de l'amour maternel possessif (Bakî, c'est-à-dire Pûtanâ) qui veut l'empêcher de s'engager sur la voie spirituelle, lorsqu'il a ensuite triomphé des doutes intellectuels paralysants (Baka) et qu'il commence à cultiver des illuminations spirituelles naissantes (les veaux), il entre dans une période où il doit faire face à de nouvelles tentations. Ce sont elles que représente Aghâsura, frère cadet de Bakî et de Baka, c'est-à-dire qui n'est pas le produit de Bakî et de Baka, mais qui vient chronologiquement après eux.

Nous avons vu² qu'à ce moment les enfants, c'est-à-dire les *sâdhaks*, tout en paissant les veaux, se livrent sans frein aux plaisirs que leur offre Vrindâvan, « base du monde vital... de la satisfaction des

2. Cf. p. 121 ci-dessus.

désirs », « forêts de la jouissance terrestre ». (C'est d'ailleurs immédiatement avant l'épisode d'Aghâsura que certains textes placent cette description.) S'adonner à de telles jouissances n'est pas sans danger, et les enfants le savent. Lorsqu'ils voient une belle route qui s'engage dans cette caverne mystérieuse et tentante, encadrée par des pics de montagne, ils discernent fort bien la ressemblance avec un monstre qui pourrait les engloutir, eux et leurs « veaux ». Mais ils se sentent protégés par « Celui qui a tué Baka » — et qui par là même a supprimé chez eux toute tendance à la tergiversation. Aussi se croient-ils en sécurité et se rient-ils du danger. Ni les dents qui pourraient les déchirer, ni les grandes crevasses où ils pourraient tomber, ni l'obscurité au bout de la route ne les arrêtent.

Entraînant leurs « veaux » avec eux, ils s'engagent donc dans la gueule du gigantesque boa et vont jusque dans son « ventre ». Tant que Krishna reste en liberté et par conséquent les protège visiblement, le monstre ne peut cependant pas les écraser. Krishna hésite, car il voudrait détruire le serpent sans faire de mal à ses camarades et à leurs troupeaux. Finalement il décide d'aller à leur secours et il s'engage à leur suite dans la gueule du boa. Mais au lieu d'aller jusque dans le ventre, il s'arrête dans la gorge, c'est-à-dire au niveau du lotus *vishuddha-chakra*, qui correspond à la faculté de connaître la Vérité.

Arrivé là, Krishna se gonfle, emplit de lui-même ce *chakra*, au point que les yeux du monstre lui sortent de la tête (il perd la vision erronée qu'il avait auparavant) et que toutes ses facultés proprement « vitales » (*prâna*) ne peuvent plus agir comme à l'accoutumée. La seule issue qu'elles trouvent est le sommet du crâne, le *brahmarandra*, celui qui s'ouvre

dans l'*ânanda-samâdhi*, l'extase de divine béatitude.

Aussi n'y a-t-il rien d'étonnant à ce qu'ensuite l'âme du serpent, sous la forme de cette « grande flamme merveilleuse », vienne se confondre avec l'Âme suprême, Krishna.

Cependant les enfants et leurs « veaux », revenus à la vie et reprenant leur activité, sortent de cet envoûtement dans une fausse vision des « jouissances ». Après quoi, riches de cette expérience, ils peuvent jouer avec les plaisirs terrestres sans s'y laisser enfermer.

Relevons en passant que lorsque le texte dit qu'Aghâsura veut « venger » Pûtanâ et Baka, cela a un sens très précis. En effet, s'il réussissait à engloutir les *sâdhaks* dans la jouissance des plaisirs terrestres, il prouverait par là même que Pûtanâ et Baka avaient eu raison de chercher à les dissuader de s'engager sur la voie spirituelle.

XVIII

BRAHMĀ¹

Lorsque Brahmā [l'aspect créateur du Dieu personnel unique dont Vishnou est l'aspect conservateur] entendit les chants de triomphe par lesquels les sages et les Dieux célébraient la victoire de Krishna sur le boa, il vint en personne contempler le spectacle et il resta confondu devant la puissance de Krishna. Et cela le conduisit à mettre Krishna à l'épreuve.

Après avoir ainsi arraché les pâtres et les veaux à la gueule d'Agha et à la mort, le Seigneur les conduisit dans une île de la Jamunâ pour y prendre un repas. Les enfants firent boire les veaux et les mirent à paître dans un pré voisin, sur la rive. Après quoi ils piquèrent joyeusement autour de Krishna qui plaisantait, debout au milieu d'eux, tenant sa flûte sur sa poitrine, sous son vêtement, son cor et sa baguette sous l'aisselle gauche, dans sa main gauche une bouchée savoureuse (kavala) et des fruits entre les doigts.

Mais pendant ce temps les veaux s'enfoncèrent dans les profondeurs de la forêt. Voyant ses camarades inquiets, Krishna les rassura et partit seul à la recherche des troupeaux. Il explora les montagnes, les ravins, les bosquets et les cavernes, sans quiller la bouchée qu'il avait à la main.

1. Sources principales : BhP, X, xii, 35; PS, XIV sq. Détails supplémentaires puisés dans BhP, X, xiii sq.; MH, V; NA, 9-15; OM.

Le Dieu né du lotus (*Ambhojanmaja*), c'est-à-dire *Brahmâ*, le Créateur, enleva alors à la fois les pâtres et les veaux, les cacha dans une caverne (ou, selon certains textes, dans son paradis), où il les endormit, puis il disparut.

Lorsque *Krishna* revint sans avoir vu les veaux et ne trouva pas non plus ses camarades, il se mit à chercher les uns et les autres de tous côtés dans la forêt. Ne les trouvant pas, il comprit que c'était l'œuvre du Dieu créateur (*Vidhi*), *Brahmâ*.

Alors il se fit lui-même les enfants et les veaux. Tout ce qu'il y avait chez les uns et les autres, depuis leurs petits corps, depuis leurs mains et leurs pieds, depuis leurs baguettes, leurs cors, leurs petites flûtes et leurs cordes, jusqu'à leurs caractères, leurs qualités, leurs noms, leur extérieur et leur âge, jusqu'à leurs jeux et leurs moindres mouvements, le *Non-né (Aja)*, *Krishna*, se faisant tout cela, donna en quelque sorte un corps à cette parole que « Tout est fait de Sa substance ».

Celui qui est l'Âme de l'âme (*Atmâtman*), l'Âme universelle (*Sarvâtman*) revint dans le parc de *Nanda*, veillant lui-même en personne sur les veaux qui étaient lui, avec l'aide de jeunes pâtres qui étaient lui, tout en se livrant à des jeux qui étaient lui. Non seulement les mères crurent reconnaître leurs enfants et leurs petits, mais les unes et les autres éprouvèrent pour leur progéniture, sous les traits de laquelle se dissimulait le *Brahman* suprême (*Parabrahman*), *Krishna*, un amour plus intense qu'elles n'en avaient jamais ressenti auparavant. L'Âme suprême (*Paramâtman*), *Krishna*, continua ce jeu pendant une année entière.

Cinq ou six jours avant que l'année ne se fût écoulée, les vaches, qui paissaient sur le mont *Govardhan*, aperçurent leurs veaux [créés par *Krishna*] que *Krishna*

et *Balarâma* allaient paître. Dans un fol élan de tendresse, elles se précipitèrent vers eux, par des chemins normalement impraticables, et les dévorèrent pour ainsi dire de leurs caresses. Les pâtres, irrités de n'avoir pu les retenir, finirent par les rejoindre et furent, eux aussi, pris d'une immense tendresse pour leurs enfants [créés par *Krishna*].

Surpris par cet amour extraordinaire et toujours croissant, *Balarâma* se demanda si c'était l'effet d'une puissance magique, mais il reconnut bientôt *Krishna* en chacun des enfants et des veaux. Et *Krishna* lui expliqua ce qui s'était passé.

Sur ces entrefaites, Celui qui est produit par l'Âme suprême (*Atmabhû*), c'est-à-dire *Brahmâ*, vit *Krishna* qui jouait, comme auparavant, depuis un an, avec des portions (*sakala*) de lui-même. « Tous les enfants et tous les veaux du parc de *Nanda*, se dit-il, sont endormis sur la couche de ma *Mâyâ* et ne l'ont pas encore quittée. D'où viennent donc ceux-ci, ces autres que mon pouvoir magique n'a pas troublés et qui sont là, depuis un an, à jouer avec *Vishnou*? »

Soudain, aux yeux de *Brahmâ*, *Krishna* se révéla en chacun d'eux sous sa forme divine, vêtu de robes de soie jaune, pourvu de quatre bras, tenant dans ses mains la conque, le disque, la massue et le lotus, recevant, en chacune de ses apparitions séparées, les hommages de tout ce qui est dans l'univers.

C'est ainsi que *Brahmâ* vit une fois que toutes les âmes sont le *Parabrahman*. Bouleversé par cette apparition merveilleuse, il demeura interdit. Voyant sa perplexité, *Krishna* étendit alors sur lui le voile de l'illusion.

Recouvrant alors la vue des objets extérieurs, voyant devant lui *Vrindâvan* où hommes, bêtes fauves et autres animaux vivaient en bonne intelligence, où il n'y avait

ni colère, ni cupidité, ni autres passions, Brahmâ se prosterna devant le petit enfant dont Krishna avait repris la forme et qui, la bouchée de nourriture toujours à la main, continuait de chercher ses camarades et leurs troupeaux. Dans l'allitude recueillie et tremblante d'un suppliant, il célébra longuement les louanges de Mukunda (Krishna) d'une voix entrecoupée de sanglots :

« ... Tu es l'être infini et primordial, et Ta magie se joue de celle des magiciens; or j'ai voulu, étendant sur Toi ma propre magie, mettre à l'épreuve Ta puissance, alors que je ne puis pas plus Te comprendre que la flamme ne peut comprendre le Dieu du feu... De tout ce qu'on appelle du nom d'être ou de non-être, est-il rien qui soit en dehors de Toi?... N'as-tu pas, même dans Ton incarnation présente, montré à Ta mère, dans le fond de Ta bouche, que ce monde trompeur, que tout ce qui apparaît au-dehors, est illusion pure?... Tu es l'Atman unique (eka svamâtman) et l'antique Purusha... »

Krishna dissipa alors les formes illusoires et ramena dans l'île les veaux qui s'en étaient éloignés; il y retrouva ses camarades comme il les avait laissés. Bien qu'ils eussent passé une année loin de Krishna, les jeunes pâtres, empêchés par Mâyâ de se rappeler ce qui leur était arrivé, crurent qu'il ne s'était écoulé qu'une seconde. Ils lui dirent: « Te voilà heureusement revenu bien vile. Tu n'as pas mangé une seule bouchée. Approche et maintenant mange. »

Ils prirent gaiement leur repas et, sur le chemin du retour, Krishna leur montra la dépouille du boa.

Tous les êtres ont pour leur âme (âtman) une affection particulière, et ce qui n'est point celle âme — enfants, richesses et le reste — ils ne l'aiment qu'en raison de cette affection particulière. Or Krishna est l'âme (âtman)



7. Krishna avale le feu de forêt



8. Pûtanâ allaitant Krishna



9. Dhenuka frappe Balarâma

10. Balarâma tue Dhenuka



de tous les êtres vivants (jīvas), et il n'y a de réel que lui seul au monde.

Commentaire

Cet épisode marque un tournant capital dans le yoga de Krishna.

Au cours de la première étape de sa vie, Krishna s'est simplement défendu lui-même contre les forces qui s'opposaient à la manifestation de l'Avatar : les efforts pour le tuer dès sa naissance (Kamsa), l'amour maternel possessif, qui voulait l'empêcher de s'engager sur la voie spirituelle (Pūtānā), les dangers afférents à la prise de conscience du corps (Shakata-asura), l'enseignement matérialiste et égoïste donné par tous les éducateurs (Trināvarta). Après quoi il a pu commencer à faire profiter autrui de ce qu'il avait acquis (la marchande de fruits).

C'est à ce moment qu'il s'est révélé comme Avatar, en faisant voir à sa mère adoptive, Yashodā, le monde entier dans le fond de sa gorge — pour lui retirer aussitôt cette vision — et en commençant à s'attacher aux « vœux » avant même qu'on les lui confie. Il ne se soumet plus aux règles qui régissent normalement le comportement d'un enfant, et il justifie son changement de conduite en libérant deux génies qui avaient été maudits par son messager, le grand disciple de Vishnou, Nārada (le mortier et les deux arbres).

Dans la deuxième étape, Krishna se comporte comme Avatar. Il garde les « vœux », c'est-à-dire cultive les illuminations spirituelles naissantes, mais plus au profit de ses camarades, les *sādhaks*, qu'à son profit personnel. Et pour les protéger il les défend,



11. Le vol des sâris

12. Krishna dansant sur Kâlîya



les uns et les autres, contre divers dangers qui les menacent dans la « forêt des jouissances terrestres » (Vrindâvan), où se déroule forcément la vie humaine, même lorsque l'homme s'engage sur la voie spirituelle et y trouve aussi les joies spirituelles correspondantes. Ce sont successivement le risque de prendre pour des aspirations spirituelles ce qui n'en est qu'un simulacre (Vatsâsura), l'enlèvement dans des cogitations intellectuelles stériles et paralysantes (Bakâsura) et la tentation de s'adonner complètement aux « jouissances terrestres » (Aghâsura).

Le présent épisode ouvre la troisième étape, celle où Krishna va garder les « vaches » c'est-à-dire développer les illuminations spirituelles jusqu'à leur plein épanouissement. Pour ce faire, l'un des dix ou vingt-deux ou mille avatars successifs de l'un des trois « visages » du Dieu personnel unique, Ishvara, ne suffit plus. En effet, aucun des Avatars précédents, même Râmachandra, le héros du Râmâyana, ne l'a réussi, ni même essayé.

Il faut que Krishna intervienne sous un autre aspect, celui qui ne se révèle qu'à ses plus grands adorateurs, celui de l'Être suprême (Purushottama), du Brahman supra-cosmique (Parabrahman), de l'Ame humaine suprême (Paramâtman), de ce Nârâyana qui dort étendu à la surface des eaux primordiales entre les vies successives de l'univers, et du nombril de qui s'élève le lotus où apparaît le Créateur, Brahmâ. C'est l'aspect qui se révèle pendant quelques instants à Arjuna au chapitre xv de la Bhagavad-Gîtâ. C'est l'entité qui coiffe l'ultime dualité entre l'Absolu sans second et la multiplicité dans la création.

C'est au Créateur, Brahmâ, que Krishna doit avant tout révéler sa nature suprême, et c'est pourquoi Brahmâ, « confondu » devant la puissance étonnante

de celui qu'il croyait être seulement un Avatar, inclus dans la création, le « met à l'épreuve ». Et Krishna apporte la preuve de ce qu'il est en effet le Purushottama, d'abord en se montrant plus puissant que Brahmâ, même lorsqu'il s'agit de créer, et ensuite en accordant à Brahmâ, pendant quelques instants, la vision de sa nature suprême, pour ensuite étendre de nouveau sur lui son voile d'illusion, sa Mâyâ.

Cette vision, qui démontre ce qui, pour les adorateurs de Krishna, est une vérité fondamentale : « Tout est Krishna, il n'y a dans le monde rien dont la réalité ne soit Krishna », les habitants de Vrindâvan, enfants comme adultes, ne peuvent pas encore la percevoir. Seules les parfaites adoratrices de Krishna, les gopis, pourront en jouir beaucoup plus tard, après avoir traversé de multiples épreuves, lors de la *râsa-lîlâ*. Jusque-là, Krishna reste pour tous l'Avatar.

La signification de cet épisode est, comme d'habitude, soulignée par de nombreux détails, dont nous ne signalerons que quelques-uns.

Krishna et les enfants sont sur une « île », séparés de leurs « veaux » par un bras de la Jamunâ, et les veaux se perdent dans la forêt. Les enfants ne vont pas même les chercher, et ce n'est pas eux qui les retrouvent, car le rôle de ces veaux est terminé. Dès que l'épisode est achevé, Krishna est chargé de garder les « vaches ».

Krishna manifeste sa continuité ininterrompue dans le rôle que les gens de Vrindâvan croient toujours être le sien en gardant à la main, pendant le repas, après le repas, et encore une année plus tard, cette même « bouchée » de nourriture terrestre qu'il n'a pas mangée.

Enfants et veaux ne sont pas supprimés de la

création par Brahmâ, mais enfermés dans une caverne, c'est-à-dire dans la forme la plus inanimée de la matière, là où l'âme ne peut pas se manifester. Comme, dans un autre mythe, les Panis enferment dans une caverne les « vaches » d'Indra. Et enfants et veaux y perdent simplement conscience.

Le mont Govardhan, sur lequel paissent les vaches, et d'où elles redescendent précipitamment pour retrouver leurs veaux créés par Krishna, est le lieu où traditionnellement les pâtres adoraient Indra, le Dieu du mental, et où Krishna interdit plus tard de procéder à ce culte pour y substituer le culte des « vaches »².

Au début de l'épisode, Brahmâ est désigné sous le nom d'Ambhojanmaja, « né du lotus [qui est sorti du nombril de Nârâyana, le Purushottama] ». Quant à Krishna, il est appelé l'Atman unique, l'Atman de tous les êtres vivants, l'Atman de l'Atman, l'Atman universel, à deux reprises l'Atman suprême, à quatre reprises le Parabrahman. Un autre des noms par lesquels est désigné Brahmâ est Vidhi, ce qui souligne qu'il doit créer selon les « règles » (*vidhi*) qui lui ont été assignées, c'est-à-dire conformément aux quatre Védas qu'il récite par ses quatre bouches, tandis que le Parabrahman est l'auteur de ces règles et n'est donc pas lié par elles.

Nous verrons au chapitre suivant pourquoi il a été fait mention de Balarâma dans le présent épisode.

2. Cf. ch. xxv ci-dessous.

XIX

DHENUKA¹

Lorsque Krishna atteignit sa huitième année, il demanda à Yashodâ l'autorisation de paître les vaches avec les adultes. Yashodâ consulta son mari et l'on fixa un jour et une heure astrologiquement propices. Ce fut le huitième jour de la moitié claire du mois de Kârtika. Krishna et Balarâma célébrèrent un service religieux devant l'une des étables, après quoi les deux enfants furent marqués au front avec du lait caillé et confiés aux pâtres pour aller paître les vaches.

L'une des premières choses que fit Krishna dans la forêt fut de chanter longuement les louanges de son frère aîné — qui devait jouer un rôle important dans les épisodes suivants — : « Comme ils sont bénis, ces arbres qui s'inclinent devant toi pour adorer les pieds de lotus, ces abeilles qui célèbrent la gloire, ces paons qui dansent joyeusement et réjouissent les yeux, ces herbes et ces plantes que tu touches de tes pieds, ces arbres et ces lianes que ta main caresse, ces ruisseaux, ces collines, ces animaux sur lesquels tombe ton regard, ces gopis que tu regardes avec amour! »

« Au bord de la rivière qui bat le pied de la montagne », la vie bucolique des deux frères et de leurs compagnons

1. Sources principales : BhP, X, xv, 1-41; VP, V, viii; H, LXIX; PS, XVI. Détails supplémentaires puisés dans : MBh, Vana P, LXXXIV, Drona P, LII sqq., Shânti P, CCLVI; HT; LE.

était joyeuse et insouciant. Krishna s'amusait à imiter le bourdonnement des abeilles, le cri des cygnes, la danse des paons, le chant des oiseaux, la fuite des animaux effrayés par le tigre ou le lion.

Mais certains des jeunes pâtres voulaient autre chose encore. Conduits par l'un d'eux, Shridâman, ils vinrent trouver Balarâma et Krishna et leur dirent : « Pas loin d'ici, il y a une grande forêt de palmiers (tâla²) où quantilé de fruits tombent ou sont déjà tombés. Toutefois le méchant asura Dhenuka nous en interdit l'accès. Il se présente sous la forme d'un âne sauvage et il est accompagné d'une nombreuse famille dont tous les membres sont aussi forts que lui. C'est pourquoi cette région n'est pas fréquentée par les humains, qui ont peur de ce mangeur de chair humaine (narâhâra). Et les oiseaux et autres animaux n'y vont pas non plus. Nous avons là-bas des fruits au parfum délicieux auxquels nous n'avons jamais goûté, et c'est ce doux parfum que nous humons tout autour de nous. Nous l'en prions, Krishna, donne-nous ces fruits. Nous en avons grande envie, Balarâma, fais que nous allions là-bas, si tu le veux bien. »

Les deux frères, suivis des autres pâtres, se dirigèrent en riant vers la forêt de palmiers. Balarâma y pénétra et, de ses deux bras puissants, il secoua violemment les arbres et en fit tomber de nombreux fruits. A ce bruit, l'âne-asura (asura-râsabha) arriva en courant. D'une ruade, il frappa violemment Balarâma en pleine poitrine et reparti en brayant de triomphe. Puis il revint en fureur, tourna son arrière-train vers Balarâma et leva ses pattes arrière pour le frapper de nouveau. Mais Balarâma, d'une seule main, saisit les deux pattes

2. *Borassus flagelliformus*. Ses feuilles sont utilisées pour faire de la vannerie cajan. De sa sève, qui est une boisson rafraîchissante, on tire de l'arak.

de l'animal, le fit tourner violemment jusqu'à ce qu'il en meure et le jeta contre le plus grand palmier.

L'arbre en fut si fortement secoué qu'il en secoua un deuxième, qui en secoua un troisième et ainsi de suite. Ainsi tous les palmiers de la forêt s'agitèrent comme sous l'effet d'une tempête.

Alors, brayant de rage, tous les ânes sauvages de la tribu de Dhenuka se ruèrent sur Krishna et Balarâma. Mais ceux-ci, comme en se jouant, les saisirent par les pattes de derrière et les assommèrent contre les palmiers.

Parsemée de monceaux de fruits et de cadavres d'asuras, avec les cimes des arbres qui étaient tombées, la terre ressemblait à un ciel chargé de nuages.

Tous les hommes purent alors manger sans crainte les fruits des palmiers, autant qu'ils en voulurent, et le bétail aussi put paître dans ces bois que l'on avait débarrassés de Dhenuka.

Commentaire

Il y a deux observations à faire tout d'abord en ce qui concerne ce premier épisode de la garde des « vaches ». En premier lieu, alors que dans tous les épisodes de la première enfance et de la garde des « veaux » Krishna était sur la défensive contre des asuras qui venaient l'attaquer, ici c'est lui qui prend l'offensive contre un asura qui ne l'attaquait pas — et cela à la demande de ses camarades. En second lieu, la lutte n'est pas menée par lui-même comme dans tous les épisodes précédents, mais par Balarâma.

Par ailleurs, Dhenuka n'est pas, comme les adversaires précédents, un asura qui avait pris une forme animale pour la circonstance. Dès son existence antérieure, il était déjà, sous le nom de Khara, un âne

(*khara*). Mais dans cette existence-ci, tout en restant un âne, il porte le nom de la vache en lactation (*dhenuká*)³.

Dans cet épisode, Dhenuka représente probablement les « pouvoirs » de toutes sortes (pouvoirs psychiques ou *siddhis*, pouvoir sur autrui, etc.) que le *sádhak* a tout naturellement acquis au cours de son ascèse et qu'il est tenté d'exercer dès qu'il a commencé à recevoir des illuminations spirituelles — à garder des « vaches ». Ces pouvoirs, qui se manifestent essentiellement dans le domaine physique (l'âne sauvage redouté dans l'Inde classique à l'égal du lion, Dhenuka comme *khara*) sont le produit direct des illuminations spirituelles (la « vache » en lactation, *dhenuká*).

Or, si le *sádhak* cède à cette tentation, non seulement il perd toute possibilité de recueillir d'autres fruits de sa *sáadhaná* (les fruits du palmier), mais son corps même, selon les enseignements hindous, risque d'en être détruit. Ce que souligne le fait que Dhenuka est un anthropophage qui se nourrit de chair humaine (*nara*) — et non pas, comme Trinávarta, qui dévore l'« âme » (*purusha*)⁴.

Pour surmonter cet obstacle, le *sádhak* ne peut pas compter sur la poursuite de son développement yogique, que représente Krishna, car la tentation se développe parallèlement. Il doit compter sur la force sous-jacente nécessaire à ce développement yogique, c'est-à-dire sur ce que représente Balarâma, antérieur à Krishna, et qui, en tant qu'incar-

3. Krishna porte parfois lui-même le nom de *dhainukapátane*, « gardien du troupeau de *dhenukás* ». Certains commentateurs ont estimé que c'était la raison pour laquelle il ne pouvait pas s'attaquer lui-même à Dhenuka.

4. Cf. pp. 89 sq. ci-dessus.

nation de Shesha, « dispose d'une force telle qu'il peut soulever la terre », c'est-à-dire tout ce qui est du domaine physique⁵. C'est en souvenir de cet épisode que Balarâma a sur son étendard un palmier (*tála*) et qu'il porte les noms de Táladhvaja et de Tálaketu.

Il n'est pas sans intérêt de rapprocher cet épisode d'un autre mythe. Dhenuka est également le nom d'un important lieu de pèlerinage (*tirtha*) auquel se rapporte un curieux épisode mythologique raconté en détail à deux reprises dans le Mahâbhârata :

Lorsque Brahmâ créa les êtres vivants capables de se multiplier, il ne prit aucune disposition pour en limiter le nombre; la mort n'existait pas. Aussi la terre fut-elle bientôt tragiquement surpeuplée. Brahmâ, dans la compéence de qui n'entre pas la destruction au cours d'une existence du monde créé par lui, ne trouva pas de solution. Il fut pris de colère, et de son corps jaillirent des flammes qui commencèrent à détruire tout l'univers. Alors Shiva, sous le nom de Sthânu (le stable), qui a précisément pour tâche de détruire pendant la durée d'une existence du monde, vint apaiser Brahmâ et obtint de lui qu'il soit désormais prévu que les créatures meurent et renaissent individuellement sans que pour autant le monde soit détruit en totalité.

Alors, de toutes les ouvertures du corps de Brahmâ sortit une femme aux yeux noirs (ou rouges), à la paume des mains noires, vêtue de robes rouges et noires, portant de belles boucles d'oreilles et des ornements divins. « O Mort (*mrityu*), lui dit Brahmâ, commence à tuer toutes les créatures, stupides ou savantes, qui peuplent l'univers. Ne fais d'exception pour aucune d'elles. »

5. Cf. p. 46 ci-dessus.

Terrifiée à la pensée de cette horrible tâche, la Mort supplia le Créateur de l'en dispenser et, pour y arriver, elle se livra à de terribles austérités pendant des milliards de milliards d'années dans un lieu de pèlerinage, Dhenuka, dont il est dit ailleurs qu'il est « célèbre dans le monde entier ». Quiconque y séjourne pendant une nuit et y donne des grains de sésame et des vaches est lavé de tous ses péchés et monte sans doute possible dans la région de Soma (de la liqueur qui confère l'immortalité). Là, sur les montagnes, la vache (*dhenuká*) appelée Kapila (dans la descendance de qui figurent l'immortalité (*amrila*) et les vaches) paissait avec son veau. Ce que prouve le fait qu'on y voit encore l'empreinte des sabots de cette vache et de son veau.

Tous les efforts de la Mort furent cependant en vain, comme le furent aussi ceux qu'elle fit ensuite en allant se livrer à des austérités sur les bords de la Kaushiká, puis du Gange, puis sur le Mont Mérou, et enfin sur les Himalayas. Brahmá ne revint pas sur sa décision, et la Mort, craignant d'être maudite par lui, finit par se soumettre, après avoir obtenu qu'en s'acquittant de sa mission, elle ne se rendrait coupable d'aucun péché.

La Mort doit évidemment être comprise ici au sens qui lui est donné dans l'Hindouisme, c'est-à-dire non pas comme une fin absolue, mais comme un point de passage entre deux naissances successives dans une longue évolution. Or, c'est précisément grâce aux vies successives que seule la Mort peut permettre à l'âme de passer progressivement d'un état donné à un état supérieur, par exemple de la vie végétale à la vie animale, de la vie animale à la vie humaine. Le texte même du mythe se termine par les mots : « Lors de la destruction des créatures vivantes... il ne faut

pas s'attrister... A la dissolution de leur corps, tous les êtres humains doivent... passer dans l'autre monde et, de là, revenir dans ce monde-ci.» Sans la mort, chaque âme serait fixée à jamais dans un même état et ne pourrait pas évoluer; la création serait statique dans son ensemble et dans chacun de ses éléments.

Shri Aurobindo souligne que le passage par la mort reste nécessaire même au stade de l'incarnation humaine : « La mort est présente parce que l'être dans le corps n'est pas encore suffisamment évolué pour continuer à croître dans le même corps sans devoir en changer. »

Et il est sans doute pertinent de relever que, lors de la construction d'un temple hindou, la première opération est un nivellement du sol qui s'exécute sous les auspices de Yama, le Dieu de la mort.

Si conscient que l'individu puisse être de l'inévitabilité de la mort, il cherche cependant à y échapper, et les différents *lirthas* où la Mort cherche à se soustraire à sa mission correspondent probablement aux divers moyens auxquels l'homme a recours pour essayer de ne pas mourir. Or le premier de ceux auxquels il pense est tout naturellement les *siddhis*, les pouvoirs surnaturels que peut conférer l'ascèse, c'est-à-dire Dhenuka. Mais ceux-ci, heureusement pour l'évolution, s'avèrent inefficaces.



Le grand rishi Kashyapa avait deux épouses, Kadrû et Vinalâ, sur chacune desquelles il enfanta en même temps la descendance qu'elle désirait. Kadrû fut mère de mille serpents. Vinalâ eut deux enfants : Aruna, l'aurore, qui naquit cinq cents ans plus tard et qui devint l'aurige du Soleil (Sârya), et l'oiseau divin, Garuda, qui naquit cinq cents ans plus tard encore et qui devint la monture du Dieu Vishnou. A la suite de querelles entre les deux mères, Garuda devint l'ennemi acharné de toute la race des serpents, ses demi-frères. En particulier, il reprit la liqueur d'immortalité (amrita) que ceux-ci avaient dérobée et s'apprélaient à boire. Vaincus, les serpents durent s'engager à déposer chaque mois quelques-uns d'entre eux en offrande à Garuda au pied d'un certain arbre (vânaspati).

Un jour cependant, un roi des serpents, Kâliya, fils de Kadrû, fier de son terrible venin (visha-vîrya-madâvishta), dévora lui-même les serpents destinés à

1. Sources principales : BhP, X, xv, 47 à xvii, 19 (y compris la traduction Hauvette-Besnault); BrVP, KrJKh, XIX; H, LXVII sq. (où cet épisode vient avant celui de Dhenuka); PS, XVII. Détails complémentaires puisés dans : BhP, V, xxv; VP, II, x; H, CCXV; MBh, Adi P, XVI, XVIII, XXII, LVII et CXXIX, Vana P, CLXXXVIII et CCLXXII, Udyoga P, CII, Drona P, LXIX, Karna P, XXXIV, LXXXVII et CLXXXVIII; MH; A, 15.2.1915 et 15.6.1915; HS; GA.

Garuda. Il s'ensuivit un terrible duel. Kâliya mordit Garuda et celui-ci (Târkshya, qui est le véhicule de Madhusûdana, c'est-à-dire de Vishnou) de son aile gauche (paksha) brillante comme le soleil (hiranya-rochisa) assena un terrible coup sur la tête de son ennemi.

Kâliya dut alors s'enfuir de l'océan (samudra) et il se réfugia dans la Kâlindî (Jamunâ) en un endroit où elle forme un grand lac (hrada) profond. De ce lac, Garuda s'était vu interdire l'accès par le sage Saubhari parce qu'un jour il y avait pêché le plus beau poisson (jalachara, matsya) malgré la défense qui lui en avait été faite par le sage. Kâliya, seul à connaître la malédiction lancée par Saubhari contre Garuda, vivait donc en sécurité dans ce lac en compagnie de ses nombreuses épouses ².

Or le feu du venin (visha-agni) qu'émettaient Kâliya et ceux de sa race faisait bouillir l'eau de ce lac. Hommes et animaux qui tentaient de s'en désaltérer ou même de s'en approcher tombaient morts, de même que les oiseaux (khaga) qui le survolaient.

Un jour que Krishna et ses camarades, en l'absence de Balarâma, étaient allés paître les vaches, pâtres et animaux, oubliant le danger, burent de l'eau de ce lac et périrent sur-le-champ. De son regard qui confère l'immortalité (amritavarshin), Shri Krishna, le maître divin de tous les maîtres divins du yoga (yogeshvarshvara), les ramena à la vie. Et il décida que ce serpent noir (krishna) devait être chassé de la rivière Krishnâ (Jamunâ).

Il monta donc ³ sur un gigantesque arbre kadam-

2. Selon un texte, ce serait Krishna lui-même qui aurait alors lutté contre Kâliya et l'aurait chassé de l'océan. Selon un autre texte, Kâliya n'aurait eu qu'une seule épouse.

3. Selon un texte, il y aurait eu d'abord un intervalle pendant lequel les enfants jouaient à la balle; celle-ci, lancée à Krishna, serait tombée dans le lac.

ba ⁴ qui avait échappé aux effluves destructeurs de Kâliya parce qu'un jour Garuda y avait laissé tomber une goule de la liqueur d'immortalité (amrita). Là Krishna serra sa ceinture, se massa un peu les bras et plongea dans le lac du serpent (sarpa-hrada). L'eau (ambu) chargée de poison (visha) déborda, et ses vagues allèrent jusqu'à cent portées de flèche, mettant le feu à tous les arbres sur son passage.

Alerté par le bruit, « le monstre à qui les yeux tiennent lieu d'oreilles » se précipita en fureur. Accompagné de nombreux autres serpents venimeux et de centaines de serpentes (nâginis) aux pendants d'oreilles éblouissants, il mordit Krishna dans ses parties vitales (marmam) et l'enveloppa complètement de ses anneaux.

Lorsque les pâtres virent ce spectacle, ils s'effondrèrent de terreur et de douleur, les vaches meuglèrent lugubrement, de nombreux mauvais présages se manifestèrent sur terre et dans le ciel. Nanda et les autres pâtres restés au campement pensèrent qu'il s'était produit un grand désastre et ils se mirent à la recherche de Krishna. Quant à Balarâma, qui connaissait la vraie nature de son frère, il se contenta d'en rire, mais il conseilla aux pâtres de ne pas céder à leur désespoir en allant se jeter dans le lac à leur tour. Et il pria Krishna de faire usage de sa puissance divine.

Après être resté inerte pendant un moment (muhurta) ⁵ conformément à ce que voulait son incarnation dans un corps humain, Krishna eut pitié de ses amis et il décida de se dégager de l'étreinte de Kâliya. Il accrut considé-

4. Nauclea kadamba, arbre aux fleurs parfumées, de couleur orange.

5. Commentateurs et traducteurs donnent ici au terme muhurta sa signification secondaire, qui est « la trentième partie du jour », soit environ quarante-huit minutes. Je ne vois pas de raison de ne pas laisser au terme sa signification originelle dans laquelle il est fréquemment employé : un instant. Mais c'est sans grande importance.

ablement le volume de son corps, ce qui causa au serpent (bhujanga) d'intolérables douleurs. Plein de rage, le monstre lâcha prise et commença à projeter par ses orifices nasaux (qui ressemblaient à des poêles à frire, ambarîsha) un liquide empoisonné.

Krishna l'attaqua de toutes parts, comme le fait le roi des oiseaux (khagendra, c'est-à-dire Garuda) et, lorsque Kâliya fut épuisé, Krishna lui courba la tête et monta sur son capuchon. Celui qui est le premier maître (adiguru) dans toutes les sciences et tous les arts (Krishna) se mit alors à danser, pour la plus grande joie de tous les êtres célestes. Chaque fois que Kâliya relevait l'un de ses cent capuchons ⁶, Celui qui châtie les méchants le rabaisait de son pied.

Sous cette danse (tândava), le serpent, vomissant du sang (raktam) par toutes ses bouches et tous ses nez, se souvint du Maître de tout ce qui est mobile ou immobile (charâchara-guru), le Purusha de toujours, Nârâyana. Lorsque le Seigneur lui demanda pourquoi il lui faisait une offrande si indigne de Lui, le Tout-Puissant, Kâliya répondit : « Je ne possède que ce que Tu m'as donné et je ne peux rien T'offrir d'autre ⁷. »

Le monstre fut bientôt épuisé. Lorsque ses épouses (nâga-patnya) le virent s'enfoncer sous le poids de Celui qui est à l'origine de tous les mondes (garbhajagati), elles arrivèrent avec leurs petits serpenteaux, se prosternèrent devant le Seigneur des créatures ⁸ et cherchèrent refuge en lui. Le Seigneur cessa alors de frapper Kâliya avec ses talons, et Kâliya lui fit sa soumission.

Krishna lui ordonna d'aller avec ses épouses et sa

6. Kâliya a cinq capuchons dans un texte, cent dix dans un autre.

7. Je n'ai trouvé ce dialogue dans aucun texte, mais il est couramment admis et cité dans l'Inde.

8. Un texte spécifie ici que Krishna est « une portion de la lumière suprême ».

progéniture dans l'océan (samudra) afin que les vaches (go) et les hommes (nri) puissent utiliser la rivière ⁹. Et il l'assura que puisqu'il portait désormais sur sa tête l'empreinte des pieds divins (pâda-lânchita), Garuda n'essaierait plus jamais de le dévorer.

Le serpent (nâga) et ses épouses (patnya) comblèrent de présents Krishna — qui porte Garuda sur son étendard — et lui offrirent une guirlande de lotus bleus (utpala-mâla). Après quoi ils se rendirent dans l'île (Ramanaka). La Jamunâ, débarrassée du poison (nirvisha), transporta dès lors ses eaux comme de l'ambrosie (sâmrita-jalâ).

Lorsqu'ils virent Krishna sortir du lac (hrada), pâtres et gopîs, vaches, taureaux et veaux et arbres se réjouirent. Balarâma embrassa son frère (Achyuta) en souriant.

Commentaire

Dans de nombreux épisodes de la mythologie hindoue, les serpents jouent un rôle de premier plan. D'une façon, dans la signification yogique des mythes, on peut dire qu'ils sont les gardiens des vérités spirituelles, les ouvrant à ceux qui l'ont mérité, en interdisant l'accès à ceux qui n'en sont pas dignes. Ce qui fait qu'ils paraissent tantôt bénéfiques et tantôt hostiles selon le stade par lequel passe dans l'épisode la personne avec qui ils sont en rapport.

A ce titre, on les retrouve, dans des rôles parfois contradictoires en apparence, dans les mythes de la plupart des Dieux :

9. Selon un texte, c'est seulement sa principale épouse, Suvalâ, qui est venue implorer et adorer Krishna, ce pour quoi il l'a envoyée au Paradis suprême (Goloka) et a créé d'elle une ressemblance qui a pris sa place.

C'est un serpent qui soutient la Terre et qui s'incarne en Balarâma¹⁰ et ce sont des serpents qui traient la Terre quand elle prend la forme d'une vache. L'un d'eux sert de corde lors du barattage de l'Océan de lait.

Ce sont douze serpents qui harnachent les douze chevaux du Soleil pendant les douze mois de l'année.

Vishnou étendu sur l'Océan de lait a pour couche un serpent et l'on retrouve les serpents dans son estomac entre deux créations du monde.

C'est un serpent qui protège l'enfant Krishna quand son père lui fait traverser la Jamunâ¹¹ et c'est un autre serpent qui empoisonne cette même Jamunâ et contre qui Krishna doit lutter dans le présent épisode.

Les serpents sont les alliés d'Indra et d'Agni contre Krishna et Arjuna dans l'incendie de la forêt de Khandava, mais ailleurs ils sont pour Indra contre Agni et ailleurs encore ils sont alliés à Arjuna.

Shiva, le Destructeur et Re-créditeur, s'en fait un collier, et ce sont eux qui nouent la crinière de ses chevaux.

L'un d'entre eux fait choir Ganesha de sa monture, mais Ganesha s'en fait ensuite une ceinture pour retenir son ventre qui a éclaté.

Ce sont des serpents qui, en mordant Bhîma, lui donnent l'antidote au poison que lui avaient fait absorber ses ennemis.

Pour désigner le « serpent », les Écritures sacrées hindoues emploient toute une série de termes différents¹² qui ne correspondent pas à des espèces dis-

10. Cf. pp. 45 sq. ci-dessus.

11. Cf. pp. 59 sq. ci-dessus.

12. Parmi les plus fréquemment usités, citons : *sarpa*, *bhuganja*, *uraga*, *ahi*, *nâga* et *nâgini*, *ajagara*, *pannaga*.

tingentes, mais précisent le rôle que joue le serpent dans chaque détail particulier d'un épisode donné. Même le cobra, toujours identifiable, porte des noms différents d'un verset à l'autre. Aussi ces termes ne sont-ils jamais interchangeables.

En outre, un certain nombre de serpents, ou plutôt, comme on les désigne généralement, de « rois des serpents », sont fortement individualisés et portent un nom qui leur est propre¹³. Et lorsqu'on retrouve le même serpent dans plusieurs épisodes, même dans des textes et des mythes complètement indépendants les uns des autres, il reste toujours parfaitement conséquent dans son action.

Chacun d'eux doit donc être étudié séparément dans le cadre du rôle que jouent les serpents en général, en tenant compte de son action dans divers épisodes mythologiques, de l'étymologie admise dans l'Inde pour son nom, et aussi du terme employé pour le désigner dans chaque verset en particulier.

Dans le cas de Kâliya, il est souligné qu'il se trouve dans le lac formé par la Jamunâ à la suite d'un combat qu'il a soutenu contre Garuda, et son rôle doit par conséquent être interprété à la lumière de la lutte qui oppose les serpents à Garuda.

Or Garuda, roi des oiseaux (*khagendra*), au corps mi-homme, mi-oiseau, est avant tout celui qui sert de monture, de véhicule, au Dieu Vishnou, protecteur et conservateur du monde, tout comme son frère, Aruna, l'Aurore, est l'aurige du char de Sûrya, source de lumière (à tous les sens du mot) pour ce même monde. A sa naissance, Sûrya brillait d'un tel éclat que les Dieux le prirent pour Agni, le Dieu qui porte aux autres Dieux la prière des hommes, la Puissance-

13. Un texte en cite 88 et un autre 67.

conscience de la Volonté divine selon Shri Aurobindo. Et il dut réduire son éclat.

Dans cet épisode, on peut considérer que les serpents représentent les impulsions et intuitions obscures provenant de notre nature physique et vitale (ils vivent sous la terre), tandis que Garuda représente les intuitions et impulsions lumineuses supérieures relevant du domaine intellectuel, psychique ou spirituel, peut-être même les « envolées » mystiques — ce qui doit « planer » au-dessus de la terre — tout ce qui doit exister chez l'homme pour permettre à Vishnou de conserver et de protéger le monde¹⁴.

Ce qui n'explique pas seulement l'antagonisme permanent de Garuda et des serpents, mais aussi les grandes lignes du mythe de leur naissance dans un certain ordre chronologique. Aussi bien dans l'évolution de l'individu que dans celle de la race humaine ou de la Création tout entière. En premier lieu, apparaissent les innombrables impulsions et intuitions obscures du subconscient ou de l'inconscient, surtout physiques et vitales. En deuxième lieu et beaucoup plus tard, il faut que la possibilité soit donnée par « l'Aurore » de recevoir la « lumière » du Soleil. Et en troisième lieu, beaucoup plus tard encore, naissent les intuitions et impulsions supérieures, les « envolées » de Garuda qui, dans un autre très beau mythe, monte vers le Soleil.

Le lac profond est désigné ici, avec insistance, par le mot *hrada*, qui est étymologiquement relié à *hridaya*, secret. Il représente le subconscient. Kâliya correspond donc ici aux impulsions et intuitions obscures que recèle le subconscient. Avant l'intervention de Garuda,

14. On pourrait rapprocher le rôle joué ici par Garuda du XIX^e chapitre de la Genèse, où Yahvé dit : « Si je trouve à Sodome cinquante justes, je pardonnerai à toute la cité à cause d'eux. »

il occupait « l'océan », désigné ici par un terme, *samudra*, qui a un sens nettement psychologique. Dans le Rig-Véda, Vâmadeva, Madhuchchandas et d'autres *rishis* parlent de l'océan du subconscient, de l'océan du cœur, de l'océan de Soma, etc.

Garuda — les intuitions supérieures, lumineuses — s'est alors efforcé de détruire Kâliya — les intuitions obscures — et de le chasser de l'océan de la conscience, mais il n'a réussi qu'à le refouler dans ce lac « profond » que forme la Jamunâ, dans le subconscient. Là, Kâliya n'affleure pas à la surface, mais le venin qu'il secrète empoisonne l'eau dans laquelle il vit, et tous ceux qui viennent s'en abreuver meurent [à toute croissance spirituelle].

Lorsque Krishna vient le provoquer, il monte à la surface, c'est-à-dire sur le plan conscient, et son arrivée sur ce plan cause de terribles ravages, qui s'étendent jusqu'à une grande distance du lac. Les arbres, c'est-à-dire les aspirations spirituelles, en sont consumés. A l'exception d'un seul, sur lequel Garuda s'était un jour perché et qui était par là même devenu immortel — détail dont la signification est claire.

Pour lutter corps à corps avec le serpent dans le lac du subconscient, Krishna, descendu (en plongeant) de cette cime où règne l'immortalité, doit assumer pleinement la condition purement humaine correspondant à son incarnation et entrer en contact intime et prolongé avec ces intuitions et impulsions sombres.

Cela dure un moment pendant lequel Krishna se soumet à toutes les attaques du serpent, qui cherche à la fois à « l'empoisonner » et à « l'étouffer » dans ses anneaux. Il n'était pas nécessaire que cela durât longtemps. Mais pendant tout ce temps où l'Avatar semble avoir échoué, la Création tout entière semble plongée dans le désespoir.

Krishna, qui était resté passif, mais sur qui ni le poison ni la pression n'avaient eu aucun effet, revint bientôt sur un plan de conscience supérieur. Et il se mit à attaquer Kâliya « de toutes parts », c'est-à-dire sur tous les plans sur lesquels agissent ces impulsions et intuitions sombres, « comme le fait le roi des oiseaux », comme le font les intuitions et impulsions supérieures.

Après quoi Krishna passa sur le plan de conscience de l'Avatar, comme le souligne avec insistance le texte même : le serpent reconnaît en lui le Purusha de toujours, Nârâyana, dont Krishna est un Avatar. Et Kâliya crache son poison, toute l'action néfaste qu'il était dans sa nature de jouer dans le monde — ce que Dieu lui avait donné. Et Krishna se mit à danser sur les multiples têtes du serpent — désormais inclinées en signe d'impuissance — la grande danse cosmique, le *lândava*, cette même danse qu'exécute Shiva dans le cercle de lumières qui figurent la naissance et la mort des univers.

Ce que représente Kâliya restait cependant un facteur indispensable dans le monde des dualités et ne devait pas être détruit purement et simplement. Ce que souligne le texte en indiquant que ses épouses se prosternent devant « Celui qui est à l'origine de tous les mondes », le « Seigneur des créatures ». Il est à relever que le terme traduit ici par « épouses », *patnî*, désigne plus particulièrement l'épouse de celui qui célèbre un sacrifice, épouse sans la présence et la participation de qui les grands sacrifices ne sont pas valables.

En rendant Kâliya incapable d'empoisonner le monde depuis les profondeurs obscures du subconscient, Krishna l'avait purifié, et il put donc le rendre, ainsi purifié, à sa tâche utile sur le plan général de la

conscience, dans l'« océan » (*samudra*), accompagné de ses « épouses », là où il ne serait plus en lutte avec les intuitions et impulsions supérieures représentées par Garuda, car il porterait sur ses multiples têtes l'empreinte des pieds de l'Avatar venu protéger le monde.



XXI

PRALAMBA ¹

L'été arriva, « que redoutent tant les êtres animés ». Mais dans la région privilégiée où vivait Krishna, il ne se manifesta pas sous son aspect redoutable, brûlant et desséchant. Les prairies restaient vertes, de douces brises transportaient le pollen des lotus, des nymphéas et des lis d'eau, les oiseaux chantaient, les abeilles butinaient à l'envi.

Pour s'amuser, Krishna, Balarâma et leurs camarades rivalisaient dans toutes sortes de « jeux et sports de ce monde » : colin-maillard, course à pied, saut en longueur, lancement du poids, boxe, toutes sortes de luttes, etc. En particulier, à l'ombre d'un grand banyan (bhândîra), ils jouaient au harinâkrîdana (jeu du cerf), une sorte de jeu de barres pour lequel, « simulant les marches et contre-marches des soldats, armés de pierres et de traits », ils se divisaient en deux camps que dirigeaient respectivement Krishna et Balarâma, « maintenant descendus à la condition humaine ». Après chaque rencontre individuelle, le perdant devait promener sur ses épaules celui qui l'avait vaincu.

Un asura, Pralamba, qui habitait dans le banyan,

1. Sources principales : BhP, X, xviii; BrVP, KrJKh, XVI, 11-18; VP, V, ix; H, LXX; PS, XIX (où cet épisode vient après le suivant). Détails complémentaires puisés dans : BrVP, KrJKh, XVI, 73; H, LIV; MBh, Adi P, LXV; A, 15.9.1915; LE.

prit la forme d'un jeune pâtre et vint se mêler à leurs jeux. Dâshârha (Krishna), le Seigneur omniscient, fut seul à le reconnaître, mais afin de le détruire il le laissa entrer dans sa propre équipe.

Pralamba aurait voulu tuer les deux frères, mais Krishna lui paraissant « doué d'une force invincible et miraculeuse », il préféra s'attaquer au fils de Rohini (Balarâma). Et un moment vint, au cours du jeu, où il lui échut de prendre Balarâma sur ses épaules et de le porter ainsi jusqu'au pied du banyan. Au lieu de s'arrêter au point fixé, il poursuivit sa course jusque dans le ciel, en reprenant peu à peu sa forme démoniaque, monstrueuse et terrifiante.

Haladhara (Balarâma) « éprouva un moment de trouble et d'hésitation » et demanda à son frère ce qu'il devait faire. Krishna lui répondit en riant : « Subis les inconvénients de la nature humaine. Mais il en est une autre en toi, une nature spirituelle inallérable... Tes limites sont invisibles pour l'œil même des Dieux, et c'est pourquoi tu as été nommé Ananla, l'infini... Tu es la colonne sur laquelle repose la Terre... Tu es l'immortel Shesha... Tu es dans le monde ce que j'y suis moi-même; nous ne formons qu'un seul corps, qui pour le bien des êtres est divisé en deux parties. Ce sont ces deux moitiés de notre corps, séparées et cependant toujours unies, qui servent à soutenir la Terre. Ce que je suis, tu l'es aussi; ce que tu es, je le suis également. Pourquoi donc restes-tu interdit? Sur la tête du dâna, ennemi des Dieux, assène avec force un coup de ton poing aussi puissant que la foudre. »

Balarâma suivit le conseil de son frère. De son poing il fracassa la tête du dâna, qui s'écroula en vomissant des flots de sang.

Commentaire

De nombreux détails de cet épisode soulignent qu'il s'agit d'une menace de séparation entre ce que représente Krishna et ce que représente Balarâma. En particulier :

Les jeunes pâtres jouent à des jeux qui les opposent les uns aux autres.

Dans le jeu dont profite Pralamba, les deux frères sont à la tête de deux camps opposés.

Il est dit plusieurs fois que Pralamba est un *dâna*, c'est-à-dire un descendant de Danu, en qui Shri Aurobindo voit « la Mère de la division ».

Krishna y est désigné par le nom de Dâshârha, qui lui est très rarement donné dans le mythe de son enfance, mais qu'il porte fréquemment dans l'Udyoga Parvan du Mahâbhârata, la partie de ce poème épique qui traite de la « préparation à la guerre » entre deux branches d'une même famille. Et Krishna s'y efforce de réconcilier les antagonistes.

Enfin, pour obtenir que Balarâma tue l'*asura*, Krishna lui rappelle avec grande insistance que les deux frères sont non seulement inséparables, mais ne font qu'un, « ne forment qu'un seul corps ».

Bien que dans la liste classique des dix Avatars de Vishnou Balarâma et Krishna figurent comme deux Avatars différents, le fait qu'ils naissent et vivent dans le même mythe indique évidemment que leur action est indissociable. Et c'est ce que souligne le présent épisode.

La lutte entre Pralamba et Balarâma se situe clairement sur le plan de la force matérielle dont ils ont fait preuve dans les jeux, et non pas dans le domaine mental comme la lutte entre Krishna et

Kâliya, mais elle en est, dans un sens, le prolongement. L'harmonie ayant été rétablie dans un mental spiritualisé et devenu homogène, le moment est venu de faire descendre cette spiritualisation jusque dans le corps physique, qui lui offre, comme l'explique Shri Aurobindo, une résistance plus opiniâtre.

Nous avons vu² que l'intervention de Balarâma correspond à la nécessité pour le *sâdhak* de « s'équiper d'une force corporelle susceptible d'être utilisée pour ouvrir le plan matériel à l'influence divine ». Et Pralamba habite dans un banyan, cet arbre puissant qui arrive à couvrir une immense superficie, mais dont la sève s'éparpille en une multitude de troncs adventices. On peut donc supposer que l'*asura*, renonçant à attaquer Krishna, trop fort pour lui, cherche à saper l'infrastructure physique nécessaire à la *sâdhanâ* en en égarant les forces dans d'autres activités que l'appui à la *sâdhanâ*. Pour cela, il profite des « jeux et sports de ce monde » où Krishna et Balarâma prennent la tête d'équipes qui s'opposent l'une à l'autre. Et pour que Balarâma, l'énergie physique, résiste à cette tentation qui irait à l'encontre de la *sâdhanâ*, il faut que Krishna lui rappelle l'unité indissociable de leur nature sur le plan divin et de leur action sur le plan humain. Alors Balarâma « fracasse » cette possibilité de dispersion par laquelle il s'était laissé tenter.

Le rôle de Pralamba incarnant la force physique qui voudrait se laisser spiritualiser mais n'y parvient pas sans une intervention divine est précisé dans une autre version du même mythe. Pralamba y était dans son incarnation précédente Sâhasika, fils de l'*asura* Bali, adorateur de Vishnou; il avait été maudit par

2. Cf. pp. 51 sq. ci-dessus.

le sage Durvâsas parce qu'une fois il s'était adonné à une interminable séance amoureuse avec l'*apsaras* Tilottamâ, sans s'apercevoir que le sage était à côté d'eux, mais en méditation — une méditation si profonde que des fourmis avaient construit à son insu toute une fourmilière autour de son corps. Dans son incarnation de Pralamba, il avait reconnu Krishna et l'avait supplié de le libérer. Krishna toutefois ne voyait pas comment il pourrait tuer un de ses adorateurs; aussi lui fit-il inspirer par sa Mâyâ l'envie de l'injurier grossièrement. Pralamba jeta Krishna à terre, mais ses cornes (certains textes le représentent comme un taureau)³ se brisèrent. Il avala Krishna, mais ses dents se cassèrent et il le vomit. Il se battit ensuite successivement contre Balarâma et contre Krishna. Celui-ci, finalement, eut pitié de lui et, de son disque, le décapita. Du cou de la victime s'échappa une lueur brillante comme cent soleils et il atteignit la libération.

3. Il est alors une réincarnation de Sudarshana, fils de Gandhavaha, prince des *gandharvas*.

LE FEU DE FORÊT ¹

Pendant que les pâtres étaient absorbés par leurs jeux, leurs vaches s'en allèrent. A la recherche d'herbages (trin), elles s'égarèrent dans une partie dangereuse (gahvara) de la forêt. Chèvres, vaches et bufflonnes, passant d'un bois à un autre, arrivèrent dans des joncs (ishikâ). Dévorées par une soif ardente (dâva tarshita), elles se mirent à crier (krandan).

Krishna, Balarâma et les autres pâtres, ne voyant plus leurs troupeaux, furent saisis de crainte. Ils se mirent à leur recherche et se désolèrent de ne pas trouver ce qui faisait toute leur richesse. Ils se guidèrent sur les herbes déchirées par le sabot ou la dent des animaux ou sur les empreintes laissées sur le sol. Ils rejoignirent enfin ces troupeaux qui faisaient leur richesse et qui, perdus dans les roseaux (munja), jetaient des cris d'angoisse. Mais, étouffant de chaleur et épuisés de fatigue, ils prirent aussitôt le chemin du retour.

Krishna, cependant, monta au sommet d'un grand arbre et, de là, il appela chacune des vaches par son nom. En l'entendant, elles tressaillirent de joie.

Alors s'éleva de toutes parts dans la forêt, sans cause

1. Sources : BhP, X, xix; BrVP, KrJKh, XIX, clxx; PS, XVIII et XX. Dans ce dernier texte, il est fait mention de deux feux de forêt qui se succèdent, l'un avant l'épisode de Pralamba et l'autre après. La signification reste la même.

visible, un immense incendie qui dégageait d'abondantes fumées (dhûma-ketu); aidé par le vent (samira), il léchait de ses énormes brandons tous les êtres mobiles ou immobiles. Saisis de terreur à la vue de ce feu de forêt (davâgni) qui gagnait de tous côtés, pâtres et animaux supplièrent Krishna et Balarâma de les sauver : « Seigneur, dirent les pâtres à Krishna, Toi qui connais tous les dharmas, c'est Toi seul qui es notre protecteur et notre refuge. — Fermez les yeux, répondit-il, et ne craignez rien. »

Quand ils eurent fermé les yeux, Krishna, « par un acte du pouvoir mystérieux dont il dispose », aspira par sa bouche cet immense incendie (agnimûlban). Et en rouvrant les yeux, les pâtres émerveillés se retrouvèrent sous le grand banyan, sauvés de ce feu de forêt (davâgni).

Le soir venu, Krishna, accompagné de Balarâma, ramena les animaux au campement, tandis que les pâtres célébraient ses louanges.

Commentaire

Pendant qu'ils étaient ainsi absorbés par « les jeux et les sports de ce monde », les pâtres avaient complètement négligé, sinon oublié de s'occuper des « vaches », des illuminations spirituelles dont ils avaient la garde. Aussi ces « vaches » s'éloignèrent-elles d'eux. Elles allèrent jusque dans une partie « dangereuse » de la forêt, où au lieu d'herbage elles ne trouvèrent que des joncs, où en l'absence d'ombrages, sous ce soleil brûlant et desséchant dont il était parlé dans l'épisode précédent, elles étaient dévorées par la soif, où, en un mot, elles risquaient de périr.

Les pâtres, ne les voyant plus, reprirent soudain

conscience du fait que ces « vaches » constituaient « toute leur richesse ». Saisis de crainte, ils abandonnèrent leurs jeux et s'efforcèrent de les retrouver. Pour cela, ils se laissèrent guider par les traces que ces vaches avaient laissées, c'est-à-dire, en termes de psychologie, qu'ils se remémorèrent les différents effets qu'avaient déjà produits en eux ces illuminations spirituelles. Et leurs efforts furent fructueux en ce sens qu'ils arrivèrent en un point où ils les revirent.

Mais leurs jeux les avaient épuisés. Et dans cette partie « dangereuse » de la forêt, où ils n'étaient plus protégés par le feuillage des arbres, eux aussi souffrirent terriblement de la chaleur. Si bien qu'ils n'eurent pas le courage de ramener avec eux les vaches retrouvées. Ils rebroussèrent chemin sans elles.

Cet abandon eut des effets catastrophiques immédiats. Sans aucune cause matérielle apparente, un violent incendie qui se propageait rapidement sous l'influence du vent menaçait de détruire non seulement les aspirations spirituelles, mais les hommes, les *sâdhaks* qui les avaient désertées.

Cependant Krishna, du haut d'un grand arbre (d'une puissante aspiration spirituelle), avait appelé chacune de ces « vaches » par son nom, ce qui leur avait redonné vie et courage. Et les pâtres affolés se tournèrent vers Celui « qui connaît tous les *dharmas* », vers le gourou qui connaît toutes les lois qui régissent le monde, tous les devoirs qui s'imposent à l'homme dans son évolution.

Krishna leur enjoignit alors de fermer les yeux au monde extérieur, d'échapper ainsi aux distractions que ce monde apporte, de rentrer en eux-mêmes dans le silence de la méditation. Et le gourou, par son pouvoir mystérieux (incompréhensible pour le

disciple), les rassura et « avala » l'incendie, prit à son compte, selon la grande tradition, tous les dangers auxquels ses disciples s'étaient exposés.

Lorsque les pâtres « rouvrirent les yeux », sortirent de leur méditation, ils se retrouvèrent au point même où leurs « vaches » les avaient quittés, sous le puissant banyan, mais cette fois ce n'était plus pour se disperser. Sains et saufs, ils purent le soir ramener leurs troupeaux au parc.

XXIII

LE VOL DES SÂRÎS ¹

Après l'été torride et les feux de forêt vint la saison des pluies, qui apporte la joie à tous les êtres et leur redonne de la vie. Parjanya, le Dieu de l'orage, qui avait absorbé pendant huit mois les trésors humides de la terre, se mit à les lui rendre. Les nuages répandaient leur ambrosie; la terre, ainsi fécondée, verdoyait et se gonflait, tous les êtres vivants prenaient une forme gracieuse.

Puis ce fut l'automne (sarad) sans nuages, où les eaux étaient redevenues limpides, où mille brises douces faisaient éclore les lotus. Le sol perdait peu à peu son limon et les plantes leur âcreté. Grâce aux sacrifices d'après les rites védiques célébrés dans les villes et les villages, mais grâce surtout à la présence des deux Avatars de Vishnou, la terre se couvrait de moissons jaunissantes. Toutes fécondées, les vaches, les gazelles, les femelles des oiseaux et les femmes étaient suivies de leurs mâles.

Accompagné de Balarâma et des autres pâtres, Krishna, tout en jouant de la flûte, emmena pâtre les troupeaux dans les profondeurs des bois. En entendant les sons de cette flûte qui ravissent l'âme de tous

1. Sources principales : BhP, X, xx-xxii; BrVP, KrJKh, XXVII; PS, XXIII. Détails supplémentaires puisés dans : BhP, V, ix, 12-18; BG, III, 9-12; MBh, Vana P, CCXXX, Bhishma P, XXIII; G; SH; Vij; Vira; LA, XIV sq.; A, 15.2.1915 à 15.9.1915; YP.

les êtres, les rivières frissonnaient de joie, les arbres versaient des pleurs. Et les femmes appliquaient leur face et leurs seins sur l'herbe qu'avaient foulée les pieds de Krishna.

Pendant tout le premier mois de l'hiver ², les jeunes filles (kumârî) du parc de Vraja observèrent un vœu (gaurivrata) qu'elles avaient fait d'adorer (archana-vrata) Kâtyâyani, l'une des formes de la Déesse Dourgâ; elles se nourrissaient exclusivement des aliments purs que l'on peut offrir dans les sacrifices (havishya). Chaque matin à l'aurore (aruna) elles se baignaient dans les eaux de la Kâlindî (Jamunâ) et faisaient avec du sable (saikati) une image de la Déesse (Devî, sous son nom de Pârvalî ou de Gaurî), qu'ensuite elles adoraient selon tous les rites et avec tous les accessoires et les offrandes nécessaires.

Tout au long de ce culte, elles répétaient incessamment (mantra-japa) : « O Kâtyâyani, Déesse primordiale (âdîshvari), qui disposes de pouvoirs merveilleux et de réalisations yogiques, nous T'adressons notre prière. Fais que le fils du pâtre Nanda devienne notre époux. Nous nous prosternons devant Toi. »

Après avoir observé ce vœu pendant un mois (mâsa) entier, leur esprit (chetas) concentré sur Krishna, elles adorèrent Bhadrakâlî, une autre forme de Dourgâ, lui demandant aussi que le fils de Nanda devienne leur époux (pati). Chaque matin elles se levaient à l'aube (ushas) après s'être éveillées mutuellement en s'appelant par le nom de leurs gotras respectifs. Se tenant par la main, elles chantaient à haute voix les louanges de Krishna et allaient se baigner dans le Kâlindî.

Un jour, pour obtenir plus rapidement le fruit de leur jeûne, elles laissèrent leurs vêtements (vâsa) sur la

2. Les divers textes et commentateurs désignent ce mois par différents noms : hemanîha, margashrîsha, aghana, mungsir.

rive (tîra) et descendirent dans la rivière (nadi) par un escalier (ghât) en pente rapide. Elles chantaient les louanges de Krishna et s'amusaient (salîla) gaiement (mudâ).

Krishna, le divin maître des maîtres du yoga (Yogeshvaresvara), approuvait le désir qu'elles ressentaien. Et pour permettre que leur vœu s'accomplît, il se rendit au même endroit. Il s'empara des vêtements (vâsa) des jeunes filles et monta vite sur un arbre ³.

Lorsqu'elles vinrent reprendre ces vêtements, l'une d'elles aperçut Krishna installé sur l'arbre dans une robe de soie jaune, le front marqué de safran, une couronne sur la tête, la massue à la main et orné d'une guirlande de fleurs qui descendait jusqu'à ses pieds. Krishna les appela : « Venez ici que je rende à chacune de vous les vêtements (vâsa) qui lui appartiennent. Je vous parle sérieusement, car vos austérités (vrata) vous ont véritablement épuisées (karshita). Venez, une à une ou toutes ensemble, chercher vos vêtements » ⁴.

A ce jeu (kshvelitan) de Krishna, les gopîs, débordantes d'amour, mais saisies de honte, se regardèrent les unes les autres en souriant, mais elles restèrent dans l'eau froide (shitodâ) jusqu'au cou (kanta); elles grelottaient (vepa) de froid (shîta). Elles lui dirent : « Ne sois pas inconvenant. Nous savons que tu es le fils bien-aimé de Nanda et tout le monde à Vraja chante tes louanges. Nous l'en prions, rends-nous nos vêtements, nous grelottions (vepitâ). Jeune et beau garçon (shyâmasundara), nous sommes tes servantes (dâsikâ) et nous

3. Textes et commentaires désignent cet arbre différemment : kadam, kadamba, arjuna.

4. Dans un texte, les jeunes compagnons de Krishna participent au vol des saris, puis, terrifiés par l'appel des gopîs à Râdhâ, la favorite de Krishna, les apportent tous à Krishna. A la suite de la méditation à laquelle se livre Râdhâ, tous les vêtements se retrouvent alors là où ils avaient été laissés par les gopîs.

désirons l'obéir. Mais tu connais le dharma. Alors rends-nous nos vêtements. Sinon, nous le dirons à tes parents. »

Le Seigneur (Bhagavân) leur répondit : « Si vous êtes mes servantes (dâsi) et si vous voulez faire ce que je vous dis, venez ici recevoir vos vêtements, ô jeunes filles aux brillants sourires (shuchismitâ). » Sur quoi les filles, grelottant de froid (shîta-karshitâ), sortirent de l'eau en se cachant les parties sexuelles (yonî) de leurs deux mains.

Satisfait de la pureté de cœur dont elles faisaient preuve, le Seigneur posa leurs vêtements dans la fourche (skandha) que formaient les deux principales branches de l'arbre et leur dit avec un sourire plein d'amour : « Vous avez offensé (helana) les Dieux en vous plongeant nues (vivastra) dans l'eau tandis que vous observiez votre vœu (dhrîta vrata). Varuna habite dans les eaux et par conséquent ceux qui s'y plongent nus perdent tous leurs mérites. Pour expier cette faute, joignez les mains en anjali au-dessus de votre tête (mûrdhnya) et inclinez-vous profondément (namo). Après quoi vous vous rhabillerez (vasanam). »

Ainsi parla Achyuta (Krishna). Persuadées qu'en se baignant nues (vivastra) elles avaient compromis le résultat de leurs efforts, et désireuses de voir leur vœu exaucé (pûrtikâmâ), les filles de Vraja se prosternèrent devant Celui qui était l'objet visible (sâkshâtkritam) de leur vœu et qui pouvait les libérer de leur péché. Lorsqu'il les vit se prosterner comme il le leur avait demandé, le Seigneur, maintenant fils de Devakî, fut satisfait de leur bonne conduite et leur rendit leurs vêtements.

Elles comprirent alors combien elles avaient été bernées (pralabdha), qu'on leur avait fait dépouiller (hâpita) toute pudeur (trapâ), qu'on les avait fait entrer dans le

jeu (kridâ). Leurs vêtements leur avaient été enlevés, mais elles n'arrivaient pas à en blâmer leur Bien-aimé (priya), tant elles étaient heureuses de s'être approchées de Lui. Elles se rhabillèrent.

Toutes prêtes à s'unir à leur Bien-aimé (preshta-sanga-sajjitâ), leur esprit plein de Lui (grihîta-chitta), elles étaient frémissantes, et leur regard pudique était rivé sur Lui. Dâmodara (Krishna) comprit ce qu'elles avaient voulu obtenir en observant leur vœu : lui toucher les pieds (svâ pâda sparsha kâmyaya). Aussi leur dit-il : « Ô femmes chastes (sâdhvî), ce que vous désirez (sankalpa) est de Me vénérer. J'approuve votre désir et il se réalisera. Chez celui qui a mis en Moi son affection, l'amour n'a pas pour objet les jouissances de l'amour charnel. Retournez maintenant à Vraja. Vous avez obtenu ce que vous vouliez. Dans trois mois vous vous ébattrez avec Moi dans les nuits qui viennent puisque tel était votre désir alors que vous observiez ces vœux et qu'en femmes chastes vous adoriez Aryâ (un autre aspect de Dourgâ). »

Sur ces instructions du Seigneur, leur but atteint, les jeunes femmes retournèrent à regret à Vraja en méditant sur le lotus de ses pieds.

Commentaire

Avant de pouvoir s'abandonner sans réserve aux délices de l'amour divin, le *sâdhak* qui a surmonté tous les obstacles décrits dans les épisodes précédents doit encore remplir un certain nombre de conditions dans son « don de soi » au Divin, ce don de soi dont le désir est exprimé par les pratiques religieuses, les « sacrifices » célébrés. Ce sont ces conditions que décrivent en détail le présent épisode et les deux suivants. On peut les résumer comme suit :

(1) Le *sâdhak* doit offrir au Divin tout ce qu'il est, sans rien retenir ni cacher. C'est l'épisode du vol des sâris.

(2) Le *sâdhak* ne doit pas se borner aux offrandes faites dans le sacrifice rituel, mais offrir au Divin tout ce qu'il possède. C'est l'épisode des femmes de Mathura.

(3) Le sacrifice ne doit pas être d'ordre intellectuel, ni dans son but, ni dans son exécution, mais doit être orienté vers des fins exclusivement spirituelles. C'est l'épisode de la lutte contre Indra et du Mont Govardhan.

La notion de « sacrifice » est soulignée dès le début du présent épisode : « sacrifices célébrés d'après les rites védiques » que complète ou féconde la présence des deux Avatars, « aliments purs que l'on peut offrir dans les sacrifices » (*havishya*), rites d'adoration (*vrata*) auxquels les jeunes filles ont recours pour obtenir que leur vœu (qui est désigné par le même mot, *vrata*) soit exaucé.

Le concept de « sacrifice » au sens de « don du soi » joue un rôle prépondérant dans la spiritualité, la religion et la vie quotidienne hindoues. « Avec le sacrifice, dit la Bhagavad-Gîtâ, le Seigneur des créatures créa jadis les créatures. » Selon Gandhi, le sacrifice est « un principe qui fut créé en même temps que l'humanité » et sans lequel « le monde ne peut pas subsister un seul instant. »

Sur le plan de la *sâdhanâ*, de l'ascèse, la Bhagavad-Gîtâ dit : « En faisant les œuvres autrement que comme sacrifice, ce monde des œuvres est tenu enchaîné par les œuvres; pratique les œuvres en tant que sacrifice, ô fils de Kuntî, te libérant ainsi de tout attachement. » Et « nourris par le sacrifice, les Dieux te donneront les joies désirées ». Shri Auro-

bindo explique : « Au sens spirituel, le sacrifice (*yajna*)... n'indique pas tant l'abandon de ce qui nous est cher qu'une offrande de soi-même au Divin, de son être, de son mental, son cœur, sa volonté, son corps, sa vie, ses actions. »

Le rituel du « sacrifice », védique ou autre, n'est donc dans l'Hindouisme que la manifestation matérielle d'une aspiration spirituelle; dans ce cas-ci, les sacrifices pratiqués par les jeunes filles expriment leur désir ardent de s'unir au Divin.

Ce désir prend corps alors que la terre, fécondée par les eaux, a donné ses riches moissons, que toutes les femelles ont été, elles aussi, fécondées, que la nature tout entière se replie sur elle-même dans le recueillement de l'hiver et que retentit l'appel lancinant de la flûte de Krishna.

Les jeunes filles de Vraja, les gopîs, c'est-à-dire les *sâdhaks*, les adoratrices, éprouvent une soif intense d'union avec le Divin, avec Krishna. Et pour obtenir cette union mystique, elles se livrent à une longue ascèse qui nous est décrite en détail.

Il y a lieu de remarquer que dans cette discipline tournée exclusivement vers Krishna, Avatar de Vishnou, elles s'adressent — avec l'approbation sans réserve de Krishna — à Dourgâ, la Shakti de Shiva, ce qui démontre, s'il en est besoin encore, l'absurdité de la thèse soutenue par d'éminents indianistes d'Occident, selon qui il y aurait antagonisme entre le culte de Vishnou et celui de Shiva. « Le cœur de Vishnou est Shiva, disent les Écritures, le cœur de Shiva est Vishnou. »

Dans le présent épisode, la Déesse (Devî) Shakti de Shiva est désignée successivement par trois de ses noms, *Kâtyâyani*, *Bhadrakâlî*, et *Aryâ*. Pour commencer, les gopîs se tournent vers *Kâtyâyani*, la jeune et

gracieuse forme de Dourgâ, celle à qui l'on demande (*âyana*) d'aboutir (*kâli*), de réussir dans ses efforts, « celle qui a les rapports les plus intimes avec l'action du Seigneur pour protéger ses adorateurs ». Elles se livrent pour cela à des pratiques religieuses ardues (*archana-vrata*) nécessitant un régime alimentaire rigoureux (*havishya* est souvent traduit par « graines sauvages ») qui les épuise (*karshita*), se plongeant chacun de ces matins d'hiver dans la Jamunâ pour y saluer le Soleil levant, observant tous les rites pour adorer, avec toutes les offrandes appropriées, la Déesse dans une image d'elle qu'elles font avec du sable (*saikala*). Et pendant tout ce culte, elles répètent leur appel incessamment (*japa*) comme une invocation sacrée (*mantra*).

C'est après cela seulement qu'elles se tournent, toujours après la salutation au Soleil levant dans les eaux de la Jamunâ, vers un autre aspect de Dourgâ, Bhadrakâli. Bien que celle-ci soit généralement considérée comme un des aspects terribles de la Déesse, dans son nom le mot *bhadra*, selon Shri Aurobindo, désigne « tout ce qui est bon, la félicité qui appartient à l'état de Vérité, *rilam* », « cette Vérité, *rita*, étant la Voie qui conduit à cette béatitude, *bhadra* ». Pas plus que dans le rôle de Shiva, destructeur impitoyable de la fausse personnalité et créateur de la nouvelle dans la béatitude, cette contradiction apparente ne soulève pour Bhadrakâli de véritable problème. Car c'est lorsqu'on s'est soumis à ses exigences rigoureuses que l'on peut, par la voie de la Vérité, accéder à la béatitude. Et cette dure discipline n'est pas exempte de joie. Aussi, lorsqu'elles approchent de la fin de cette ascèse, les *gopis* s'y livrent-elles sans aucune retenue, offrant leur corps nu à l'eau glaciale de la sainte rivière. Le moment est venu pour elles de savoir

que leur vœu sera exaucé. C'est ce que va leur annoncer Krishna.

Mais il faut d'abord qu'elles se soumettent à une nouvelle épreuve, qu'elles prouvent que dans leur don de soi au Divin elles ne retiennent rien, ne cachent rien de ce qu'elles sont. C'est l'épisode du « vol des sâris », où d'abord l'une d'elles en effet voit Krishna sous son apparence divine, couronne en tête et massue en main. Néanmoins, malgré cette apparition, elles savent [intellectuellement] que c'est l'enfant, le fils de Nanda, et leur pudeur leur interdit de se prosterner, complètement nues, les mains jointes au-dessus de la tête, comme il le leur enjoint. Elles invoquent les règles qui régissent le comportement des humains, le *dharma*, que Krishna ne doit pas ignorer.

Pourtant, puisqu'elles en ont fait le vœu, elles doivent se comporter comme ses servantes (*dâsikâ, dâsti*), et elles finissent par sortir de l'eau, mais en se cachant les parties sexuelles avec leurs mains. Krishna, satisfait de leur soumission, dépose leurs vêtements dans la « fourche » de l'arbre, qui symbolise les parties sexuelles de la femme, leur rappelant ainsi que leur don de soi n'a pas été total puisqu'elles cachent encore quelque chose, ce qu'elles ont de plus intime.

Pour les amener à parfaire ce « sacrifice », ce don de soi, il les tance en leur expliquant que les eaux dans lesquelles elles se sont baignées nues sont précisément le domaine de Varuna, exotériquement Dieu des océans et des rivières, mais ésotériquement, comme l'explique Shri Aurobindo, « un Dieu qui a de grandes et importantes fonctions morales », « qui voit chez les mortels la vérité et la fausseté », qui est « la pureté du Divin qui soutient le monde et le rend parfait », celui dont le contact seul détruit « tout ce qui limite et offense la nature en y introduisant la faute, le

péché et le mal ». Terrifiées à l'idée du péché qu'elles ont pu commettre et qui risque de leur faire perdre le fruit de leurs austérités, les gopis finissent par se soumettre complètement.

Rendant hommage à leur chasteté (*sādhvī*), et soulignant que leur amour « n'a pas pour objet les jouissances de l'amour charnel », Krishna leur promet d'exaucer leur vœu : elles pourront connaître les extases de l'union avec le Divin. Il est intéressant de noter que Krishna désigne alors Dourgâ par le nom d'Aryâ, qui lui est rarement donné, mais qu'elle porte dans un passage du Mahâbhârata où la Déesse assiste en qualité de spectatrice à l'extermination des puissances démoniaques.

En dehors de cette signification assez évidente dans ses grandes lignes sinon dans ses détails, cet épisode a probablement une autre signification yogique qui est moins apparente. Il indiquerait le passage du plan de conscience de l'Unité, de l'Absolu, à l'état d'amour suprême du Divin (*parâ-bhakti*), qui, selon tous les grands sages, ne peut être atteint qu'après avoir passé par le plan de conscience de l'Unité. C'est ainsi que les moines de l'ordre advaïtiste (non dualiste) de Shankara ne sont autorisés à venir adorer et méditer dans le temple secret de la Déesse (Râjarâjeshvari), à Bénarès, qu'après avoir réalisé le *nirvikalpa-samâdhi*, la conscience de la non-dualité.

Les gopis se sont plongées dans la Jamunâ tout comme au Paradis de Shiva certains êtres célestes se plongent nus dans la Surâsuri, fleuve en rapport avec la fusion d'opposés (*sura* et *asura*) en l'indifférencié, en l'Unité. C'est la plongée que fait le *sādhak* dans le *nirvikalpa-samâdhi*. Après quoi elles en sont rappelées par Krishna, mais revenant « dans le monde », et s'estimant donc de nouveau soumises au *dharma*,

elles pensent que sortir de cet indifférencié serait non seulement une chute, mais un danger. Elles y restent plongées jusqu'au cou, ne laissant émerger que la tête (le mental) et en partie le *chakra* de la gorge (la faculté d'expression).

Cependant elles « grelottent », paralysées par l'eau froide, par l'absence d'amour qui caractérise cet état d'unité. Et finalement elles acceptent d'en sortir pour s'exposer progressivement à la chaleur et à la lumière de l'amour divin, pour se plonger dans la *parâ-bhakti*, la dévotion suprême, où, comme le disait Vivekânanda, « on considère la vie elle-même comme merveilleuse et digne d'être vécue uniquement à cause de cet Amour divin ».



LES FEMMES DE MATHURA ¹

Les jeunes filles de Vraja une fois reparties, Krishna, Balarâma et leurs compagnons allèrent paître leurs troupeaux loin de Vrindâvan, dans une forêt voisine de Mathura, au bord de la Jamunâ. Là, le Seigneur, « voyant que les arbres le protégeaient de leur ombre contre le brûlant soleil d'été », tint à ses camarades un petit discours sur l'exemple que leur donnaient ces arbres : « Voyez ces êtres bénis qui ne vivent que pour faire du bien à autrui et qui s'exposent aux rigueurs du soleil et du vent, de la pluie et de la chaleur, de la neige, pour nous en protéger... C'est là le summum de ce que l'on peut faire pour son prochain : que chacun sacrifie sa vie, sa richesse, sa pensée, ses paroles et ne fasse jamais que ce qui profite à autrui. »

Après avoir abreuvé les animaux et s'être eux-mêmes désaltérés dans l'eau fraîche d'un ruisseau, les jeunes gens eurent faim, et ils se tournèrent vers Krishna. Celui-ci leur conseilla d'aller en son nom demander du riz bouilli à des brahmanes qui célébraient dans un temple voisin le grand sacrifice Angiras pour obtenir

1. Sources principales : BhP, X, xxii, 29 à xxiii; BrVP, KrJKh, XVIII; PS XXIV. Détails complémentaires puisés dans : RV, I, xxxi, 1, lxii, 5, c, 4, II, xv, 8, III, xxxi, 7, VI, vi, 3 et X, lxii; MUP; TB; AB; MBh, Sabhâ P, XXXI et Vana P, CCLIX; A, 15.10.1915 et 15.12.1915; ER 29, 36 et 1216; YP; AP; NV; AD.

d'aller au ciel (svarga). Les garçons y allèrent, se prosternèrent devant les brahmanes et leur demandèrent de la nourriture, en leur rappelant que les Écritures n'interdisent pas de manger les aliments offerts dans ce genre de sacrifice.

Les brahmanes, cependant, ne connaissaient pas la véritable nature de Krishna. Animés de désirs mesquins, célébrant un sacrifice coûteux et de longue durée, vaniteux et sots autant que savants, ils ne prêtèrent aucune attention à la requête qui leur était faite et ne répondirent même pas par un refus.

Découragés, les jeunes pâtres vinrent faire rapport à Krishna. Celui-ci se mit à rire et dit à ses camarades, pour leur faire comprendre comment va le monde : « Allez dire aux épouses de ces brahmanes que je suis ici avec Balarâma; ces femmes pieuses vous donneront de la nourriture en abondance, car par leur esprit et leurs pensées elles vivent en Moi. »

S'étant rendus chez les « épouses qui secondent leur mari dans la célébration des sacrifices » (yajnapathni), les jeunes gens s'inclinèrent devant ces femmes chastes et leur transmirent le message. Comme elles avaient souvent et longuement entendu parler de Krishna et qu'elles avaient toujours eu le désir ardent de le voir, elles furent transportées de joie à l'idée qu'il était si près d'elles et elles s'empressèrent d'accéder à son désir. Bien que leurs maris, leurs fils, leurs frères et toutes leurs familles le leur aient interdit, elles partirent — comme les rivières vont à l'océan — avec de nombreux récipients remplis de mets exquis des quatre sortes.

L'une d'elles, cependant, avait été empêchée par son mari de partir avec les autres. Elle fixa sa pensée sur Krishna, abandonna son corps et... arriva la première!

Lorsque les femmes virent Krishna de leurs yeux, elles l'embrassèrent longuement, « comme les êtres doués

de personnalité s'unissent à l'Être suprême dans le profond sommeil », et toutes leurs afflictions disparurent. Voyant que tout désir en elles s'était éteint et qu'elles aspiraient seulement à le voir, le Seigneur les accueillit chaleureusement et les félicita. Mais il leur enjoignit ensuite de retourner à l'endroit où l'on sacrifiait aux Dieux : « Les brahmanes qui sont vos époux réussiront dans leur tentative, car grâce à vous ils sont de dignes chefs de famille. »

Les femmes, qui avaient espéré rester auprès de Krishna, protestèrent : « Il ne convient pas que tu nous renvoies. C'est malgré tous nos parents que nous sommes venues ici pour porter dans notre chevelure les guirlandes de tulsî que tu rejettes dédaigneusement du pied. Nos maris, nos parents, nos fils, nos frères, nos amis, ne voudront plus nous recevoir. Alors qui nous accueillera? Nous ne pouvons plus rien faire d'autre que demeurer à tes pieds. L'une de nous, que son mari a empêchée de nous accompagner, en est morte de chagrin. »

Le Seigneur leur répondit : « Vos maris, vos parents, vos frères, vos fils, et même tout le monde, ne verront rien de mal à ce que vous avez fait puisque Je vous ai acceptées. Les Dieux aussi vous approuvent. Donc rentrez chez vous, unissez-vous à Moi de cœur et bientôt vous parviendrez à Moi. Quant à votre compagne que vous avez crue morte, la voici bien vivante. Celle femme est venue à Moi avant vous. »

Les femmes retournèrent donc auprès de leurs maris brahmanes. Ceux-ci ne les blâmèrent pas, et avec elles ils purent mener à bien la cérémonie.

Selon un Purâna, Krishna les avait envoyées au Paradis suprême, le Goloka, et avait créé par son yoga des formes les reproduisant exactement, et ce sont ces ressemblances qu'il avait envoyées à leurs maris.

Krishna nourrit ses camarades avec les quatre sortes

d'aliments qui lui avaient été apportés; après quoi il en mangea lui-même.

Ensuite les brahmanes eurent des remords : « Lorsque le Seigneur de l'univers nous a adressé une demande, nous n'avons vu en lui qu'un simple mortel et nous avons fait la sourde oreille. Nos femmes avaient une dévotion surhumaine pour Krishna, le divin Maître des maîtres du yoga, et nous ne l'avions pas, malgré toutes les purifications auxquelles nous nous sommes astreints. Que maudites soient toute notre éducation, notre noblesse et toutes nos cérémonies! Nous sommes aveuglés par toute notre activité dans ce monde, par toutes nos préoccupations de chefs de famille, et nous ne voyons pas ce qui est le but essentiel de la vie, que le Maître des mondes nous a rappelé en nous envoyant les jeunes pères. C'est Lui, c'est Vishnou, qui est la substance du temps, de l'espace, des offrandes, des prêtres et des Dieux, du sacrifice et des mérites que l'on en retire. Mais c'est une bénédiction pour nous que d'avoir pour épouses ces femmes dont l'esprit est constamment fixé sur le Seigneur. Puisse l'antique Purusha nous pardonner nos erreurs! »

Si désireux qu'ils fussent de voir les deux Avatars, ils n'osèrent cependant pas sortir de chez eux, par crainte de Kamsa.

Commentaire

Le but de cet épisode est évidemment de mettre en parallèle d'une part les savants brahmanes ritualistes qui offrent aux Dieux le sacrifice Angiras pour obtenir d'aller au paradis *svarga* et qui refusent à la fois de s'en laisser distraire — ils ne répondent même pas par un refus — et de nourrir les envoyés de Krishna,

et d'autre part leurs épouses, dont la présence est nécessaire pour le sacrifice, mais qui l'abandonnent à l'appel de Krishna, lui portent à manger et veulent rester auprès de lui.

Avant même que ne commence l'épisode, Krishna en souligne le sens : il chante les louanges des arbres qui, bien que représentant des aspirations spirituelles, se consacrent entièrement au service d'autrui mais il le fait après avoir relevé qu'ils Le servent, Lui, le Seigneur. Et il en parle à ses camarades comme Swâmi Vivekânanda parlait de ces « hommes-dieux, dont l'abnégation de soi est complète, et qui ne font que du bien à leur prochain, même au prix de leur propre vie ».

Le sacrifice que célèbrent les brahmanes est désigné par le nom d'Angiras. Or les Angiras sont, d'après Shri Aurobindo, « des fils d'Agni », « diverses formes de la personnalité d'Agni »; et Agni, qui est même « le premier Angiras », est Celui qui transmet aux Dieux les prières et les invocations des hommes, « le sentier qui conduit aux Dieux ».

Ce n'est certainement pas simple coïncidence que, dans un Purâna, ce soit le *rishi* Angiras qui ait condamné ces femmes à naître comme femmes de brahmanes. Elles étaient auparavant les femmes des sept grands *rishis* et alors qu'elles célébraient des sacrifices devant le feu sacré, le Dieu Agni s'était épris d'elles et les avait léchées de ses flammes. Angiras, pour les punir de l'impureté qu'elles avaient contractée inconsciemment, les avait condamnées à cette naissance nouvelle, mais leur avait annoncé en même temps qu'elles seraient libérées par Krishna.

Les Dieux dont il s'agit ici sont les Dieux du monde de la multiplicité, ceux dont Indra est le « roi », cet Indra qui est d'ailleurs lui aussi un Angiras.

C'est « chanté » par les Angiras qu'Indra « brise l'*asura* Vala, démantèle et disperse la colline et tranche les obstacles artificiels qu'elle oppose » au *sâdhak*, qu'il « ouvre les aurores ».

Quant au *svarga*, le Paradis auquel les brahmanes aspirent à accéder, c'est un paradis dualiste, le monde supérieur d'Indra que Vishnou, dans son incarnation de Vâmana, a reconquis sur l'*asura* Bali pour le rendre à Indra. Indra est Svargapati, « le maître du *svarga* », tandis qu'Agni est Svargadvârasprisha, « celui qui atteint les portes du *svarga* ». Ce *svarga* est un lieu de délices où l'on peut récolter les fruits du bon *karma* que l'on a accumulé, mais d'où il faut ensuite redescendre pour revêtir à nouveau un corps humain. Selon Swâmi Vivekânanda, le ritualisme « procure uniquement à l'adorateur quelques jouissances célestes, mais ne peut jamais conduire à *mukti*, à la libération finale ». Une Upanishad dit même : « Les sots récoltent au paradis le fruit de leur bon *karma*; après quoi ils retombent dans ce monde ou même plus bas encore. » Et l'on cite même des sages qui ont refusé de monter à un tel paradis.

Il est relevé que pour célébrer ce sacrifice, comme d'ailleurs beaucoup d'autres, la collaboration des épouses des brahmanes (*yajnapathni*) est nécessaire. Mais ces femmes sont beaucoup plus ambitieuses que leurs maris; elles aspirent à l'union avec Krishna, union qui est la libération finale, après laquelle on n'est plus soumis à la nécessité de reprendre naissance. Leur pensée est depuis longtemps fixée sur l'Avatar de Vishnou, et lorsqu'elles apprennent qu'il est dans le voisinage, elles n'hésitent pas à partir pour le voir, malgré l'opposition acharnée des hommes de leur famille, malgré le sacrifice en cours. Et elles lui portent les offrandes les plus précieuses dont elles

disposent, à lui qui est à la fois homme et Dieu suprême, à ce Dieu suprême en un corps humain.

Sur un plan simplement moral, pour reprendre une formule d'un usage toujours courant dans l'Inde, elles veulent donc « servir Dieu en l'homme », ce qu'enseignent tous les maîtres, et ne pas laisser le souci du ritualisme, ou même de la prière et de l'adoration, les en empêcher, comme c'est le cas de leurs époux. Shri Râmakrishna disait : « Il n'est pas question de plaindre les créatures, mais de les servir, dans la conscience qu'elles sont Dieu lui-même », car « la plus grande manifestation de Dieu est en l'homme »; « c'est le Seigneur Lui-même qui joue sous forme humaine ».

Ces femmes sont évidemment impatientes de s'unir au Divin, pour lequel elles ont tout abandonné, tout sacrifié, mais si Krishna leur promet que leurs désirs seront comblés, il leur impose de s'acquitter d'abord de tous leurs devoirs envers leurs maris. Elles devront donc avant tout retourner chez elles, sans crainte, et grâce à leur présence le sacrifice peut être mené à bien.

Sur le plan spirituel, ce contraste entre les sacrifices rituels aux Dieux de la multiplicité et le don de soi au Divin annonce l'épisode suivant, où Krishna s'opposera à ce que les pâtres célèbrent le culte d'Indra.

INDRA. — LE DÉFI ¹

Bien qu'il sût parfaitement de quoi il s'agissait, Krishna demanda un jour à Nanda, son père adoptif : « Pourquoi toute cette activité? Quelle grande fête prépare-t-on? Seuls ceux qui comprennent ce qu'ils font récoltent les fruits de leurs actions, ce qui n'est pas possible pour les ignorants. As-tu vraiment bien compris ce que tu vas faire, ou te conformes-tu aveuglément à une coutume? »

Nanda lui répondit : « Indra, le roi des Dieux, est aussi Parjanya, et les nuages ne sont pas autre chose que des formes qu'il prend. Il nous apporte l'eau, qui donne aux êtres la vie et la joie. Or, c'est en sacrifiant à Indra, plus particulièrement maintenant, à la fin de la saison des pluies, des biens qu'il nous a procurés, que nous atteignons les trois objets de l'existence ter-

1. Sources principales : BhP, XXIV; BrVP, KrJKh, XXI; VP, V, x; PSXXV. Renseignements complémentaires puisés dans : RV, II, xv, 2, III, xxxiv, 8 sqq., xlviii, 2, IV, xvii, 4, V, lxxxiii, 4, VII, ci, 1, X, cxix; BrVP, KrJKh, III, XIII sq., XXI, XXXVI, XLI, XLVII, LVII, LIX, LXI sq.; VP, I, ix et II, vi; MP, I; BG; R, Uttara khandam, XXX; MBh, Adi P, XXIII, XXX-XXXIII, LXXI sq., CXXIII, CXXX, CIC, Vana P, XXXVII, XLII-XLVII, C-CHII, CXXIV, CXXXV, CLXXXVIII, CCXXVII, CCXXXII, CCCVIII, Udyoga P, XI sq., Drona P, CCII sq., Shalya P, XXXIV, LI, Shānti P, CCLXVII, CCLXXXIII, CCCXLIII, Anushāsana P, XIV, XL-XLIII, CLVII, CLIX, CLXI, Ashvamedha P, LIV; A, 15.8.1914, 15.12.1914, 15.2.1915, 15.8.1915, 15.9.1915, 15.1.1916, 15.2.1916, 15.5.1916; SP; OM.

restre. Ceux qui ne se conforment pas aux traditions vénérables, que ce soit par passion, par avarice, par crainte ou par haine, ne deviendront jamais prospères. »

Krishna, qui voulait pousser Indra à bout, répliqua : « Que peut faire Indra pour des gens qui ne font que subir les effets de leur karma? L'offrande à Indra est stérile puisqu'elle ne procure ni la foi ni le salut. Sans doute, pour prix de beaucoup d'austérités et de sacrifices, les Dieux l'ont-ils mis sur le trône du ciel, mais il n'est pas pour cela l'Être suprême. Quand il est vaincu par les asuras, il fuit et reste longtemps caché². Indra est impuissant. Or chacun ne peut que se conformer à sa propre nature et s'y acquitter de son devoir. Le gourou, c'est Ishvara. Et notre tâche à nous, nomades, habitants des forêts et des collines, c'est d'élever des vaches. Nos sacrifices doivent donc s'adresser aux vaches, aux brahmanes et au mont Govardhan³, au pied duquel nous nous trouvons. Préparons donc le sacrifice avec tous les ingrédients nécessaires, en utilisant du lait de toutes nos vaches, et allumons les feux rituels avec des offrandes présentées par des brahmanes qui psalmodieront les Védas. Un tel sacrifice sera agréable aux vaches, aux brahmanes, à la colline, et tout particulièrement à moi-même. »

2. Ceci est une allusion à un mythe dans lequel Indra, poursuivi par Brahmavidhyā, se réfugie dans les fibres d'une tige de lotus et y reste de nombreuses années.

3. Le « mont » Govardhan n'est actuellement qu'une petite éminence qui diminue chaque jour parce que les innombrables pèlerins en emportent constamment des fragments, mais à l'époque de Krishna, il était certainement beaucoup plus imposant. Selon la légende, le « mont » en question était un fils du rishi Agastya et, lorsqu'il était venu en pèlerinage avec son père, il était haut de plusieurs kilomètres. Il avait refusé de repartir de ces lieux saints et Agastya l'avait alors condamné à diminuer d'un « grain » par jour. Les adorateurs de Krishna l'appellent volontiers Haridās, « adorateur de Hari (Krishna) ».

Nanda et les autres pâtres approuvèrent le conseil que leur donnait le Seigneur qui est le Temps et qui allait rabattre l'orgueil de Shakra (Indra). Ils firent célébrer les rites appropriés de propitiation, placèrent les offrandes devant les vaches, puis, précédés de leurs troupeaux, firent respectueusement le tour de la colline, en la gardant à leur droite.

Pour raffermir encore la confiance des pâtres, Krishna se dédoubla, prit la forme de la colline et dévora une part énorme de l'offrande. Avec les autres pâtres il rendit alors hommage à lui-même sous cet aspect, en disant : « Voyez comme cette belle colline nous a été propice. Honorons en elle la puissance qui nous protège, nous et nos vaches. »

Commentaire

Dans l'épisode précédent, Krishna a souligné la supériorité du don de soi à l'Être suprême sur le culte rituel adressé aux divers Dieux du Panthéon. Mais il n'a pas condamné ce culte; il a même reconnu qu'il peut procurer des périodes de jouissances paradisiaques comme des sortes d'entractes entre des vies successives. Et il a même dit aux femmes des brahmanes qu'elles devaient accomplir leurs devoirs d'épouses dans la célébration de ce culte avant de pouvoir s'unir à l'Être suprême.

Dans cet épisode-ci, il s'oppose à ce que les pâtres célèbrent un sacrifice au « roi » de ces mêmes Dieux, qu'il désigne nommément et qu'il veut « pousser à bout ». Qui est donc cet Indra que Krishna provoque délibérément?

Exotériquement et dans le rituel considéré sous ce même aspect, Indra est avant tout, comme le dit

Nanda, le Dieu qui ordonne aux nuages de déverser leurs eaux sur la terre, ce qui permet aux plantes de pousser, aux animaux de se nourrir, aux vaches de donner du lait, aux hommes d'être bien nourris et heureux ⁴. Dans ce rôle, il est Parjanya, Dieu de la pluie, « qui fait pousser les plantes », et « féconde la terre ».

Sur le plan du mythe, Indra, comme le rappelle Krishna, n'est pas le Dieu personnel unique, Ishvara. Il n'est même pas éternel, mais il fait partie de la Création, c'est-à-dire du monde de la multiplicité. En fait, à proprement parler, Indra ne désigne pas une entité, mais une fonction (*karma-deva*) que diverses âmes en cours d'évolution occupent successivement au cours des âges, pour avoir accumulé d'immenses mérites par des austérités et des sacrifices. C'est le cas par exemple du roi Nahusha. Il y a même un mythe dans lequel se trouvent réunis dans une même caverne l'Indra « en fonctions » et quatre de ses prédécesseurs, et d'autres textes parlent de quatorze, vingt-huit, cent ou même mille Indra. Et « occuper la position d'Indra est même un obstacle à la libération finale ». Le roi Anaranya ne désire pas occuper la position transitoire d'Indra parce qu'elle est insignifiante, et celui qui a été Indra peut renaître comme fourmi!

Dans le cadre délimité de la Création existante, de l'univers transitoire de la multiplicité, Indra est le roi des Dieux ⁵ qui existent comme lui dans ce cadre, des Dieux (*devas* ou *suras*) qui y sont la contrepartie des démons (*danavas* ou *asuras*), les uns ne

4. C'est littéralement ce qu'explique Nanda dans VP.

5. A ce titre il porte les noms de Devādhipa, Devapati, Devarāj (a), Devendra, Surādhipa, Surapati, Surarāj(a), Surendra, Tridashādhipa, etc.

pouvant pas exister sans les autres. Aussi Indra triomphe-t-il éternellement de ces démons, mais ne les élimine-t-il jamais définitivement, car ce serait la fin de l'univers de la multiplicité. Dans cet univers, Indra joue cependant un rôle en apparence assez inconséquent.

D'une part, il jouit d'un immense pouvoir. C'est lui qui octroie le soleil et les jours, la terre, le ciel et le monde intermédiaire, les chevaux, ce qui pousse sur la terre, les herbes et les plantes. Il donne aux hommes, comme le rappelle Nanda, « les trois objets de l'existence terrestre » (*trivarga*), ce qui conduit à la jouissance du monde (*pravritti marga*), c'est-à-dire la perfection dans le domaine matériel (*artha*), dans le domaine sensoriel (*kāma*) et dans le domaine mental et moral (*dharma*). C'est lui qui triomphe des terribles *asuras* Vala ⁶ et Vritra ⁷ qui retiennent les eaux et les lumières; c'est lui qui reprend aux forces d'obscurité que sont les Panis les rayons d'illumination que sont les vaches. Il apporte fréquemment aux plus grands Dieux un appui irremplaçable dans leurs combats contre les forces démoniaques, au point que ces Dieux lui confient parfois toutes les armes célestes et leur énergie. Il est le père d'Arjuna, qui est en même temps son incarnation tout en étant le grand disciple de Krishna et

6. Pour cet exploit, que rappellent plus de vingt hymnes du RV, il porte les noms de Valabhedana, Valabhid, Valahan, Valahantri, Valanāshana, Valanisūdana, Valasūdana. Selon Shri Aurobindo, Vala est celui qui dans sa caverne (*bila*) cache ou retient la lumière.

7. Pour cet exploit, que rappellent plus de deux cents hymnes du seul RV, il porte les noms de Vritrakhāda, Vritratūrya, Vritrahan, Vritrahantri, Vritrashatru, Vritranisūdana. Les deux victoires sur Vala et Vritra sont rappelées simultanément par les noms de Valavritraghna, Valavritrahan, Valavritrasūdana, Valavritranisūdana. Selon Shri Aurobindo, Vritra est celui qui dans son nuage retient les eaux (*apah*) de la Vérité.

il lui fournit les armes qui lui seront nécessaires. Il est même souvent identifié à Shiva, à Garuda, à Krishna, à Skanda.

Mais d'autre part, comme le montrent d'innombrables épisodes dans les textes sacrés, il est vaniteux et fanfaron, comme lorsqu'il refuse de s'incliner devant Shiva et sa Shakti; il est menteur et fourbe, se déguisant volontiers en brahmane, se présentant en ami à ceux qu'il essaiera de faire périr ou qu'il tuera lui-même; il est ivrogne et sensuel, toujours assoiffé de soma⁸, violant ou essayant de violer les épouses des sages; il est jaloux des sages et des ascètes, à qui il essaie de faire perdre le fruit de leurs austérités en leur dépêchant d'affriolantes *apsaras*; il accumule erreurs et fautes et essuie souvent de cuisants échecs, non seulement auprès des Dieux supérieurs, mais aussi auprès des sages à la malédiction de qui il ne peut se soustraire : Shiva, Krishna, Chyavana le paralysent dans divers épisodes, Gautama le condamne à porter cent pénis sur son corps, etc.

Il lutte aussi parfois contre ces mêmes Dieux à qui en d'autres occasions il s'allie : Krishna ici même, Krishna et Arjuna dans l'incendie de la forêt de Khândava, Garuda, Skanda, etc.

Comme pour tous les personnages de la mythologie hindoue, ces contradictions ne sont qu'apparentes et l'on peut trouver la logique profonde qu'elles nous dissimulent. Dans le cas d'Indra, la clé nous en a été fournie et très longuement expliquée par Shri Aurobindo. Selon lui, Indra est « le maître du mental lumineux », mais il n'agit que dans « le domaine limité de la mortalité », où il correspond à « la puis-

8. C'est le thème de très nombreux hymnes du RV.

sance mentale libérée des limites et obscurations de la conscience nerveuse ».

Indra, puisque « roi des Dieux » qui sont dans le domaine de la multiplicité, représente dans l'homme, être mental par excellence, la fonction qui jouit dans ce domaine d'une prépondérance absolue sur toutes les autres, c'est-à-dire le mental arrivé au plus haut point d'illumination dont l'homme y soit capable. Dans l'évolution spirituelle de l'homme pour sortir du plan de conscience de la multiplicité et accéder à celui de l'union avec le Divin, le mental conduit jusqu'au point de passage de l'un à l'autre, après quoi, si illuminé soit-il, il devient impuissant. « C'est précisément, dit Shri Aurobindo, par l'abandon progressif de l'être inférieur aux activités divines que la conscience égoïste et limitée du mortel s'éveille à l'état infini et immortel qui est son but. » Et « dans son propre domaine, Indra est seigneur suprême sur la substance de l'être telle qu'elle se manifeste par le triple monde du mental, de la vie et du corps et a par conséquent pouvoir de disposition sur les formations de ce monde pour amener à la réalisation, dans le mouvement de la Nature, de la Vérité divine qui s'exprime dans l'univers ».

Cela explique qu'Indra soit à la fois tout-puissant sur le plan de conscience dans lequel nous vivons habituellement et impuissant dès que nous en émergeons. Et dans les divers épisodes mythiques, il peut être vainqueur tant que nous restons sur ce plan et vaincu quand le moment arrive d'en sortir ou même de vouloir en sortir.

Même sur ce plan cependant, il n'est pas toujours forcément vainqueur, car c'est une des particularités du mental de souvent se tromper et d'éveiller et d'entretenir toutes sortes de désirs incompatibles

soit entre eux, soit avec une progression spirituelle. Et les efforts faits pour assouvir ces désirs ont fréquemment des conséquences néfastes. La plupart des qualités négatives que nous avons relevées chez Indra correspondent précisément à ces tentations auxquelles cède le mental.

Il faut cependant mettre dans une catégorie à part la soif quasi inextinguible qu'éprouve Indra pour la liqueur de soma qu'on lui offre dans les sacrifices et qui le fait se comporter de façon « déraisonnable »; ésotériquement, cette « ivresse » correspond à un dépassement du mental par lui-même, comme l'explique longuement Shri Aurobindo.

En ce qui concerne l'attitude d'Indra envers les ascètes, dont il est jaloux et à qui il s'efforce de faire perdre le fruit de leurs austérités, elle s'explique ésotériquement par le fait que le mental sait qu'il perdrait son pouvoir sur l'homme si celui-ci accédait au plan de conscience de l'union avec le Divin et sortait ainsi du plan de conscience de la multiplicité. C'est la même lutte que décrit en détail l'épisode de l'incendie de la forêt de Khândava et que nous retrouvons dans le présent épisode.

Krishna relève que ce culte d'Indra, culte suprême pour quiconque veut rester dans le monde de la multiplicité et y prospérer tant matériellement que moralement et spirituellement, ne peut pas conduire au salut, à la libération (*moksha*). Dans ce monde en effet, chacun ne peut que subir les conséquences, bonnes et mauvaises, de son *karma* et y accomplir les devoirs (*dharma*) qui lui incombent du fait de sa situation.

Aussi Krishna veut-il substituer au culte d'Indra le culte de l'Être suprême, qu'il représente lui-même, et grâce auquel l'homme peut parvenir au plan de

l'union avec le Divin. Et il concrétise ce dernier culte en demandant à ses camarades d'offrir les sacrifices aux « vaches », c'est-à-dire aux rayons d'illumination spirituelle, et au mont Govardhan, avec lequel il s'identifie visiblement. Nous avons déjà examiné le mythe de ce mont.

INDRA. — LA LUTTE¹

Fort irrité de ce que Nanda et les autres pâtres aient renoncé à son culte, Indra chargea les redoutables nuages Samvartaka (dissolution) de les châtier. Accompagné des puissants Marouls, monté sur son éléphant Airāvata, il les suivit pour détruire le campement et les troupeaux de Nanda. Par un froid glacial, pluie et grêle, accompagnées d'éclairs, s'abattirent en torrents. Terrifiés, hommes, femmes, enfants et animaux vinrent implorer la protection de Krishna. Celui-ci les rassura : « Les Dieux se vantent de leur pouvoir et de leurs richesses parce qu'ils s'imaginent être le Seigneur suprême, mais je vais rabattre leur orgueil et protéger ce Gokul qui me reconnaît pour son Maître. »

Bien qu'il ne fût encore âgé que de sept ans, échauffant le mont Govardhan du rayonnement de son corps, il le souleva sur le petit doigt de sa main gauche aussi facilement qu'il l'eût fait d'un champignon. Et il invita tous les habitants de Vraja à venir se mettre à

1. Sources principales : BhP, X, xxv sq; BrVP, KrJKh, XXI, 142-170; VP, V, xi; H, LXXIV; PS XXVI. Détails complémentaires puisés dans : RV, I, xx, 5, xxiii, 7, c, 1, ci, 1, II, vi, 3; AV, X, xiii, 1, 3; BhP, VI, xviii; VP, I, xxi; AiB, I, i, 9, III, i, 16 et 20; KB, V, 2; H, III, CC, CCXVII, CCXXXVIII; MBh, Adi P, LXVI, Udyoga P, XCVIII, CIX, Shalya P, XXXVIII; A, 15.9.1914, 15.11.1914, 15.2.1915, 15.6.1915, 15.12.1915, 15.7.1916; MB, 352; SE, 120; SP, 247.

l'abri avec toutes leurs possessions. « N'ayez pas peur, leur dit-il, que je laisse tomber cette colline. Ici vous serez protégés contre la pluie et la tempête. » Tous se réfugièrent sous la colline et y restèrent sept jours et sept nuits pendant lesquels ils ne ressentirent ni la faim ni la soif.

Devant ce pouvoir miraculeux de Krishna, Indra fut frappé de stupeur et guéri de son orgueil. Il rappela ses nuages, qui avaient épuisé toutes leurs réserves d'eau. La tempête cessa, le ciel s'éclaircit, de nouveau le soleil brilla sur la terre, les rivières revinrent à leur niveau normal.

Les pâtres sortirent lentement de leur abri avec leurs familles, leurs troupeaux et leurs charrettes. Krishna remit la colline à sa place, et tous les êtres célestes vinrent chanter ses louanges.

A ses compagnons émerveillés de l'exploit auquel ils venaient d'assister, après tant d'autres qu'ils se remémoraient, Nanda révéla alors la véritable nature de Celui qu'ils prenaient encore pour un simple enfant.

Commentaire

Découvrant que le *sâdhak*, dans son ascension spirituelle, ne lui manifeste plus l'allégeance exclusive à laquelle il prétendait, le mental, frustré, réagit avec violence.

En termes de mythe, Indra a recours à ses armes les plus puissantes. Tout d'abord il dépêche sur les lieux les redoutables nuages capables de « dissoudre » toute opposition, et ces nuages lancent pluie, grêle, foudre. Il arrive ensuite en personne, monté, comme dans toutes les grandes occasions, sur son éléphant aux sept trompes, Airāvata, et enfin il fait intervenir les terribles Marouts.

Airāvata est l'un des éléments qui sont sortis de l'Océan de lait lors de son barattage par les *devas* et les *asuras*. Selon un autre mythe, il est le petit-fils de Krodha, la colère. Il puise dans le Pâtâla, le plus bas des sept « enfers », où brûle éternellement le « feu » des *asuras*, l'eau qu'il envoie dans les nuages et qu'Indra fait ensuite retomber en pluie. Dans l'anatomie psychologique hindoue, Airāvata est figuré au centre du lotus (*chakra*) à la base de la moelle épinière, le *mûlâdhâra-chakra*, et il y représente « la force, la fermeté et la solidité de la Terre ». Airāvata est enfin la « monture » (*vâhana*) d'Indra. Comme la plupart des « montures » des Dieux hindous, il représente la force inférieure sur laquelle s'appuie la force supérieure que représente le Dieu qui la chevauche. Indra, la puissance mentale, arrive donc dans le présent épisode en s'aidant de la force matérielle dont il dispose.

Quant aux Marouts, ils jouent un rôle considérable dans la mythologie hindoue; on les trouve invoqués — le plus souvent conjointement avec Indra — dans plus de 150 hymnes du seul Rig-Véda, et Shri Aurobindo leur a consacré de longues études.

Exotériquement, ce sont les « terribles » et « violents » Dieux de l'orage, et le Harivamsha en donne une description pittoresque alors que tous les Dieux se préparent à une grande bataille contre les *asuras* : « Ils arrivent avec l'impétuosité et le bruit du nuage dont ils ont la couleur; aussi vastes que l'éléphant d'Indra, avides de combattre, ils brandissent leurs armes, et surtout leur massue exterminatrice. Leurs corps sont marqués de taches de santal, leurs membres ceints de guirlandes odorantes, leurs bras tendus avec force, leurs yeux rouges de colère, leurs poitrines chargées d'une couronne de lotus. Revêtant toutes

sortes de formes, volant comme l'oiseau ou cachés au sein d'un noir tourbillon, couverts d'armures enrichies d'or et de lapis-lazuli, et capables de résister aux coups des *dailyas*, ils prennent leur rang à la suite d'Indra. »

Ils sont généralement au nombre de 49, bien que parfois l'on n'en compte que 23, 27 ou 36. Dans le mythe le plus répandu de leur naissance, c'est un fœtus que portait Diti (la dualité) qu'Indra, de son foudre, a brisé en 7, puis en 49 morceaux. Selon d'autres versions, ils sont fils de Prishni ou de Kashyapa ou des sept fils du *rishi* Mankanaka ou de Dharma et Marutvatî ou de Prithivî et Shiva qui aurait pris la forme d'un taureau.

Quels que soient leurs ancêtres plus ou moins humains, ils sont toujours considérés comme des fils de Rudra, l'aspect terrible de Shiva, ce qui ne les empêche pas d'accompagner constamment Indra, dont ils sont « les fidèles camarades », et qu'ils « n'abandonnent pas lorsque tous les Dieux l'abandonnent après qu'il a tué l'*asura* Vritra ». Un des noms sous lesquels Indra est fréquemment désigné est Marutvân, « accompagné des Marouts » et les noms d'Indra et des Marouts sont parfois combinés en un seul.

Du point de vue ésotérique, Shri Aurobindo les situe simultanément à trois niveaux différents. D'une part, ce sont pour lui « indubitablement des Dieux de l'orage, et de toutes les grandes Divinités védiques... aucune autre n'a une nature *physique* aussi prononcée ». D'autre part, « dans leur origine, ils semblent être tout autant des pouvoirs de Vâyû, le Maître du *vital*, que d'Indra, le Maître du Mental ». Et enfin ils « s'emparent de notre conscience animale constituée par les impulsions de la mentalité nerveuse,

illuminent ces impulsions et leur font gravir la colline en direction du paradis d'Indra (Svar) et des vérités d'Indra », c'est-à-dire du *mental* parvenu à son niveau suprême.

En d'autres termes, puissances *physiques* disposant de pouvoirs du domaine *vital*, ils ont pour rôle essentiel d'aider le *mental* à se dégager du subconscient pour accéder à des niveaux supérieurs. Pour citer encore Shri Aurobindo, ils travaillent à « l'illumination progressive de la mentalité humaine jusqu'à ce que, partant des premiers mouvements obscurs du mental qui ont tout juste émergé des ténèbres du subconscient, on aboutisse à la conscience lumineuse dont Indra est le représentant ». Ce sont des « sujets des Dieux », « des puissances subalternes qui donnent aux hommes l'impulsion pour progresser vers les vérités supérieures qui appartiennent au domaine d'Indra ».

Dans l'évolution du yoga que nous décrit ce mythe, le mental (Indra) voit lui échapper son empire sur l'homme engagé dans la poursuite de l'union avec le Divin, et pour défendre cet empire il a recours à tous les moyens dont il dispose. Il mobilise la force physique (l'éléphant Airâvata). Il fait remonter à la surface tous les éléments provenant du subconscient (l'eau des nuages) qui peuvent dissoudre (la pluie), briser (la grêle), ou fracasser (la foudre) aussi bien les rayons d'illumination spirituelle (les vaches) que ceux qui les cultivent (les pâtres). Et il fait aussi intervenir, facteur plus dangereux que tous les autres, le pouvoir même de l'évolution mentale (les Marouts) qui peut amener l'homme des plans inférieurs de la conscience à l'illumination mentale et qui a déjà enregistré dans cette ascension des progrès considérables.

Que peut faire le *sādhak* pour se défendre contre cette offensive désespérée ou, dans le langage du mythe, que va faire Krishna pour défendre ses camarades et leurs troupeaux? Il invite les uns et les autres à venir s'abriter sous le mont Govardhan, ce même mont Govardhan avec lequel il s'était visiblement identifié au début de cet épisode.

En d'autres termes, il ne conseille pas aux pâtres de fuir avec leurs « vaches » le monde matériel et ses prolongements dans le vital et le mental pour se réfugier dans un autre plan de conscience, mais au contraire de se laisser protéger par la vision qu'ils ont eue et dans laquelle le Divin leur est apparu jusque dans la matière la plus résistante et la plus inerte. Et pour montrer combien il est facile et efficace de recourir à cette protection, il soulève la montagne du petit doigt de sa main gauche et la maintient ainsi pendant sept jours et sept nuits.

XXVII

INDRA. — L'HOMMAGE ¹

Après le haut fait accompli par Krishna, Shakra (Indra), accompagné de Surabhi (l'ancêtre de toute l'espèce bovine), se rendit auprès de lui et se prosterna devant lui. Il lui dit : « Le flot des trois gunas (tamas, rajas et sattva) dans ce monde d'illusion qui est produit par Mâyâ n'a pour Toi aucune réalité. De tous les êtres, Tu es le seul qui subsiste éternellement. Tu es le Maître suprême de tous les mondes; sous les formes que Tu revêts à ton gré, Tu dissipes l'orgueil de ceux qui se croient maîtres du monde. Plongé dans l'ivresse de la toute-puissance, j'ai péché contre Toi, j'ai méconnu Ta suprématie. Par intérêt pour les « vaches », Tu viens d'exécuter une œuvre divine. Je suis content que Tu les aies sauvées de ces orages que j'avais suscités. Pardonne, Seigneur, à mon aveuglement. Salut à l'Ame suprême qui est l'âme de tous les êtres et que rien ne limite. »

Krishna lui répondit en souriant : « Lorsque j'ai interrompu le sacrifice qui T'était destiné, ô Maghavan, c'était par bonté pour Toi, afin que désormais Tu penses toujours à moi, Toi qui T'étais enorgueilli à l'excès

1. Sources principales : BhP, XXVII; BrVP, KrJKh, XXI, 170-200; H, LXXV, PS, XXVII sq. Détails complémentaires puisés dans : H, III et LXXV; VUp; TUp; MBh, Adi P, CXXXV, CLXX et *passim*, Vana P, III, CIX et *passim*; R, I, xxxi, 15; BA, 52 et 89.

de Ton rang suprême d'Indra. Va, et comme tous les autres gardiens du monde (lokapâlas) fais ce que je T'ordonne et reste, avec vigilance et modestie, dans le rôle qui T'est assigné. »

Alors la sage Surabhi, suivie de tous ceux de sa race, s'adressa elle aussi à Krishna. Elle lui dit : « Ô grand yogin, Toi qui es l'âme de tout, l'auteur de tout, le protecteur de l'univers, nous allons Te sacrer notre Indra, ainsi que Brahmâ nous l'a ordonné. Tu es descendu ici-bas, ô Ame universelle, pour délivrer la Terre de son fardeau. »

Surabhi consacra alors Krishna avec son propre lait. Et Indra, sur la prière des Mères divines, sacra Dâshârha avec de l'eau puisée par l'éléphant Airâvata dans le Gange céleste (âkâsha-Gangâ); il lui donna le nom de Govinda, Seigneur et protecteur des vaches.

Alors les trois mondes jouirent de la suprême félicité; les vaches inondèrent la Terre de leur lait, les divers fléaux cessèrent d'attaquer les hommes et les rois mirent un terme à leurs inimitiés. Les cours d'eau regorgeaient de liquides savoureux, le miel dégouttait des arbres, les moissons mûrissaient sans culture, et tous les animaux, même les plus féroces, étaient devenus inoffensifs.

Et Indra retourna dans son paradis (Svarga), accompagné des autres Dieux.

Commentaire

Ce passage établit définitivement la hiérarchie entre le culte d'Indra, qui permet l'accès à des paradis transitoires, et le culte de Krishna, qui conduit à l'union avec le Divin. D'une part le mental, même parvenu à son point culminant (Indra) doit reconnaître les limites de son domaine et admettre que

pour progresser au-delà de ces limites le *sâdhak* est appelé à utiliser un autre instrument, la dévotion envers l'Être suprême. Et d'autre part, Celui qui conduit à cette dévotion (*parâ-bhakti*) confirme le mental dans son rôle de roi des Dieux sur le plan de la multiplicité. Tout comme dans son incarnation de Vâmana il avait promis à Bali vaincu de lui rendre son domaine. Tant que l'homme, être mental par excellence, reste sur le plan de la multiplicité et veut y progresser, c'est-à-dire tant qu'il ne cherche pas l'union avec le Divin, son principal moyen d'action consiste à cultiver le mental pour l'amener à son degré suprême d'illumination.

Indra relève d'abord que Krishna, le suprême Purusha, n'est pas affecté par le jeu des trois *gunas*. Celles-ci jouent un rôle considérable dans toute la philosophie et la conception du monde chez les hindous. Elles sont au nombre de trois : *tamas*, qui correspond à l'inertie, l'obscurité, l'ignorance, *rajas*, qui correspond à l'action, la force, la violence et *sattva* qui correspond à l'harmonie, la bonté, la pureté, la lumière, l'intelligence. Dans l'Hindouisme, chaque entité, chaque action, est considérée comme étant sous l'influence dominante de l'une de ces trois *gunas*.

Pour citer Shri Aurobindo, elles sont les « trois pouvoirs de l'énergie de Prakriti », dont le déséquilibre entraîne « tout l'enchevêtrement inextricable et incessant de création, de conservation, de dissolution, le déroulement des phénomènes du cosmos ». Mais lorsque ces trois *gunas* sont en équilibre, « tout est en repos, il n'y a point de mouvement, d'action ni de création, et il n'y a par conséquent rien à refléter dans l'être lumineux immuable de l'Ame consciente ».

En d'autres termes, le jeu des trois *gunas* est ce qui constitue le monde de la multiplicité, le domaine

d'Indra, la création de Mâyâ. Et quand leur jeu cesse, quand elles sont en parfait équilibre, ce monde n'existe pas; c'est alors l'état « au-delà des trois *gunas* (*trigunâtila*), le plan de conscience de l'union parfaite avec « l'Âme suprême », à la fois unique et présente en « tous les êtres ».

La mythologie hindoue définit d'ailleurs explicitement le rapport qui existe entre Indra et Krishna. Ce dernier — ou Vishnou dont il est l'incarnation complète, « aux seize seizièmes » — est souvent désigné comme le « jeune frère » d'Indra et porte pour cette raison le nom d'Upendra ou d'Indrânuja, ce qui signifie qu'il vient « après » Indra, que son action commence là où s'arrête celle d'Indra.

L'acceptation par le mental d'un rôle inférieur et — dans l'évolution — antérieur à celui de la dévotion est précisée et confirmée par l'intervention de Surabhi. Celle-ci est la mère de toute la race bovine, y compris même les buffles². C'est-à-dire qu'elle a donné naissance à la fois aux « vaches » d'Indra, aux illuminations sur le plan du mental, dans le monde de la multiplicité, et aux « vaches » de Krishna, aux illuminations sur la route de l'union avec le Divin. L'hommage qu'elle vient rendre à Krishna est donc une reconnaissance de la supériorité de ces dernières.

En conclusion de cet épisode, Krishna est « baptisé » par celui qui en l'homme lui prépare la voie et par celle qui crée les possibilités d'illuminations. Tout comme Jésus-Christ est baptisé par un prédécesseur qui reconnaît et proclame sa supériorité. Cependant ici il y a deux « baptêmes » successifs qui se complètent mutuellement. Dans le premier, ce que peut donner

2. Dans un texte, Surabhi a été créée, avec son veau, par Krishna, qui les a tirés de son côté gauche.

la « mère » des illuminations est offert à Krishna. Et dans le second, le mental illuminé (Indra) reconnaît en Krishna celui qui est le « Seigneur et protecteur » de ces illuminations. Mais avant de donner ce dernier sacrement, Indra y a été invité expressément par toutes les « Mères divines » et il a fait puiser par Aîrâvata l'eau du baptême dans le « Gange céleste », littéralement dans le Gange de l'*âkâsha*, de la proto-matière, le Gange que Shiva a fait descendre sur la terre pour la purifier.

Cette consécration, avec laquelle disparaît tout antagonisme entre Indra et Krishna, entre les deux démarches de l'évolution spirituelle, fait régner l'harmonie sur la terre où l'homme évolue.

L'EXPÉRIENCE DE LA NON-DUALITÉ ¹

Le onzième jour de la lune montante, Nanda jeûna et célébra un culte (ekadâshi) à Janârdana (« Celui qui secoue les hommes », Krishna). Le lendemain soir, il alla faire ses ablutions dans la Jamunâ, mais il ne s'était pas rendu compte que c'était l'heure (velâ) réservée aux asuras. Aussi fut-il saisi par un asura au service de Varuna, qui le conduisit à son maître.

Le Seigneur comprit ce qui s'était passé. Il alla donc trouver Varuna. Celui-ci se prosterna devant lui, chanta les louanges du parfait et omniprésent Paramâtman et s'excusa de l'erreur commise par un messager sot et ignorant. Krishna ramena donc son père adoptif.

Émerveillé d'avoir contemplé l'un des gardiens du monde (lokapâla) et de l'avoir vu se prosterner devant Krishna, Nanda raconta aux pâtres ce qu'il avait vécu. Et les pâtres demandèrent à Krishna de leur procurer la même expérience.

Dans son infinie compassion, Hari (Krishna) leur accorda une vision de son monde (loka) qui est au-delà de toutes les ténèbres. Il leur révéla sa vraie nature : le réel Absolu qui n'est sujet ni au changement ni à la destruction, pure conscience distincte du principe inin-

1. Sources principales : BhP, X, xxviii; PS, XXIX. Détails complémentaires puisés dans : BA, 315; A, 15.3.1915, 15.12.1916; PR, 274; AM; ER, 1376.

elligent, existence illimitée lumineuse en soi, éternelle et parfaite, qu'atteignent les sages lorsque cesse pour eux l'esclavage des gunas.

Pour cela il les fit plonger un moment dans le Brahmahrada, où ils réalisèrent la nature du Brahman absolu; puis il les en relira.

Commentaire

Swâmi Râmdâs et tous les autres grands sages de l'Inde contemporaine insistent sur le fait que l'on ne peut pas parvenir au stade suprême (*parâ-bhakli*) de l'amour divin sans avoir eu l'expérience du plan de conscience de l'Absolu, de la non-dualité. C'est cette expérience que rapporte le présent épisode.

Il en donne comme préalable la « descente chez Varuna ». Ce Dieu, qui n'a assumé dans les épisodes précédents que l'une de ses fonctions, une fonction surtout d'ordre moral², se présente ici dans son rôle total, aussi bien dans le cosmos que chez l'homme. Comme cela a été exposé plus en détail dans un autre contexte, lorsque dans le processus de création du monde sont apparues la dualité et la multiplicité, Varuna apporte trois éléments essentiels : la matière première sur laquelle s'appliquera la multiplicité pour constituer le monde (l'Océan indifférencié déjà concrétisé), la dynamisation divine (Mâyâ) grâce à laquelle le monde pourra être un *dharma-kshetra*, un champ de développement spirituel de l'individu (Varuna est *mâyin*), et enfin le moyen (les exigences de la pureté) par lequel l'individu pourra assurer sa propre progression en dépit des puissances de ténèbres rencon-

2. Cf. pp. 50 sq. ci-dessus.

trées sur le chemin (Varuna est *rishadâsa*, destructeur de tout ce qui cherche à empêcher la croissance). Shri Aurobindo résume ce triple rôle en comparant Varuna à « une colline sur laquelle s'appuie le jeu de l'action originelle et non déchuée des Dieux ».

La descente chez Varuna correspond donc à une compréhension de la manière dont s'est constituée la conscience matérielle de la multiplicité, le monde sur lequel règne Indra.

On peut supposer que si dans le mythe cette expérience est confiée à Nanda, le « père » de Krishna, c'est parce qu'il s'y agit de remonter à l'origine du plan de conscience de la manifestation et que c'est Nanda qui surveille dans ses débuts l'action de l'Avatar descendu sur ce plan de conscience. Et si Nanda, après avoir sacrifié aux Dieux, entre sans le savoir dans le secteur réservé aux *asuras*, c'est précisément pour prendre conscience de cette dualité qui caractérise la manifestation.

Cette compréhension une fois acquise, le *sâdhak* est prêt pour une nouvelle expérience, celle du plan de conscience de l'unité, du Brahman absolu. C'est la plongée dans le Brahmahrada, exotériquement un lac que forme la Jamunâ, ésotériquement l'« étang » de Brahman, au-delà des trois *gunas*, là où il n'y a plus ni montée ni descente.

Mais ce ne sont encore là que deux étapes préalables nécessaires avant de passer à l'expérience suprême, celle de l'union avec le Divin, le Paramâtman, Krishna au-delà de l'unité comme de la multiplicité, de l'Absolu comme de la manifestation, de Brahman comme de Mâyâ, « le Purushottama qui est par-delà le personnel et l'impersonnel et qui les concilie sur ses éternels sommets ».

« La plus haute vision, dit Swâmi Râmdâs, consiste

à voir Dieu partout, étant à la fois les formes mouvantes et changeantes et la réalité immuable et inaltérable qui imprègne tout. » « Celui qui, après avoir réalisé Dieu comme absolu », dit Shri Râmakrishna, continue de vivre « sur le plan du relatif pour jouir de la divine *lîlâ*, celui-là a une dévotion parfaite ».

C'est cette *lîlâ* que décrivent les épisodes suivants.

DEUXIÈME PARTIE

L'UNION AVEC LE DIVIN

L'APPEL DE LA FLûTE ¹

L'automne (sharad) était venu avec ses nuits enchantées où s'ouvraient les jasmins (mallikâ), et le Seigneur tout-puissant, se souvenant de sa promesse faite aux gopîs, décida d'exercer ses pouvoirs yogiques suprêmes. Chaque matin, de ses mains apaisantes, le grand maître des astres colorait de carmin la face de l'Orient et dissipait ainsi les souffrances des créatures, tout comme après une longue absence un époux amoureux essuie les larmes de sa femme bien-aimée.

Comme le disque carmin du Soleil ami des lotus de nuit (kumuda) lui rappelait le visage de Lakshmi, son épouse, et que les doux rayons illuminaient la forêt, Shri Krishna joua de sa flûte (murali) si suavement que sa musique enchantait les gopîs aux yeux tendres.

Lorsqu'elles entendirent cette musique qui fait frémir le Dieu de l'amour (Manmatha), chaque femme de Vraja, ses boucles d'oreilles tremblantes et sans que les autres la voient, se hâta vers Celui qui était leur Seigneur bien-aimé. Certaines quittèrent les vaches qu'elles étaient en train de traire, ou même avant de les traire; certaines oublièrent le lait ou la nourriture qui était sur le feu; d'autres s'arrêtèrent de servir le repas de leur mari ou

1. Sources principales : BhP, X, xxix, 1-41; BrVP, KrJKh, XXVIII, 1-43; VP, V, 13; PS. XXX. Détails complémentaires puisés dans YP, 244.

d'allaiter leurs enfants. Elles emportèrent, pour les offrir, les unes du santal, d'autres du safran, d'autres du bétel, d'autres des guirlandes, d'autres encore des éventails.

Bien que leur mari, leurs frères, leurs parents essaient de les en empêcher, elles tombaient en extase, car leur cœur était captivé par Govinda, et elles ne pouvaient plus revenir chez elles. Quelques-unes, qu'on avait enfermées dans leur maison, furent saisies d'une intense dévotion pour lui et fermèrent les yeux pour le contempler.

La douleur ardente que leur avait causée l'insupportable séparation d'avec leur Seigneur bien-aimé ayant consumé leur mauvais karma, et les étreintes qu'il leur avait accordées dans leur méditation ayant épuisé tout leur bon karma, les chaînes qui les attachaient à ce monde étaient brisées et elles étaient délivrées du corps formé par les trois gunas, car celui qu'elles cherchaient était le Paramâtman lui-même, bien qu'elles voient en lui un amant.

Mais ceux dont l'esprit est constamment rempli de Hari (Krishna), quels que soient les sentiments qu'ils éprouvent pour lui, ceux-là se perdent en lui.

Lorsque Krishna vit venir à lui les femmes de Vraja, il feignit de ne pas comprendre leur désir profond : « Qu'est-ce qui vous amène ici ? Il fait nuit, et dans ces ténèbres redoutables des êtres effrayants hanlent la forêt. Des femmes ne devraient pas rester ici. Les membres de vos familles vous attendent et vous ne devez pas leur causer de soucis. Vous avez maintenant pu contempler la forêt en fleurs sous les rayons de la pleine lune ; vous avez vu sur les arbres les jeunes pousses osciller sous les douces brises qu'envoie la Jamunâ. Retournez donc chez vous sans plus tarder. En épouses fidèles, allez servir vos maris, allaiter vos enfants qui pleurent,

traire les vaches et nourrir les veaux. Le devoir suprême d'une femme qui veut aller au ciel est envers son mari, même s'il est vieux, infirme, malade, pauvre, bête ou méchant ; celle qui a un amant fait une chose ignoble, affreuse, et ne pourra jamais aller au ciel. Votre dévotion envers Moi sera parfaite si vous M'écoutez, Me contemplez sans cesse et chantez Mes louanges ; ce n'est pas une proximité matérielle qui pourra jamais vous la procurer. »

Profondément déçues, désespérées, les femmes se mirent à sangloter. Elles grattèrent rageusement la terre de leurs pieds. Et c'est avec quelque impatience, malgré tout leur amour, qu'elles lui dirent : « Seigneur, il ne Te sied pas de nous parler avec une telle cruauté. Nous avons tout abandonné pour venir prendre la poussière de Tes pieds. Ne nous rejette pas. Accepte-nous comme Dieu suprême, comme ce Purusha omniscient qui accueille ceux qui aspirent à la libération (moksha). Tu nous dis, ô Toi qui connais le dharma, que le devoir naturel d'une femme est de se consacrer à son mari et à ses enfants, mais c'est Toi qui es le seul Maître, l'Unique, le Moi de toutes les créatures qui ont pris naissance. Ceux qui connaissent les Écritures sacrées ne peuvent trouver de joie qu'en Toi, qui es leur propre âtman. A quoi peuvent donc servir maris et enfants ? Ne dérois pas l'espoir que nous chérissons depuis si longtemps. Tu as ravi nos cœurs, qui étaient dans nos familles ; nos pieds ne peuvent plus s'écartler de Tes pas, nos mains ne peuvent plus rien faire, si ce n'est pour Toi. Bien-aimé, que le nectar de Tes lèvres éteigne l'incendie que Tes sourires, Tes regards, Ta musique, ont allumé dans notre cœur. Sinon, nous laisserons le feu du désespoir consumer notre corps, et en contemplant Tes pieds sacrés, ô notre ami, nous parviendrons en Ta présence comme le font les yogins. O Toi qui détruis tout péché, permets-

nous de Te servir, accueille-nous dans Tes bras qui abritent de toute crainte. Ô ami de ceux qui souffrent, protecteur du monde céleste, pose Ta main de lotus sur le sein gonflé d'amour et sur la tête de Tes esclaves. »

Commentaire

La flûte (*muralî*) de Krishna joue un rôle considérable dans la mystique vishnouïte; tous les poètes l'ont chantée en termes délirants. De nos jours encore, nombreux sont ceux qui, à Vrindâvan ou ailleurs dans l'Inde, entendent soudain la divine musique et tombent en extase, leur esprit et leur cœur entièrement tournés vers Krishna. Ces privilégiés sont respectés et enviés de tous ceux qui les voient. Dans la pose dans laquelle Krishna est le plus souvent figuré en peinture ou en sculpture, il joue de cette flûte.

Cet épisode est expressément lié à celui du « vol des sâris » et correspond à l'exécution d'une promesse que Krishna avait faite aux gopîs en cette occasion. Le mythe souligne donc que seuls peuvent entendre la flûte ceux qui se sont offerts au Divin sans rien lui cacher, en totalité.

Le texte spécifie en outre que les gopîs avaient alors épuisé tout leur *karma*, c'est-à-dire recueilli les fruits, doux ou amers, de toutes leurs actions antérieures. Elles avaient obtenu le châtement de leurs mauvaises actions dans la douloureuse séparation d'avec le divin objet de leur amour, et la récompense de leurs bonnes actions dans la joie des étreintes qu'il leur accordait pendant leur méditation. Elles étaient donc maintenant disponibles pour l'ultime et totale jouissance de l'union avec le Divin.

Pourtant il subsiste encore une incertitude : Ne se

font-elles pas de ce Divin, leur amant, ce Krishna, et de leur union avec lui une idée, une image trop matérielle, trop sensorielle? Krishna les avertit du danger. Il feint de croire qu'elles recherchent sa proximité physique et il leur explique qu'elles ne trouveront pas ainsi la dévotion parfaite; aussi, tant qu'elles resteront sur ce plan, s'exposeront-elles, dans la forêt de la multiplicité, aux attaques des « êtres effrayants » qui la hantent et devront-elles continuer à vaquer à tous leurs devoirs, comme les femmes de Mathura. Et si elles voient en lui un amant, leur attitude « ignoble » les empêchera même d'aller au « ciel » de l'univers des dualités.

Décontenancées par cette possibilité qu'elles découvrent en elles, et ardemment désireuses de surmonter cette tentation, les gopîs « grattent rageusement la terre de leurs pieds » (tous les textes le relèvent), rejetant par ce geste ce qui les rattachait encore au monde de la matière. Après quoi elles savent que l'union à laquelle elles aspirent, c'est l'union avec le Dieu suprême, avec celui qui conduit à la libération finale, le Moi qui est en elles et en toutes créatures. Et leur soif de cette union est telle que si la *bhakti* ne peut pas la leur procurer, elles la chercheront dans la dure ascèse du yoga jusqu'à ce que soit consumé l'obstacle que représente leur corps physique.

XXX

LES PREMIERS ATTOUCHEMENTS ¹

Satisfait de la réponse des gopis, Krishna se rendit à leurs supplications. Tandis que, groupées autour de lui, leurs visages s'épanouissaient sous les regards du Bien-aimé, celui-ci, Achyûta, dont le noble sourire et les dents ont l'éclat de la fleur du jasmin, resplendissait comme l'astre des nuits au milieu des étoiles.

Une des gopis chantait doucement pour accompagner sa flûte, une autre ne faisait que l'écouter, une autre encore l'appelait par son nom, puis se retirait toute honteuse de son audace. L'une d'elles méditait sur Krishna, tandis que d'autres étaient plongées dans la contemplation de l'origine des mondes et du Brahman suprême.

Répondant par ses chants aux chants qu'elles entonnaient à sa gloire, paré de sa « guirlande de victoire » (vañjayanti), il parcourait la forêt, guidant la troupe des gopis. Arrivant avec elles sur une île de la Jamunâ, couverte de sable frais, ils y jouirent de la brise qu'embaumaient les jasmins.

Krishna étreignait les gopis, promenait sa main sur leurs mains, dans les boucles de leurs cheveux, sur leurs genoux, leur taille, leurs seins, y imprégnait en badinant la marque de ses ongles, jouait avec elles, les regardait et leur souriait.

1. Sources : BhP. X, xxix, 42-47; VP. V, 15; PS. XXX.

Leur amour ainsi à la fois allumé et satisfait, les jeunes femmes, fières de posséder le bienheureux, le magnanime Krishna, se crurent, dans leur vanité, bien supérieures à toutes les autres créatures. Alors, voyant l'orgueil dans lequel elles étaient tombées et comme elles étaient fières de leur beauté, Krishna disparut soudain d'au milieu d'elles pour les guérir — et aussi pour les bénir.

Commentaire

Une fois qu'elles se sont ouvertes à cette descente du Divin qui répondait à leur aspiration, pour employer la terminologie de Shri Aurobindo, et qu'elles se sont purifiées pour le recevoir, les gopis empruntent diverses voies spirituelles classiques dans l'hindouisme : l'attitude du karma-yogin, celle de la feuille morte, celle de l'adorateur du Divin, la recherche du Dieu personnel, l'anéantissement dans l'Absolu.

Et ainsi elles arrivent toutes dans une même « île de la Jamunâ » où elles jouissent des premiers attouchements du Divin, chacune selon la voie qu'elle a choisie. Celle qui « chante pour accompagner sa musique », c'est-à-dire qui travaille pour seconder le Divin dans son œuvre, qui fait du Karma-yoga, le sent sur ses mains. Celle qui « ne fait que l'écouter », qui s'abandonne à son rythme et à sa mélodie avec la même passivité qu'une feuille morte, se sent portée par le Divin par « les boucles de ses cheveux ». Celle qui « l'appelle par son nom », c'est-à-dire fait du japa, ainsi que le pratiquait Swâmi Râmdâs, tout en voulant garder l'attitude de prosternation de l'adorateur, le reçoit dans ses « genoux ». Celle qui « médite sur

Krishna », qui recherche l'union avec le Dieu personnel, le sent sur « sa taille », dans les centres vitaux et émotifs de son être. Celle qui « se plonge dans la contemplation de l'origine des mondes, du Brahman suprême », c'est-à-dire qui remonte au-delà du plan de la création dans la multiplicité, dans l'Absolu, le reçoit sur sa « poitrine », dans ce cœur psychique qui est à droite dans la poitrine et dont parlait le grand jnâna-yogin qu'était Râmana Maharshi.

Cependant, pour authentiques qu'elles soient, ces descentes du Divin ne sont encore que partielles; chaque gopi ne l'a accueilli que dans une partie de son être, même si cette partie en a été profondément marquée par la griffure de ses « ongles ».

Les gopis tombent alors dans le piège qui, à ce stade, attend tous les yogins, quel que soit leur yoga. Elles s'imaginent « posséder » tout le Divin, être parvenues au but final. Et il se produit pour elles ce qui en est la conséquence inévitable : l'« orgueil » que leur inspire leur « beauté »; leur réalisation fait « disparaître » le Divin, leur fait perdre temporairement le fruit de leur ascèse.

PURUSHA INTÉRIEUR ET LÎLÂ COSMIQUE ¹

Lorsque disparut Râmâpati (Krishna, l'époux de Râmâ, Lakshmt), les yeux des gopis se voilèrent de larmes comme d'un bandeau. Elles avaient le cœur occupé de lui seul, de sa démarche, de son sourire ensorceleur, de ses regards provocants, de ses paroles enchantresses, de ses gracieux ébats. Au point qu'elles s'identifièrent à lui, imitant sa démarche, son sourire, ses regards, ses discours, ses moindres mouvements. « C'est moi qui suis Krishna », disaient-elles en s'identifiant à lui, en s'inspirant de sa grâce dans leurs jeux.

De forêt en forêt, elles cherchaient, comme des insensées, le Purusha qui est à la fois au-dedans et au-dehors de tous les êtres. Elles posaient à chaque groupe d'arbres une question particulière. A l'ashvattha, au plaksha, au nyagrodha, elles demandaient s'ils avaient vu le fils de Nanda, dont les regards ont ravi leur cœur; au kurubaka, à l'asoka, au naga, au punnaga, au champaka, où est allé le jeune frère de Balarâma, dont le sourire fait perdre aux femmes leur orgueil; au basilic (tulsi), la plante sacrée de Krishna, si elle a vu leur bien-aimé Achyûta; au malini, au mallikâ, au jati, au yutika, s'ils ont vu Mâdhava qui les a caressées; à tous ceux qui poussent au bord de la Jamunâ où est ce

1. Source principale : BhP, X, xxx, 1-23. Détails complémentaires puisés dans : BG, XV, 3; PM, 86.

Krishna dont elles sont séparées. Elles demandent à tous ces arbres s'il répond à leur salut par un regard affectueux.

A la Terre, elles demandent : « Quelles pénitences as-tu donc accomplies pour paraître ainsi frémissante de plaisir dans tous ces végétaux? Est-ce parce que Keshava (Krishna) vient de poser ses pieds sur toi, ou parce qu'il l'a [dans son incarnation de Vâmana] recouverte tout entière de l'un de ses pas, ou qu'il l'a [dans son incarnation de Varaha] portée dans ses bras? »

Elles interrogeaient la gazelle (priyaka, de priya, aimé), dont les yeux puisent leur suprême félicité dans la beauté de Krishna. Elles interrogeaient les lianes qui, bien qu'elles pressent les bras des grands arbres, ne tressaillent d'allégresse qu'au contact des ongles de Krishna.

Dans leur égarement, pour mieux rechercher le Seigneur, elles imitaient ses jeux, s'identifiant l'une avec lui et l'autre avec le partenaire qu'il avait eu dans divers épisodes : celui de Pâtanâ, celui du chariot, ceux de Trinâvarla, de Vatsâsura, de Bakâsura. L'une feignait d'éteindre l'incendie de la forêt, une autre de soulever le mont Govardhan, une autre de traîner le mortier, une autre encore d'appeler de sa flûte les vaches égarées. Une d'elles avait le cœur si plein de lui qu'elle disait à une compagne : « Krishna, c'est moi; vois ma démarche gracieuse. »

Commentaire

Par le yoga particulier qu'elle suivait, chacune des gopis était parvenue à un contact direct authentique avec le Divin, point culminant du yoga en question.

Mais lorsqu'elle s'était imaginée qu'elle possédait le Divin dans sa totalité, elle avait dû constater que tel n'était pas le cas, que le contact éprouvé n'était que partiel et fugitif et que le contact complet lui échappait.

En marquant de ses ongles les mains, les genoux, la ceinture ou les seins des gopis, Krishna avait cependant « divinisé » (Shrî Aurobindo aurait dit « psychicisé ») leur attitude particulière et les avait ainsi mises en mesure de passer au-delà du point d'aboutissement du yoga qu'elles avaient suivi.

Il s'ensuit pour elles une double démarche. D'abord, elles prennent conscience du fait que ce Purusha, cette Ame suprême, « qui réside à la fois au-dedans et au-dehors de tous les êtres » est en elles. Elles « s'identifient à lui » et peuvent dire : « C'est moi qui suis Krishna », reprenant ainsi la formule sanskrite classique : Brahmasmi, « je suis le Brahman », Shivoham, « je suis Shiva ».

Après quoi elles doivent le retrouver aussi « au-dehors » d'elles, c'est-à-dire dans son jeu cosmique, dans sa *lîlâ*. Pour cela, elles ont recours en même temps à tous les arbres, c'est-à-dire à tous les modes d'aspiration spirituelle. Au lieu d'offrir au Divin uniquement leur travail, leur dévotion, leur soumission ou leur amour, elles veulent se donner entièrement, elles veulent que le Divin imprègne la totalité de leur être.

A chaque groupe d'essences d'arbres elles posent la question qui correspond à sa signification symbolique traditionnelle en invoquant le nom (et par conséquent le rôle) particulier de Krishna qui est généralement associé à cette essence. Pour ne donner que quelques exemples, elles demandent des nouvelles du « fils de Nanda » à l'*ashvattha*, dont « la forme

réelle ne peut être perçue par nous en ce monde matériel des hommes incarnés », au *champaka*, qui « ne fleurit qu'en un lieu foulé par une femme chaste » des nouvelles de celui qui fait perdre aux femmes leur orgueil, au basilic (*tulsi*), qui est « l'épouse de Krishna » si elle a vu son bien-aimé. Et elles demandent à chaque « arbre », à chaque aspiration si elle a abouti, si Krishna a répondu au « salut » de l'arbre par un « regard affectueux ».

Leur effort leur procure une expérience nouvelle, la dernière qui leur soit nécessaire avant de pouvoir connaître la véritable union, une vision équilibrée du monde de Mâyâ où se joue la *lîlâ* divine dans la multiplicité. Le fait qu'elles s'y plongent est expressément souligné par leurs appels répétés à la Terre et leur mention de deux avatars antérieurs, dont l'un a sauvé cette Terre engloutie par les eaux (Varaha) et l'autre l'a reprise aux forces démoniaques (Vâmana).

Dans cette vision qui, pour elles, relevons-le, est joyeuse malgré la séparation provisoire à laquelle elles sont soumises, elles comprennent, ou mieux ressentent dans les profondeurs de leur être ce que sont les véritables dualités ou polarités entre Krishna et ce qu'il vient combattre ou redresser sur terre, entre les forces divines et ces forces démoniaques qui ont nécessité, mais aussi provoqué la descente de l'Avatar. Elles sauront désormais que les pôles de ces dualités sont aussi indispensables au « jeu » les uns que les autres, sont tous également respectables. Elles comprendront pourquoi les *asuras* vaincus ou tués par Krishna viennent se fondre en lui ou montent dans son ciel suprême, le Goloka. Car le « mal » ne peut disparaître qu'en se fondant dans le « bien » et ainsi aboutir à la disparition des dualités.



13. Le départ pour Vrindâvan

14. Le barattage





श्री-निन्द-पादगाम-याम-
मायदाता

Celles qui dans leur « égarement », c'est-à-dire revenues sur le plan de Mâyâ, jouent « comme des insensées » le rôle des *asuras* ne se sentent pas défavorisées par rapport à celles qui jouent le rôle de Krishna.

Il est important de noter que les gopis n'auraient pas pu, sans grave danger, faire cette expérience ou même avoir la vision de ce qu'elle représente avant d'avoir achevé leur yoga, avant d'avoir eu avec le Divin un contact authentique qui les empêche d'assumer ensuite un rôle asurique.

SUR LES TRACES DE L'ÉLUE ¹

Alors qu'elles interrogeaient ainsi les arbres et les lianes de Vrindâvan, les gopis aperçurent l'empreinte des pas de Celui qui est l'Âme suprême (Paramâtman). Elles les reconnaissaient aux marques de l'étendard, du lotus, du foudre, du croc à éléphant, du grain d'orge et d'autres signes qui ornent la plante de ses pieds.

Mais tandis qu'elles suivaient ces traces, elles virent que des pas de femme les accompagnaient. Peinées de cette découverte, elles se disaient les unes aux autres : « Quelle est cette femme qui est passée ici avec le fils de Nanda, le bras appuyé sur son épaule? Il faut qu'elle ait conquis le cœur du Seigneur (Bhagavân) pour que Govinda (Krishna), nous abandonnant, se soit plu à l'emmener dans un endroit secret.

« Oh! bonheur, mes amies, voici la poussière bénie des pieds de Govinda, dont Brahmâ, Isha (Shiva) et la divine Râmâ (Lakshmî) se couvrent la tête pour effacer leurs péchés.

« Ici, l'on ne voit plus trace des pas de cette femme, mais l'empreinte laissée par les pieds de Krishna est plus profonde; sans doute le Seigneur l'a-t-il portée dans ses bras pour que les herbes rudes ne blessent pas ses pieds délicats.

1. Sources principales : BhP, X, xxx, 24-34; VP, V, xiii; PS, XXXI. Détails complémentaires puisés dans AM; AG.

« Là, il a dû cueillir des fleurs pour sa bien-aimée et se dresser sur la pointe des pieds, car ses empreintes ne sont qu'à demi marquées.

« Ici, il a dû s'asseoir pour arranger la chevelure de sa bien-aimée et y disposer les fleurs. »

Ainsi disaient-elles, se montrant les unes aux autres les empreintes de la gopî que Krishna avait emmenée, laissant les autres femmes au milieu du bois.

Commentaire

Une fois qu'il a écarté l'un après l'autre tous les obstacles qui s'opposent à l'évolution spirituelle, le *sâdhak* a pu pénétrer sur le plan de conscience de la non-dualité. Ayant ainsi obtenu accès au stade supérieur de l'adoration (*parâ-bhakti*), c'est-à-dire, selon le langage symbolique, étant devenu gopî, il a connu les premiers attouchements du Divin. Puis il a éprouvé en lui le Purusha intérieur et il a eu une vision de la *lîlá* cosmique. Le moment est venu pour lui de concevoir le stade suprême de l'adoration, de l'union totale, que représente Râdhâ, et d'y aspirer. Mais pour y parvenir il faut associer à cette aspiration l'humilité dont l'absence avait fait perdre aux gopîs la vision de Krishna.

Cette humilité est rendue à la fois plus nécessaire et plus difficile à réaliser après les dernières expériences, qui justifieraient une certaine fierté. Le présent épisode la décrit de deux façons différentes.

D'une part les gopîs se rendent compte que l'une d'entre elles, Râdhâ, est parvenue à une union avec Krishna plus complète que celle qu'elles-mêmes ont obtenue, et elles suivent ses traces.

D'autre part, leur attention se concentre inten-

sément sur les *pieds* de Krishna, c'est-à-dire que dans cette étape, elles voient en lui, avant tout, leur maître. Elles relèvent les marques sur la plante de ses pieds qui, selon les traditions indiennes, sont révélatrices de l'Avatar; elles se rappellent que les plus grands Dieux « se couvrent la tête de la poussière de ses pieds pour effacer leurs péchés »; elles interprètent le fait qu'à un moment les empreintes sur le sol étaient profondes et à un autre partielles.

Comme l'explique Ananda Moyî, même lorsqu'on est parvenu au plan de conscience du Brahman unique qui n'a pas de second, « la relation entre Seigneur et serviteur subsiste », et « quelle objection à ce que le Brahman soit représenté sous les traits de Krishna? » Mais elle ajoute, avec son réalisme habituel : « Si quelqu'un essaie de l'expliquer à d'autres, il s'aperçoit que ses interlocuteurs ne l'ont pas compris », car seule l'expérience personnelle peut le faire comprendre.

LA CHUTE DE L'ÉLUE ¹

Il goûta le bonheur avec la gopî qu'il avait emmenée, bien qu'il trouve en lui-même son bonheur et sa joie, bien qu'il soit impassible, afin de montrer jusqu'où s'abaissent les amants (kâmin), jusqu'où les femmes (strî) poussent la perversité.

Et cette gopî, s'estimant alors la plus belle de toutes les femmes, se dit : « Il a délaissé les autres gopîs qui l'adorent, et c'est moi qu'aime le Bien-aimé. » Arrivée à un certain endroit de la forêt, elle dit avec orgueil à Keshava (Krishna) : « Je n'ai pas la force de marcher; porte-moi où tu voudras. » A ces mots, le Bienheureux répondit à sa bien-aimée : « Monte sur mon épaule. » Alors Krishna disparut, et l'épouse s'abandonna à sa douleur. « Ô maître, s'écria-t-elle, ô époux bien-aimé, où es-tu, où es-tu, héros aux bras puissants? Montre-toi à mes yeux, ô ami, montre-toi à ton esclave infortunée! »

Alors qu'elles cherchaient le chemin qu'avait suivi le Bienheureux, les gopîs aperçurent, non loin d'elles, leur infortunée compagne, plongée dans la douleur par l'abandon de son bien-aimé. En apprenant d'elle l'orgueil que lui avait inspiré l'honneur obtenu par elle de Mâdhava (Krishna) et le manque d'égards que, dans

1. Sources principales : BhP, X, xxx, 35 à xxxii, 1; PS XXXI sq. Détails complémentaires puisés dans AA, 26 sq.

sa malignité (daurâtmya) elle lui avait témoigné, elles en éprouvèrent une grande surprise.

Les femmes s'enfoncèrent avec elle dans la forêt aussi longtemps que la lune brilla dans le ciel, et quand les ténèbres furent venues, elles revinrent sur leurs pas. Le cœur plein du Bien-aimé, elles répétaient ses paroles, imitaient ses actions, s'identifiaient avec lui et célébraient ses vertus, sans même penser à leurs maisons.

De retour dans le lit de la Kâlindî (Jamunâ), les gopîs, le cœur toujours occupé de Krishna, se rassemblèrent pour chanter les louanges du Bien-aimé, appelant son retour de tous leurs vœux.

« Gloire à Vraja, où Indirâ (Lakshmi) a fixé sa demeure. Montre-toi, Dieu compatissant, à tes servantes qui ne vivent que pour toi et te cherchent en tous lieux. Par toi nous avons échappé à toutes sortes de périls. Tu n'es pas le fils de Yashodâ, mais Celui qui voit au fond du cœur de tous les êtres. C'est le Créateur (Vikhanas) qui l'a demandé de prendre naissance pour le salut du monde. Ta main assure le salut à celui qui cherche refuge à tes pieds pour ne plus devoir renaître. Ton sourire abat l'orgueil chez les femmes qui l'appartiennent. Pose sur nos seins les pieds de lotus dont Lakshmi a fait sa demeure. Rends-nous la vie et la force avec le neclar de tes lèvres, qui détruisent la douleur et font oublier aux hommes les vulgaires amours. Depuis que nous avons joui de tes secrets entretiens et contemplant ton visage souriant, sans cesse de violents désirs portent le trouble dans nos âmes. »

Ainsi les gopîs exhalaient dans leurs chants mille plaintes diverses et soupiraient après la vue de Krishna. Elles se roulaient à terre en pleurant et en criant avec une telle violence qu'en les entendant toutes les créatures animées et inanimées étaient accablées de douleur.

Commentaire

Cet épisode, brièvement rapporté dans les textes anciens, et même omis dans beaucoup d'entre eux, a pris une importance considérable dans la mystique à partir du xvi^e siècle, en particulier sous l'impulsion de Chaitanya (1485-1533). La gopî « élue », Râdhâ, incarnation de Lakshmi, comme Krishna est une incarnation de Vishnou, a rapidement pris une place égale à celle de Krishna. Et le culte de Râdhâ-Krishna, considéré comme donnant accès aux plans suprêmes de la *bhakti*, s'est dans une large mesure substitué au culte du seul Krishna, notamment au Bengale. L'histoire mouvementée des amours de Râdhâ et de Krishna est actuellement dans toute l'Inde l'un des principaux thèmes qui inspirent peintres, sculpteurs, poètes, dramaturges, musiciens. Les textes mystiques qui décrivent en termes passionnés et souvent érotiques les péripéties de ce rapport intime entre l'âme humaine et le Divin, entre l'adorateur et l'Adoré, se comptent certainement par dizaines de milliers. Nous en ferons l'objet d'une étude séparée²; ici nous nous bornerons à commenter les textes des Purânas, dont certains ne désignent même pas la gopî « élue » sous le nom de Râdhâ, ni d'ailleurs sous aucun autre nom.

Relevons donc d'abord que les textes jugent nécessaire de rappeler au début du présent épisode la double nature du Purushottama qu'est Krishna : à la fois l'immuable, « l'impassible qui trouve en lui-même son bonheur et sa joie », c'est-à-dire le Brahman absolu, et le Dieu personnel auquel pense Shri Aurobindo lorsqu'il écrit : « Dieu et la nature sont comme

2. *Le yoga de l'union* (en préparation).

un garçon et une fille qui jouent, amoureux l'un de l'autre. Ils se cachent et s'enfuient quand ils s'aperçoivent, afin de se chercher, de se pourchasser, de se capturer. »

C'est sous ce second aspect que se présente Krishna dans cet épisode-ci et dans les suivants, comme aussi dans les textes plus récents qui développent le mythe de Râdhâ-Krishna. La gopî « élue » est évidemment l'âme qui a manifesté l'amour le plus parfait pour le Divin, au point de connaître les joies d'une union mystique intense. Mais les extases mêmes qu'elle connaît ne la mettent pas à l'abri d'une chute; elles lui présentent une nouvelle tentation. A première vue, son erreur ressemble beaucoup à celle commise par ses camarades, dont l'orgueil a fait disparaître Krishna de leur vision. Il s'y ajoute cependant quelque chose. Elle croit être la seule digne du privilège dont elle jouit, et elle pense pouvoir en profiter pour renverser les rôles. Au lieu de servir le Divin, elle veut que le Divin la serve, elle, l'élue, s'isolant ainsi des autres âmes en quête de Dieu. En d'autres termes, elle exige du Divin qu'Il exauce ses désirs personnels et elle renie l'indivisible unité de la Création. Le châtement de son orgueil, de sa « perversité », ne se fait pas attendre : Krishna disparaît. Et elle se trouve ramenée dans le groupe des gopîs, « non loin d'elle », qui cherchent ensemble, collectivement, « le chemin qu'avait suivi le Bienheureux ».

Avec elle, les gopîs poursuivent leur recherche, s'enfoncent plus profondément dans la forêt des dualités tant qu'une lumière unique les y guide, leur fait pressentir l'unité qui est à la base de la multiplicité. Et quand les ténèbres viennent, elles retournent sur leurs pas et « se rassemblent » dans le lit de la Jamunâ, là où elles ont eu déjà une vision de Krishna, pour

chanter les louanges du Bien-aimé et s'identifier à lui.

Mais elles ne voient pas en lui l'amant que l'on pourrait dominer comme un amant humain, « le fils de Yashodâ ». Elles voient en lui l'époux de Lakshmi — c'est-à-dire Vishnou, le Protecteur du monde — le Maître « compatissant » pour « ses servantes », le Paramâtman qui est « au fond du cœur de tous les êtres », l'Avatar descendu « pour le salut du monde », Celui qui délivre ses adorateurs de la chaîne des morts et des naissances, le Divin adoré dans l'humilité et qui fait oublier les amours humaines, Celui dont la recherche, quand on l'a entrevu, devient une obsession. Et à leur recherche participe toute la Création, la Nature dont parle Shri Aurobindo, « toutes les créatures animées et inanimées ».

LE RETOUR DE KRISHNA ¹

Alors apparut aux gopîs le petit-fils de Shûra (Krishna), vêtu d'une robe jaune et paré de sa guirlande, capable d'inspirer l'amour au Dieu d'amour lui-même. En le voyant, les jeunes femmes se levèrent toutes ensemble, comme les membres à l'arrivée du souffle de vie (prâna).

L'une, prenant sa main, la tenait avec joie dans les siennes; une autre appuyait sur son épaule le bras de Krishna; une autre recueillait de ses lèvres une bouchée de bétel; une autre posait sur ses seins le pied du Bien-aimé; une autre lui jetait des regards d'amoureuse colère; une autre le dévorait des yeux sans pouvoir se rassasier; une autre l'introduisait dans son cœur par l'ouverture de ses yeux. Toutes, élevées au comble de la félicité par la vue de Keshava (Krishna), furent affranchies de la douleur qui naît de la séparation.

Alors le Seigneur alla avec elles dans l'île fortunée de la Kâlindî (Jamunâ); il s'assit sur les tuniques tachées du safran de leurs seins, qu'elles avaient étendues à terre pour lui servir de siège. Et il répondit aux questions qu'elles lui posaient :

1. Sources principales : BhP, X, xxxii, 2 à xxxiii, 1; PS, XXXIII. Détails supplémentaires puisés dans BhP, VIII, xxii, 6; BA, 31; ER, 642 sq.; RA, 100 et 118; YP, 213 et 259; KK, janv. 1934, 201; Lettre inédite de Shri Aurobindo.

« Ceux qui aiment qui les aime n'ont en vue que leur intérêt propre; c'est calcul égoïste et rien d'autre. Mais là où l'amour n'attend pas de retour, là est le devoir parfait, là est l'affection vraie.

« Ceux qui n'aiment pas même ceux qui les aiment sont des ingrats qui mettent leur bonheur en eux-mêmes.

« Mais Moi, si Je ne témoigne pas d'amour aux êtres qui M'aiment, c'est pour qu'ils s'adonnent à la dévotion. Ainsi, l'homme qui a perdu ses trésors n'a de pensée que pour eux.

« O femmes qui pour Moi avez renoncé au monde, au Vêda et aux vôtres, c'est pour que vous vous tourniez vers Moi que, vous aimant à votre insu, Je me suis dérobé à vos yeux. Que votre conduite méritoire soit à elle-même sa récompense. »

En entendant ces paroles, grâce à sa présence, les gopis voyaient comblés leurs vœux les plus chers.

Commentaire

A cet appel qui s'élève au-dessus de tout amour humain, Krishna peut répondre en se manifestant à ses adoratrices sous sa forme humaine. Le texte y insiste en le désignant mieux encore que comme fils de Yashodâ : comme petit-fils de Shûra.

Et là encore, les gopis se lèvent « toutes ensemble » aussi inséparables que « les membres d'un même corps ».

Mais si toutes ressentent cette « arrivée » du Divin comme une descente en elles du « souffle de vie », elles y réagissent de façons différentes qui illustrent les conceptions hindoues classiques (*bhâvas*) du rapport entre l'adorateur et l'Adoré.

Celle qui prend la main de Krishna dans les siennes voit en lui l'Ami (*sadhya*), rapport dont l'exemple

le plus célèbre dans l'Hindouisme est « la camaraderie symbolique d'Arjuna et de Krishna, de l'âme humaine et de l'âme divine ».

Celle qui appuie sur son épaule le bras de Krishna voit en lui le Maître (*prabhu*) dont elle est le serviteur (*dâsya*), rapport dont l'exemple le plus célèbre dans l'Hindouisme est celui de Hanumân. Swâmi Vivekânanda écrivait dans la préface à sa traduction en bengali de l'Imitation de Jésus-Christ : « On trouvera gravés profondément dans chaque ligne de cette grande œuvre l'esprit d'humilité, le halètement de l'âme en détresse, la meilleure expression de *dâsya-bhakti*, la dévotion du serviteur. »

Celle qui recueille la bouchée de bétel que Krishna a mâchée voit en lui la Mère dont elle est l'enfant, ce qu'illustrent dans l'Hindouisme et ailleurs la plupart des cultes de la Mère divine (*snehamayî janani*) sous ses divers aspects. C'était l'attitude adoptée par Shri Râmakrishna. « Dieu est ta Mère divine, écrivait Swâmi Râmdâs, ... La Mère divine devient la libératrice directe et immédiate de l'âme enchaînée dès que celle-ci la reconnaît pour sa Mère et se considère comme Son enfant. »

Celle qui pose sur ses seins le pied de Krishna voit au contraire en lui l'Enfant dont elle est la mère (*vâtsalya-bhakti*), rapport dont l'exemple le plus célèbre dans l'Hindouisme est celui de Yashodâ, mais qui n'est pas sans rapport avec la Crèche dans le Christianisme.

La cinquième, dans sa « colère amoureuse », se livre à une sorte de *bhakti*, la *virodha-bhakti* ou *bhakti* inversée, également classique dans l'Inde, où l'adorateur s'irrite violemment contre le Divin parce que l'union avec Lui n'est pas assez intime ou continue à son gré. Cette forme de *bhakti* est réputée fort puis-

sante, bien qu'évidemment dangereuse, au point que Shri Aurobindo fait à son sujet « les plus expresses réserves ».

Les deux dernières gopis manifestent les deux grandes catégories d'adoration : celle où l'on voit le Divin extérieur à soi et où l'on ne peut « se rassasier » de la vision qu'on en a, et celle au contraire où l'on voit le Divin « dans son cœur » (*antaryâmin*).

Dans l'Hindouisme cette diversité de voies d'approche est reconnue comme une nécessité, car il faut que chacun puisse trouver dans la *bhakti* la voie qui lui convient le mieux. Swâmi Vivekânanda écrivait : « Le Bhakti-Yoga... nous donne le commandement impératif de ne... condamner aucun des différents sentiers qui conduisent au salut. »

Une fois au milieu d'elles, assis sur les tuniques « tachetées du safran de leurs seins, qu'elles avaient étendues à terre pour lui servir de siège », Krishna explique aux gopis ce que doivent être l'amour humain et l'amour divin.

Dans les rapports entre êtres humains, « le devoir parfait,... l'affection vraie » existent là où l'amour n'attend pas de retour.

Quant à l'amour pour le Divin, il exige que l'homme renonce à la fois à la vie dans le monde, à l'étude des Écritures et à tous les attachements personnels. Et si dans son amour pour ses créatures, le Divin parfois se cache à ses adorateurs, c'est pour que la soif de ceux-ci s'exaspère dans une dévotion toujours plus dévorante.

Éclairées, rassurées, les gopis sont maintenant prêtes pour l'expérience suprême, la *râsa-lîlâ*.

XXXV

LA RÂSA-LÎLÂ ¹

Alors Govinda (Krishna) commença la grande danse (râsa-krita) avec les jeunes beaultés affectueuses et joyeuses qui formaient un cercle en se tenant par la main. Krishna, le grand Maître du Yoga, pénétrait entre chaque couple de gopis et passait son bras autour de leur cou, si bien que chacune d'elles le croyait près d'elle seule, à sa droite. En même temps, au milieu de leur cercle, le bienheureux fils de Devaki (Krishna) resplendissait comme un gros saphir enchâssé dans des pierreries aux reflets d'or.

Attirés par la curiosité, des centaines d'êtres divins (suras) et leurs épouses arrivèrent dans le ciel, montés sur leurs chars; les tambours célestes retentirent; il tomba des pluies de fleurs; les gandharvas et leurs épouses chantèrent la gloire immaculée de Krishna.

Les clochettes et les bracelets que les femmes agitaient à leurs bras et à leurs chevilles rendaient un son mélodieux. Dansant en mesure, les épaules frémissantes, souriantes, le sourcil ému, la taille souple, le corps ondulant, leurs boucles d'oreilles qui leur battaient les joues, des gouttes de sueur perlant sur leur visage, leurs tresses défaites, leur ceinture dénouée, semblables à des éclairs

1. Sources principales : BhP, X, xxxiii, 2-39; VP, V, xiii; BrVP, KrJKh, XXVIII; PS, XXXIV. Détails complémentaires puisés dans : RA, 93; YP, 312; LE, I, 264 et II, 181; ER, 1162; AM.

qui se profilent sur le nuage, les compagnes de Krishna chantaient ses louanges.

Ivres de joie sous les doigts du Seigneur dont le chant emplît l'univers, elles dansaient et chantaient à gorge déployée leur amour éperdu.

A l'une d'elles, qui s'efforçait en vain de chanter à son unisson, Mukunda (Krishna) disait affectueusement : « C'est très bien ! C'est très bien ! »

Une autre, fatiguée, reposait son bras sur l'épaule de Krishna debout auprès d'elle ; les guirlandes de jasmins s'échappaient de ses tresses et elle laissait glisser ses bracelets.

Une autre encore, en extase, respirait sur son épaule le bras de Krishna au parfum de lotus et y posait ses lèvres.

Une autre, dont les boucles d'oreilles, agitées par la danse, avaient empourpré la joue, s'appuyait contre la joue de Krishna, et il lui donnait un morceau du bétel qu'il mâchait.

Une autre près de lui, qui dansait, chantait et faisait résonner les anneaux de ses chevilles, prenait dans sa fatigue la main de lotus d'Achyûta (l'Éternel, Krishna) et la posait sur son sein.

Ayant ainsi atteint l'objet de leur amour, Achyûta (Krishna), l'unique Seigneur de Shri (Lakshmi), qui passait le bras autour de leur cou, les gopis dansaient et chantaient avec Lui.

Embellies par les lotus bleus qui pendaient à leurs oreilles, les joues brillantes sous les boucles de cheveux, des gouttelettes de sueur sur leurs tresses, les gopis dansaient avec Bhagavân (Krishna) au son de leurs clochettes de cheville et de leurs bracelets, accompagnées du chant des abeilles bourdonnantes.

Ainsi, parmi les embrassements, les serrements de main, les amoureux regards, dans une joie sans bornes, le Seigneur de Lakshmi (Krishna) goûtait le bonheur

avec les pastourelles, tel un enfant qui se sourit en se mirant dans l'eau.

Bouleversées de joie au loucher de leur Seigneur, laissant glisser guirlandes et parures, elles n'avaient pas la force de rajuster leur chevelure ou leurs voiles.

Se multipliant ainsi autant de fois qu'il y avait de gopis, le Bienheureux, qui ne trouve Son bonheur qu'en Lui-même (âptakâma), jouait à goûter le bonheur avec elles.

Quand elles étaient épuisées d'avoir autant dansé, le Seigneur compatissant leur essuyait le visage de sa main bienfaisante.

Leurs chants étaient si purs et si beaux qu'en les entendant les vents et les eaux suspendirent leur cours, la lune et les constellations, fascinées, tressaillirent. Et six mois s'écoulèrent ainsi sans que personne s'en aperçût. Depuis lors, on appelle cette nuit « la nuit de Brahmâ ».

Suivi d'elles toutes, accompagné d'abeilles qui chantaient autour de lui comme de célestes musiciens, Shri Krishna entra pour se rafraîchir dans les eaux de la Jamunâ, tel un puissant éléphant qui, fatigué, brise les digues pour aller se baigner avec les femelles de son troupeau. Les guirlandes des gopis s'y détachèrent et le safran de leurs seins s'y perdit.

Tandis que du ciel les dieux versaient sur lui des pluies de fleurs et que dans le fleuve les jeunes femmes l'aspergeaient de tous côtés en chantant ses louanges, le Seigneur, qui ne trouve sa joie qu'en lui-même, s'ébattait au milieu des gopis comme le roi des éléphants.

Puis, dans les bosquets qui bordent la Krishnâ (Jamunâ), où la brise répand les parfums des fleurs de la terre et des eaux, Krishna, entouré d'une multitude d'abeilles et de femmes, se promenait comme avec ses femelles l'éléphant en amour.

Durant les nuits égayées par les rayons de lune, telles que les chantent les poèmes de l'automne, le Seigneur d'inépuisable énergie restait ainsi, fidèle à sa promesse, avec toutes ses adoratrices.

Quand la nuit de Brahmâ s'acheva, le Seigneur enjoignit aux gopis de retourner dans leurs maisons. Comme elles s'en affligeaient, il leur dit : « De même que les yogins gardent leur pensée fixée sur Moi, de même recueillez-vous et fixez votre esprit sur Moi. Ainsi, en quelque lieu que vous soyez, Je serai avec vous. »

Les gopis retournèrent donc chez elles. Les hommes de Vraja n'en voulurent point à Krishna, car par le pouvoir suprême du Seigneur ils avaient toujours vu leurs épouses à leur côté.

Commentaire

« Nous considérons Shri Krishna comme l'incarnation même de l'amour. » (Swâmi Râmdâs.)

« Les gopis sont les incarnations d'une passion spirituelle extraordinaire par le degré extrême de leur amour, leur dévotion personnelle et leur don de soi sans réserve. » (Shri Aurobindo.)

« Pour celui chez qui les liens du cœur se sont dénoués, il n'existe que Vrindâvan et rien d'autre. » (Mâ Ananda Moyi.)

« Quel étonnant épanouissement d'amour, figuré et exprimé dans le splendide jeu de Vrindâvan, que seuls peuvent comprendre ceux qui ont bu à grandes gorgées dans la coupe de l'amour et qui en sont fous. » (Swâmi Vivekânanda.)

« Pour celui qui a eu contact avec le Vrindâvan intérieur et avec la *lîlâ* des gopis, qui a fait le don de soi, qui est passé par l'enchantement de joie et de beauté,

ou même qui s'est simplement tourné vers le son de la flûte, le reste ne compte guère. » (Shri Aurobindo.)

« Ah! si l'on pouvait obtenir ne fût-ce qu'une parcelle de cet amour extatique! Quelle adoration! Elles n'avaient pas seulement le comble de la dévotion; elles avaient beaucoup plus encore. » (Shri Râma-krishna.)



APPENDICE I

LISTE DES ABRÉVIATIONS

- A *Arya*, périodique en langue anglaise publié à Pondichéry de 1914 à 1921.
- AA Shri Aurobindo, *Aperçus et Pensées* (Paris, Adyar, 1950).
- AB Hemachandra, *Abhidhânachintamani*.
- AD Jean Herbert, *Les Adityas* (Lyon, Derain, 1949).
- AG Raïhana Tyabji, *L'Ame d'une gopi* (Gap, Ophrys, 1948).
- AiB Aitareya Brâhmana.
- AM *L'Enseignement de Mâ Ananda Moyi* (Paris, Albin Michel, 1973).
- AP Jean Herbert, *Agni, Puissance-conscience de la Volonté divine* (Lyon, Derain, 1949).
- AR Adhyâtma Râmâyana.
- AV Atharva Veda.
- BA Shri Aurobindo, *La Bhagavad-Gîtâ* (Paris, Albin Michel, éd. de poche, 1970).
- BB Bankey Behari, *Srimad Bhagwadgita* (texte ronéographié).
- BG Bhagavad-Gîtâ.
- BH Bhâsa, *Bâlacarita* (Leipzig, 1922).
- BhP Bhâgavata-Purâna.
- BrP Brahma-Purâna.
- BrVP Brahma-Vaivarta-Purâna.
- CP Swâmi Râmdâs, *Carnet de pèlerinage* (Paris, Albin Michel, éd. de poche, 1973).
- ChUp Chhândogya Upanishad.
- DM Swâmi Brahmânanda, *Disciplines monastiques* (Lyon, Derain, 1949).
- DV Devî-mahâtmyam.

- ER *L'Enseignement de Râmakrishna* (Paris, Albin Michel, éd. de poche, 1972).
- G Garga-samhitâ.
- GA Jean Herbert, *Ganesha* (Lyon, Derain, 1946).
- GP Garuda-Purâna.
- GR Commentaires de Gopinâth Rao sur le Bhâgavata-Purâna.
- H Harivamsha.
- HS Shankara, *Hymnes à Shiva* (Lyon, Derain, 1944).
- HT Stella Kramrisch, *The Hindu Temple* (Calcutta).
- KB Kaushitaki Brâhmana.
- kh khanda.
- KK *Kalyana Kalpalâru*, revue publiée à Gorakhpur depuis 1934.
- KR Commentaires de Swâmi Kripânanda sur le Bhâgavata-Purâna.
- KrJKh Krishna Janma Khanda du Brahma-Vaivarta-Purâna.
- KS Katyâyana-Samhitâ.
- KUp Kena Upanishad.
- LA Gandhi, *Lettres à l'âshram* (Paris, Albin Michel, éd. de poche, 1971).
- LE Shri Aurobindo, *Lettres* (Paris, Adyar, 1950-1958).
- LM Shri Aurobindo, *La Mère* (Paris, Adyar, 1950).
- MB Manindra Mohan Bose, *The post-Caitanya sahajîâ cult of Bengal* (Calcutta, 1930).
- MBh Mahâbhârata.
- MH Jean Herbert, *La Mythologie hindoue, son message* (Paris, Albin Michel, 1953).
- MP Mârkandeya-Purâna.
- MS M.L. Sen, *Lord Sreekrishna* (Calcutta, 1954).
- MUp Mundaka Upanishad.
- N Nilakantha, *Mantra Bhagavalam*.
- NA Jean Herbert, *Nârada* (Lyon, Derain, 1955).
- NV Jean Herbert, *La Notion de vie future dans l'Hindouisme* (Paris, Adyar, 1944).
- OM Jean Herbert, *L'Objet et la méthode des études mythologiques* (Lyon, Derain, 1955).

- p parvan.
- PM Shakti M. Gupta, *Plant myths and traditions in India* (Leiden, Brill, 1971).
- PP Padma-Purâna.
- PR Swâmi Râmdâs, *Pensées* (Lyon, Derain, 1956).
- PS Prem Sâgar.
- R Râmâyana sanskrit de Vâlmiki.
- RA Swâmi Râmdâs, *Présence de Râm* (Paris, Albin Michel, 1956).
- RG Commentaires de Raghuvâcharya sur le Bhâgavata-Purâna.
- RV Rig-Veda.
- SE Avalon, *La Puissance du serpent* (Paris, Dervy-livres, 1969).
- SG Commentaires de Sanatana Goswâmi sur le Bhâgavata-Purâna.
- SH Commentaires de Shridhâraswâmi sur le Bhâgavata-Purâna.
- ShB Shatapatha Brâhmana.
- SK Shabdakalpadrumah.
- SP Jean Herbert, *Spiritualité hindoue* (Paris, Albin Michel, éd. de poche, 1972).
- SUp Skanda Upanishad.
- T Râmâyana hindi de Tulsidâs.
- TB Taittiriya-Brâhmana.
- TS Taittiriya Samhitâ.
- TU Shri Aurobindo, *Trois Upanishads* (Paris, Albin Michel, éd. de poche, 1972).
- TUp Târasâra Upanishad.
- Vij Commentaires de Shri Vijayadhâra Swâmi sur le Bhâgavata-Purâna.
- Vir Commentaires de Virarâghavâcharya sur le Bhâgavata-Purâna.
- VP Vishnu-Purâna.
- VUp Varâha Upanishad.
- YP Swâmi Vivekânanda, *Les Yogas pratiques* (Paris, Albin Michel, éd. de poche, 1972).

APPENDICE II

INDEX ALPHABÉTIQUE

A

- abdhi, 94.
 ACHYÛTA, 120, 122, 153, 174,
 225, 229, 250.
 adiguru, 152.
 ādishvari, 172.
 ADITI, 36, 46, 56, 85, 88.
 ADITYAS (Les), 29, 85.
 adri, 94.
 AGASTYA, 72, 192.
 agha, 127.
 aghana, 172.
 AGHĀSURA, 40, 127, 129, 130,
 131, 133, 138.
 AGNI, 19, 27, 32, 65, 73, 82, 154,
 155, 187, 188.
Agni, puissance-conscience de la
Volonté divine, 19, 82.
 agnimūlban, 168.
 aguru, 71.
 ahamkāra, 106.
 ahi, 154.
 AHUKA, 28, 35.
 AIRĀVATA, 201, 202, 203, 205,
 208, 211.
 AJA, 59, 134.
 ajagara, 127, 154.
 ākāsha-Gangā, 208, 211.
 AKRURA, 40.
 akshara, 11.
 ALDEBARAN, 54.
 ALWARS, 15.
 ambarisha, 152.
 AMBHOJANMAJA, 134, 140.
 ambhoja-vanarāji, 105.
 ambu, 151.
 ambudhi, 93.
Ame d'une Gopt (L'), 14.
 amrita, 88, 146, 149, 151.
 amritavarshin, 150.
 AMSHĀ, 67.
 amsha(s), 29, 43, 44, 45.
 ānaka, 35.
 ANARADUNDHUBI, 35, 53.
 ANANDA MOYI, 237, 252.
 ANAND VRINDĀVAN CHAMPU, 14.
 ānanda samādhi, 131.
 ANANTA, 29, 31, 45, 46, 49, 162.
 ananta, 70.
 ANANTA BALARĀMA, 29, 43.
 ANARANYA, 194.
 ANARTTA, 49.
 ANGRAS, 183, 186, 187, 188.
 angula, 101.
 anjāli, 174.
 antar ksha, 84, 87.
 antar vasati, 46.

NOTE. L'Index alphabétique contient tous les noms propres et les mots sanskrits contenus dans le texte, le commentaire et les notes, à l'exclusion des références abrégées et des autres sources indiquées en note au début de chaque chapitre. Pour les abréviations, se référer à l'index *Ad Hoc*.

antaryâmin, 248.
 anuchara, 105.
 apah, 195.
 apsaras, 55, 65, 105, 107, 108, 165, 196.
 aptakâma, 251.
 archana-vrata, 172, 178.
 arjuna, 173.
 ARJUNA, 124, 138, 154, 195, 196, 246.
 artha, 195.
 ARUNA, 149, 155.
 aruna, 172.
 ARYÂ, 175, 177, 180.
 âshâ, 93.
 âshaya, 95.
 ashman, 84.
 ASHTAVAKRA, 109.
 ashva, 79.
 ashvattha, 229, 231.
 ASHVINS, 29.
 asi, 70.
 asoka, 229.
 ASTI, 28.
 asu, 88.
 asura(s), 22, 27 sq., 32, 36, 38, 41, 42, 51, 54, 61, 71, 72, 78, 79, 80, 84, 86, 88, 90, 109, 115, 116, 121, 122, 123, 125, 128, 129, 142, 143, 161, 163, 164, 180, 188, 192, 194, 195, 203, 204, 213, 215, 232, 233.
 asura-râsabha, 142.
 ATMABHU, 135.
 âtman, 10, 41, 136, 140, 221.
 ATMÂTMAN, 134.
 AUROBINDO (SHRI), 10, 12, 14, 19, 31, 50, 57, 85, 87, 88, 90, 110, 116, 147, 156, 163, 164, 176, 178, 179, 187, 195, 196, 197, 198, 203, 204, 205, 209, 215, 226, 231, 232, 241, 243, 248, 252, 253.
 avarta, 87.
 AVATAR, avatar(s), 32, 45, 93, 97, 137, 138, 139, 157, 158, 159, 163, 171, 176, 177, 186, 188, 215, 232, 237, 243.

avayava, 84.
 avidyâ, 85, 86, 88, 89, 91.
 avyakta, 84, 90.
 âyana, 178.

B

BABA BHARATI, 14.
 baka, 123, 124.
 BAKÂSURA, 40, 123, 127, 129, 130, 131, 138, 230.
 BAKI, 129.
 BALÂ, 44, 52.
 BALABHADRA, 44.
 BALADEVA, 44.
 BALARÂMA, 32, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 56, 59, 63, 69, 93, 94, 96, 99, 102, 108, 113, 119, 123, 127, 135, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 150, 151, 153, 154, 161, 162, 163, 164, 165, 167, 168, 171, 183, 184, 229.
 BALI, 36, 41, 72, 164, 188, 209.
 BÂNA, 47.
 BANKEY BEHARI, 14.
 BENARES, 20, 180.
 BENGALÉ, 20, 241.
 bhadra, 178.
 BHADRÂDEHA, 41.
 BHADRÂKÂLI, 172, 177, 178.
 BHADRASENA, 40.
Bhagavad-Gîtâ, 10, 11, 12, 14, 138, 176.
 BHAGAVÂN, 43, 174, 235, 250.
Bhâgavata-Purâna, 13, 14, 53, 79.
 BHAIRAVA, 48.
 bhaktas, 20.
 bhakti, 124, 223, 241, 247, 248.
 Bhakti-Yoga, 97, 248.
 bhândîra, 161.
 bhang, 49.
 BHARTÂ, 69.
 BRÂSA, 62.
 bhâva, 246.
 BRÎMA, 48, 154.
 bhogena, 46.

BHOJAS (roi des), 65.
 bhujanga, 152, 154.
 bhûmi, 28.
 Bible, 15, 18, 156.
 bila, 195.
 BIPIN CHANDRA PAL, 14.
 BOSE (D.N.), 13.
 Bouddhisme, 18.
 BRAHMÂ, 28, 29, 31, 46, 50, 54, 56, 61, 66, 133, 134, 135, 136, 138, 139, 140, 145, 146, 208, 235, 251, 252.
 brahmahrada, 214, 215.
 BRAHMAN, 7, 9, 10, 11, 134, 138, 214, 215, 225, 226, 231, 237, 241.
 BRAHMÂNANDA GHÂT, 97.
 brahmarandra, 130.
 BRAHMAVIDHYÂ, 192.
Brahma-Vaivarta-Purâna, 13.
 BRIJBASI DÂS, 14.
Brij Vilas, 14.
 BRINDÂBANA, 116.
 buddhi, 79.
 BURNOUF, EUG., 13.

C

cajan, 142.
Carnet des Cantiques, 19.
Carnet de Pèlerinage, 10.
Ce que Gandhi a vraiment dit, 83.
 CHÂTANYA, 15, 116, 241.
 chakra, 78, 79, 130, 181, 203.
 chakra-vâta, 83.
 champaka, 229, 232.
 CHANDÎDÂS, 15.
 CHANURA, 40.
 charâchara-guru, 152.
 charanas, 55, 65.
 CHARLEMAGNE, 11.
 Champakarânam Mandapa, 31, 60.
 chetas, 95, 172.
 chit-shakti, 89.
 Christianisme, 247.
 CHYAVANA, 196.
 COURTILLIER, G., 14.

D

dadhi, 94, 99, 100.
 daitya(s), 28, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 204.
 dâma, 101, 103.
 DÂMODARA, 103, 106, 110, 175.
 dânavâ, 162, 163, 194.
 DANIELOU, Alain, 17.
 DANU, 163.
 dâraka, 94.
 darshan, 11.
 DASHARATHA, 46.
 DÂSHÂRHA, 162, 163, 208.
 dâsi, 174, 179.
 dâsikâ, 173, 179.
 dâsya, 247.
 dâsya-bhakti, 247.
 DAUJI, 48, 49.
 dawrâtmya, 240.
 davâgni, 168.
 dâva tarshita, 167.
 deha, 79.
 deva(s), 28, 86, 94, 194, 203.
 DEVÂDHIPA, 194.
 DEVAKA, 35.
 DEVAKI, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 53, 54, 55, 60, 61, 62, 65, 69, 174, 249.
 DEVALA, 109.
 DEVAMÎDHA, 35.
 DEVAPATI, 194.
 DEVARÂJ(A), 194.
 devarshi, 39, 41.
 DEVENDRA, 194.
 Devi, 172, 177.
 dhainukapâlana, 144.
 dhâma, 43.
 DHANADA, 105, 108.
 DHARÂ, 36, 61.
 DHARMA, 46, 124, 204.
 dharmâ(s), 168, 169, 174, 179, 180, 195, 198, 220.
 dharmakshetra, 214.
 dhâtus, 79.
 DHENUKA, 40, 44, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147.
 dhenukâ, 144, 146.

- dhrita-vrata, 174.
 dhûma-ketu, 168.
 dhvaja, 79.
 disha, 94.
 DITI, 85, 86, 88, 204.
 DRONA, 36.
 DRUMILA, 28.
 dundhubi, 35.
 DURGĀ (= DOURGĀ), 172, 175, 177, 178, 180.
 DURIDA, 44, 47.
 DURVĀSAS, 67, 90, 164.
 DURYODHANA, 47, 48.
 DUTT (M.N.), 13, 14.
 dvandva, 79.
 dvāpara-yuga, 62.
 DVĀRAVATI, 108.
 dvīpa, 93, 94.
- E
- ekadāshi, 213.
 eka svamātman, 136.
- F
- FAUCHE, H, 14.
- G
- gahvara, 167.
 gaja, 105.
 gala, 84.
 gandharvas, 50, 55, 65, 107, 165, 249.
 GANDHAVAHA, 165.
 GANDHI, 12, 52, 88, 176.
 GANESHA, 9, 19, 154.
Ganesha, 19.
 GANGE, 35, 105, 109, 146, 208, 211.
 garbhajagati, 152.
 GARGA, 47.
 GARGĀCHĀRYA, 93.
Gargā-samhitā, 14.
 GARUDA, 27, 149, 150, 151, 152, 153, 155, 156, 157, 159, 196.
 GAURI, 172.
- Gaurivrata, 172.
 GAUTAMA, 196.
 gavyûtis, 71, 75.
 ghât, 97, 173.
 giri-kûta, 83.
Glâ-Govinda, 14.
 go, 30, 61, 120, 153.
 GOKUL, 12, 40, 59, 69, 70, 83, 106, 113, 115, 117, 120, 201.
 GOLOKA, 153, 185, 232.
 gopa, gopi(s), 63, 70, 71, 74, 78, 84, 94, 100, 101, 108, 113 sq., 139, 141, 153, 173, 177, 178, 180, 219, 222, 223, 225, 226, 227, 229, 230, 231, 233, 235, 236, 239, 240, 241, 242, 245, 246, 248, 249, 250, 251, 252.
 GOPĀLA, 12.
 GOPENDRA, 12.
 GOPINĀTH, 12.
 gotras, 172.
 GOVARDHAN (Le mont), 114, 134, 140, 176, 192, 199, 201, 206, 230.
 GOVINDA, 12, 81, 208, 220, 235, 249.
 graha, 78.
 grihita-chitta, 175.
 gûhyakas, 105, 106, 107, 108, 109, 110.
 gûhyaka-astra, 108.
 gunas, 79, 86, 95, 97, 207, 209, 210, 214, 215, 220.
- H
- hañyamgava, 100.
 hala, 47, 52.
 HALĀ, 47.
 HALA-BRIT, 47.
 HALADHARA, 47, 162.
 HALĀYUDHA, 47.
 HANUMĀN, 9, 247.
 hâpita, 174.
 HARI, 53, 54, 55, 66, 83, 192, 213, 220.
 HARIDĀS, 192.
 HARIHARĀNAND (Swâmi), 14.

- harinâkrîdana, 161.
Harivamsha, 13, 203.
 HASTINAPURA, 47.
 havishya, 172, 176, 178.
 helana, 174.
 hemantha, 172.
 HIMALAYAS, 146.
 HIRANYAKASHIPU, 41, 80.
 hiranya-rochisa, 150.
 HOLLINGS, H., 14.
 hrada, 150, 153, 156.
 hrid, 79.
 hridaya, 156.
- I
- Imitation de Jésus-Christ*, 247.
 INDIRĀ, 240.
 INDRA, 19, 28 à 31, 59, 62, 66, 71, 81, 89, 90, 140, 154, 176, 187, 188, 189, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 201, 202, 203, 204, 205, 207, 208, 209, 210, 211, 215.
 INDRĀNUJA, 210.
 indriya, 79, 94.
 INDU, 93.
 ISHA, 235.
Isha Upanishad, 88, 91.
 ishkâ, 167.
 ishtha devatâ, 9.
 ISHVARA, 9, 10, 95, 138, 192, 194.
 ISHVARESHVARA, 29.
 Islam, 18.
- J
- JAGADHĀTRĪ, 41.
 Jânisme, 18.
 jala, 94.
 jalachara, 150.
 jâmadagnyah, 51.
 JĀMBĀTĪ, 47.
 JĀMBAYĀTĪ.
 JAMUNĀ, 35, 47 sq., 52, 59, 60, 61, 62, 63, 77, 113, 133, 139, 150, 153, 154, 155, 157, 172, 178, 180, 183, 213, 215, 220, 225, 226, 229, 240, 242, 245, 251.
 JAMUNĀ-BHID, 47.
 JANAMEJAYA, 28.
 JANĀRDANA, 213.
 japa, 178, 226.
 JARĀSANDHA, 28, 32, 33, 44.
 jata-karma, 69.
 JĀTAVEDAS, 106.
 jati, 229.
 JAYADEVA, 14, 15.
 JÉSUS-CHRIST, 15, 210.
 jîva, 10, 45, 95, 97, 137.
 Jîva Goswâmi, 14.
 Jnâna-Yoga, 97, 227.
 jrimbhana, 48.
 JUMNĀ, 35.
 jyotish anikam, 93.
- K
- kadam, 173.
 kadamba, 50, 150, 173.
 KADRÛ, 46, 149.
 KAIKEYĪ, 46.
 KĀLASHA (Mont), 105, 108, 109.
 KAKUDMI, 49.
 KAKUDVĀN, 49.
 kâla, 46, 95.
 KĀLĀGNI-RUDRA, 47.
 KĀLANEMI, 27, 32.
 KĀLINDĪ, 113, 150, 172, 240, 245.
 KĀLINDI-KARSHANA, 47.
 KALINGA, 47.
 KĀLIYA, 63, 149, 150, 151, 152, 155, 157, 158, 164.
 kali-yuga, 62.
 kalkut, 70.
 kâma, 28, 46, 195.
 kâmin, 239.
 KAMSA, 27, 28, 33, 36, 37, 38, 39, 43, 53, 55, 61, 62, 65, 66, 69, 70, 75, 81, 83, 114, 120, 137, 186.
 kanta, 173.
 KĀPILA, 46, 146.
 kapittha, 120.

kara, 70.
 karenu, 105.
 karma, 79, 80, 95, 188, 192, 198, 220, 222.
 karma-deva, 194.
 Karma-Yoga, 97, 226.
 KARNA, 75.
 karshita, 173, 178.
 Kârtika, 141.
 KASHYAPA, 36, 46, 56, 85, 149, 204.
 KATHIAWAR, 12.
 kâti, 178.
 KÂTYÂYANI, 172, 177.
 KAURAVAS, 45.
 KAUSHALYÂ, 46.
 KAUSHIKÂ, 146.
 kaustubha, 55.
 kavala, 133.
 KAVI KARAN PÔR, 14.
 kesha, 74.
 KESHAVA, 74, 93, 230, 239, 245.
 KESHIN, 40.
 KEVATIRÂMA, 44.
 kha, 93, 94.
 khaga, 150.
 khagendra, 152, 155.
 KHANDAVA, 154, 196, 198.
 khara (KHARA), 143, 144.
 khetaka, 48.
 kinnaras, 55, 65.
 kosha, 70.
 krandan, 167.
 kridâ, 175.
 KRISHNÂ, 150, 251.
 krishna, 150.
 KRISHNADÂS, 14.
 Krittimat, 39, 40.
 krodh, 48.
 KRODHA, 203.
 kshara, 10.
 kshvelitan, 173.
 KUBALA, 44.
 KUBERA, 105, 106, 107, 108, 110.
 kula, 120.
 kumârî, 172.
 kumuda, 219.
 KUNTI (la reine), 35, 176.

kurchi, 105.
 kurubaka, 229.
 KURUKSHETRA, 107.
 kusha, 78.
 kûvara, 78, 79.

L

LAKSHMANA, 45, 46.
 LAKSHMI, 70, 219, 229, 235, 240, 241, 243, 250.
 LALITÂ, 12.
 LAMAIRESSE, E, 14.
 LÂNGALADHÂNIN, 47.
 LANGALADHVAJA, 47.
 LÂNGALIN, 47.
 LANGLOIS, A., 13.
 LANKÂ, 109.
 lâla, 74, 118, 216, 231, 232, 236, 252.
 loka, 213.
 loka-pâla(s), 208, 213.
 LOMASA, 80.

M

mâda, 70.
 MÂDHAVA, 229, 239.
 MADHUCHCHANDAS, 157.
 MADHU-PRIYA (PRIYA-MADHU), 48.
 MADHUSÛDANA, 150.
 MADHYA, 12.
 MADURAKANTHA, 123.
 MAGHAVAN, 207.
 Mahâbhârata, 13, 14, 51, 124, 145, 163, 180.
 mahâjyoti, 129.
 malini, 229.
 mallikâ, 219, 229.
 manas, 79, 94, 95.
 MANDAKINI, 105.
 mani-bhitti, 49.
 mani-dvîpa, 49.
 MANIGRIVA, 105.
 mani-mandapa, 49.
 MANKANAKA, 204.
 MANMATHA, 219.

mantra(s), 11, 77, 78, 178.
 mantra-japa, 172.
 Mantra-Yoga, 97.
 margashrsha, 172.
 marka, 100, 102.
 MÂRKANDEYA, 97.
 marman, 151.
 MAROUTS, 201, 202, 203, 204, 205.
 MARUTVÂN, 204.
 MARUTVATÎ, 204.
 mâsa, 172.
 MATHURA, 12, 20, 35, 44, 59, 69, 71, 176, 183, 223.
 mâtrâ, 95.
 matsya, 150.
 Mâyâ, 29, 32, 43, 44, 52, 59, 60, 62, 67, 74, 88, 89, 95, 135, 136, 139, 165, 207, 210, 214, 215, 232, 233.
 mâyin, 214.
 Mère (La), 19.
 MEROU (Mont), 28, 146.
 MIRABÂI (La reine), 15.
 mithyâ abhihamsin, 94.
 MITRA, 51.
 mohani, 44.
 moksha, 74, 198, 221.
 mrida, 94, 96.
 mrita, 88.
 mrityu, 145.
 mudâ, 173.
 muhurta, 151.
 mukti, 188.
 MUKUNDA, 128, 136, 250.
 mûlâdhâra chakra, 203.
 mungsir, 172.
 munja, 167.
 muralî, 219, 222.
 mûrdhnya, 174.
 mûrti, 9, 45.
 mushala, 48.
 MUSHALÂYUDHA, 48.
 MUSHALÎ, 48.
 MUSHTIKA, 40.
 MUTTRA, 35.
 Mythologie hindoue, son message (La), 19.

N

nabhas, 84, 87, 89, 94.
 nadi, 173.
 naga, 93, 229.
 nâga, 65, 153, 154.
 nâga-patnya, 152.
 nâgini, 151, 154.
 NAHUSHA, 194.
 NALAKÛBERA, 105, 107, 108, 109.
 NALINI, 113.
 nâma-karana, 93.
 namo, 174.
 NANDA, 40, 43, 44, 49, 59, 62, 69, 70, 71, 75, 77, 78, 81, 84, 93, 107, 114, 134, 135, 151, 172, 173, 179, 191, 192, 194, 195, 201, 202, 213, 215, 229, 231, 235.
 NANDÂ, 62.
 NANDAGOKUL, 43, 49, 70.
 nara, 144.
 Nârada, 19.
 NÂRADA, 19, 39, 41, 42, 54, 106, 109, 110, 137.
 narâhâra, 142.
 NÂRÂYANA, 98, 138, 140, 152, 158.
 nauclea kadamda, 113, 116, 151.
 NĪLANKANTHA, 14.
 NĪLAVASTRA (NĪLAVÂSAS), 49.
 nirmamantha, 99.
 nirvikalpa-samâdhi, 180.
 nirvisha, 153.
 nri, 153.
 NISHITA, 50.
 nyagrodha, 229.

O

Objet et la méthode des études mythologiques (L'), 19.
 OM, 60.

P

pâda-lâchita, 153.
 PÂGA, 73.

- paksha, 150.
 PĀNDAVAS (les 5), 35.
 PANIS, 19, 30, 140, 195.
 pannaga, 154.
 pānsu, 84.
 parā-bhakti, 180, 181, 209, 214, 236.
 PARABRAHMAN, 91, 134, 135, 138, 140.
 parakramya, 44.
 PARAMĀTMAN, 129, 134, 138, 213, 215, 220, 235, 243.
 PARJANYA, 59, 62, 171, 191, 194.
 PĀRVATĪ, 172.
 Pātāla, 203.
 Pātālas (les 7), 46.
 pati, 172.
 patni, 158.
 patnya, 153.
 PAUREKHĀ, 27, 28.
 payas, 73.
 PHĀLA, 47.
 plaksha, 229.
 POONA, 20.
 prabhu, 247.
 PRAHLĀDA, 41.
 PRAJĀPATI, 54, 89.
 PRAKRITI, 209.
 pralabdha, 174.
 PRALAMBA, 40, 44, 161, 162, 163, 164, 165, 167.
 prāna, 70, 123, 124, 127, 128, 130, 245.
 prapīd, 70.
 PRĀPTI, 28.
 pravishya, 105.
 pravritti marga, 195.
Prem Sāgar, 14.
 preshta-sanga-sajjitā, 175.
 PRISHNĪ, 36, 55, 204.
 PRITHIVĪ, 204.
 PRITHU, 72.
 priya, 175, 230.
 priyaka, 230.
 punnaga, 229.
Purānas, 13, 185, 187, 241.
 pūrtikāmā, 174.
 PURUSHA (purusha), 11, 29, 83, 90, 136, 138, 144, 152, 158, 186, 209, 221, 229, 231, 236.
 purushāda, 84, 90.
 purusha-uttama, 10.
 purushottama, 10, 11, 138, 139, 140, 215, 241.
 PUT, 72.
 pūta, 72.
 PŪTANĀ, 40, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 77, 89, 95, 101, 123, 127, 129, 131, 137, 230.
 putra, 72.

R

- RĀDHĀ, 12, 117, 173, 236, 241, 242.
 rahab, 94.
 RAĪHANA TYABJI, 14, 15.
 RAIVATA, 49, 50.
 raj, 82.
 rajas, 83, 86, 107, 207, 209.
 RĀJARĀJESHVARĪ, 180.
 rajatam, 82.
 raktam, 152.
 RĀMĀ, 229, 235.
 RĀMA (BALA-) 41.
 RĀMA (-CHANDRA), 10, 46, 109, 138.
 RĀMAKRISHNA, 52, 110, 189, 216, 247, 253.
 RĀMAKRISHNĀNANDA (Swāmi), 14.
 RĀMA JĀMADAGNYA, 108.
 RAMANAKA, 153.
 RĀMANA MAHARSHI, 227.
 RĀMĀPATI, 229.
 RĀMĀNUJA, 12.
Rāmāyana, 138.
 RAMBHĀ, 105, 108, 109.
 RĀMDĀS (Swāmi), 10, 214, 215, 226, 247, 252.
 rāsa-kṛtā, 249.
 rāsa-llā, 139, 248, 249.
 rashmi, 79.
 ratha, 79.
 ratna, 115, 116.

- RAUHINEYA, 48, 52.
 rāva, 84, 90.
 RĀVANA, 109.
 rehu, 83.
 REVĀTI, 49, 50, 52.
 REYMOND, L., 14.
 ribhus, 108.
 RIDDHĪ, 105, 108.
Rig-Vēda, 17, 73, 78, 116, 157, 195, 196, 203.
 RIJUDĀSA, 41.
 rishadāsa, 51, 215.
 rishi(s), 29, 31, 67, 72, 73, 80, 90, 97, 106, 109, 149, 157, 187, 192, 204.
 rita, 178.
 ritam-*vyotih*, 82.
 rodasi, 93.
 ROHINI, 43, 44, 48, 69, 70, 77, 162.
 ROY, P.-Ch., 14.
 RUDRA, 48, 51, 84, 105, 108, 204.
 RUDRAS, 29.
 RUKMIN, 44, 45, 47, 48.
 RUKMINĪ, 12, 67, 75.
- S
- sādhak, 20, 21, 22, 30, 31, 33, 52, 57, 60, 61, 72, 74, 86, 101, 129, 131, 137, 144, 164, 169, 175, 176, 177, 180, 188, 202, 206, 209, 215, 236.
 sādhanā, 19, 21, 22, 60, 61, 91, 102, 116, 144, 164, 176.
 sādhi, 175, 180.
 sadhya, 246.
 SĀHASIKA, 164.
 sahasra, 90.
 SAHASRĀKSHA, 90.
 saikata, 178.
 saikatī, 172.
 SAINTE-VIERGE, 14.
 sakala, 135.
 sākshātkrītam, 174.
 salila, 173.
Sāma Vēda, 78.
 samīra, 168.
- SAMPATKUMARAN, 14.
 sāmrita-jalā, 153.
 samudra, 150, 157, 159.
 SAMVARTAKA, 201.
 sankalpa, 175.
 SANKARSHANA, 44, 45, 47.
 SANKHASHUDA, 107.
 sarad, 171.
 sārīs, 171, 173, 176, 179, 222.
 sarpa, 154.
 sarpa-hrada, 151.
 SARVĀTMAN, 134.
 SATADHANVAN, 45.
 sattva (-guna), 70, 86, 107, 207, 209.
 sattvatas, 69.
 SAUBHARI, 150.
 saunanda, 48.
Secret of the Veda (The), 19.
 SEN, M. L., 14.
 SEN, R. N., 13.
 shakata, 77.
 SHAKATA-ASURA, 77, 78, 95, 101, 137.
 SHAKRA, 193, 207.
 SHAKTI, 177, 196.
 SHĀLWA, 47.
 SHAMBA, 47.
 SHAMBU, 66.
 SHANKARA, 11, 12, 180.
 sharad, 219.
 sharkara, 83.
 sharu, 84.
 SHESHA, 44, 45, 46, 52, 59, 61, 145, 162.
 shīla, 84, 89.
 SHINI, 36.
 shishu, 69.
 SHISHUPĀLA, 47.
 shīta, 173.
 shīta-karshitā, 174.
 shītodā, 173.
 SHIVA, 11, 28, 29, 31, 38, 51, 54, 61, 66, 84, 85, 145, 154, 158, 177, 178, 180, 196, 204, 211, 231, 235.
 SHRI, 70, 250.
 SHRIDĀMĀN, 142.

SHRIDHARASWAMI, 11, 14, 107.
 shrivatsa, 55.
 SHUCHINDRA, 31, 60.
 shuchismitâ, 174.
 SHÛRA, 245, 246.
 shvasana, 93.
 shyâma-sundara, 173.
 siddhas, 55, 65, 106, 110.
 siddhis, 144, 147.
 Sitrâ, 109.
 SKANDA, 196.
 skandha, 174.
 SKÛRA, 35, 36.
 snehamayl-jananî, 247.
 SODOME, 156.
 SOMA, 146, 157, 196, 198.
 stana, 70.
 STHÂNU, 145.
 strî, 84, 239.
 SUBBARAU (S.N.), 13.
 SUDARSHANA, 165.
 SUKADEVA, 13.
 SUNÂMAN, 44, 114.
 SUPARNA, 46.
 SURÂ, 51.
 sura(s), 29, 51, 180, 194, 249.
 SURABHI, 207, 208, 210.
 SURÂDHIPA, 194.
 SURAPATI, 194.
 SURARÂJ(A), 194.
 SURASENAS, 28.
 SURÂSURI, 180.
 surâtmaja, 106.
 SURENDRA, 194.
 SÛRYA, 93, 149, 155.
 SUSHENA, 40.
 sûta, 79.
 SUTAPAS, 36, 55.
 SUVALÂ, 153.
 SUYÂMUNA (Le mont), 28.
 svabhâva, 95.
 svâ pâda sparsha kâmyaya, 175.
 svapna, 95.
 SVAR, 205.
 svarga, 184, 186, 188, 208.
 SVARGALVÂRASPRISHA, 188.
 SVARGALATI, 188.
 svayamvara, 35.

T

TAKSHAKA, 75.
 tâla, 142, 145.
 TÂLADHVAJA, 145.
 TÂLAKETU, 145.
 tamas, 83, 86, 107, 207, 209.
 tândava, 152, 158.
 Tantras, 48.
 TÂRKSHYA, 150.
 tejas, 94.
 TILAK, B.G., 12.
 TILOTTAMÂ, 165.
 tîra, 173.
 tîrtha, 145, 147.
 tîrthayâtrâ, 45.
 trapâ, 174.
 TRIDASHÂDHIPA, 194.
 TRIDASHAS, 29.
 trigunâtita, 210.
 trin, 87, 167.
 TRINAVÂRTA, 40, 83, 84, 85, 86,
 87, 88, 89, 90, 95, 101, 137,
 144, 230.
 trinayana, 28.
 trivarga, 195.
 tulsi, 185, 229, 232.
 TVASHTRI, 108.

U

udara, 101, 103.
 UDYAGIN, 40.
 UGRASENA, 27, 28, 35, 39, 55.
 ULMUKA, 50.
 ulûkhala, 100, 101.
 UPANANDA, 113.
 Upanishad, 188.
 UPENDRA, 56, 210.
 uraga, 70, 154.
 uras, 71, 84.
 URUKSHAYA, 72.
 ushas, 172.
 UTKACHA, 80.
 utpala-mâla, 153.
 uttama, 11.

V

vâch, 28, 30, 95.
 vâhana, 203.

VAHNI, 93.
 vaîjayantî, 225.
 vaikârika indriya, 94.
 vajra, 71.
 VALA, 188, 195.
 VALABHEDANA, 195.
 VALABHID, 195.
 VALAHAN, 195.
 VALAHANTRI, 195.
 VALANÂSHANA, 195.
 VALANISÛDANA, 195.
 VALASÛDANA, 195.
 VALAVRITRAGHNA, 195.
 VALAVRITRAHAN, 195.
 VALAVRITRANISÛDANA, 195.
 VALAVRITRASÛDANA, 195.
 VALLABHÂCHARYA, 14.
 VÂMADEVA, 157.
 VÂMANA, 36, 41, 46, 56, 72,
 188, 209, 230, 232.
 vana, 93, 115.
 vânaspati, 149.
 VARAHA, 230, 232.
 varsha, 84.
 VARUNA, 50, 51, 85, 174, 179,
 213, 214, 215.
 Varunî (liqueur), 51, 105, 109.
 VÂRUNI, 50, 51.
 vâsa, 172, 173.
 vasanam, 174.
 VASU, 46.
 VÂSUDEVA, 37.
 VASUDEVA, 29, 35, 36, 38, 39, 40,
 41, 43, 53, 54, 55, 59, 60, 62,
 63, 66, 69, 71.
 VÂSUKI, 46.
 VASUS, 29, 36.
 VASWANI T.L., 14.
 vâtsa, 120.
 vâtsalya-bhakti, 247.
 VATSÂSURA, 119, 120, 138, 230.
 vâtyâ, 84.
 VÂYU, 204.
 Vedas, 140, 192, 246.
 VEDHAS, 29.
 velâ, 213.
 VENA, 72.
 vepa, 173.
 vepitâ, 173.
 vibhinna, 78.
 vibhu, 28.
 VIDHI 134, 140.
 vidhi, 140.
 vidyâ, 86, 88, 89, 91.
 vidyâdharas, 55.
 VIKHANAS, 240.
 VINATÂ, 149.
 virodha-bhakti, 247.
 visha, 151.
 visha-agni, 150.
 visha-vîrya-madâvishta, 149.
 VISHNOU, 9, 27, 28, 29, 31 sq. 36,
 39, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 49,
 52, 53, 54, 55, 65, 66, 72, 85,
 93, 98, 106, 108, 133, 135, 137,
 149, 150, 154, 155, 156, 163,
 164, 171, 177, 186, 188, 210,
 241, 243.
 Vishnu Purâna, 13.
 vishuddha-chakra, 130.
 vishvam jagat, 94.
 VISHVANÂTH CHAKRAVARTI, 14.
 vivastra, 174.
 VIVEKÂNANDA (Swâmi), 181, 187,
 188, 247, 248, 252.
 viyant, 94.
 VOPADEVA, 13.
 vrâja (VRAJA), 39, 43, 60, 69, 71,
 84, 93, 95, 173, 174, 175, 177,
 183, 201, 219, 220, 240, 252.
 vrata, 173, 176.
 vrinda, 116.
 VRINDÂVAN, 12, 20, 29, 113, 114,
 115, 116, 117, 118, 119, 120,
 121, 127, 129, 135, 138, 139,
 183, 222, 235, 252.
 VRISHÂKAPI, 29.
 VRISHNIS, 28.
 VRITRA, 71, 195, 204.
 VRITRAHAN, 195.
 VRITRAHANTRI, 195.
 VRITRAHASTRU, 195.
 VRITRAKHÂDA, 195.
 VRITRANISÛDANA, 195.
 VRITRÂTÛRYA, 195.

VYĀSA, 13.	<i>Yajur Vēda</i> , 78.
vyatyasta, 78.	yakshas, 107, 124.
	YAMA, 147.
W	YASHODĀ, 37, 44, 59, 60, 61, 62, 70, 71, 75, 77, 78, 83, 93, 94, 96, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 137, 141, 240, 243, 246, 247.
WILSON H. H., 13.	yātudhāni, 69, 70, 71, 72.
	yoga-mâyā, 43, 44, 49, 52, 61.
Y	YOGANĪDRA, 41, 44.
YADAVAS, 40, 47.	YOGANĪDRĀTMAN, 41.
YADUS, 28, 29, 93.	YOGESHVARESHVARA 150, 173.
YAHVÉ, 156.	yoni, 174.
yajna, 177.	yutika, 229.
yajnapathmi, 184, 188.	

APPENDICE III

LISTE DES ILLUSTRATIONS

Couverture. — Krishna et la gopî élue

PLANCHE	I. — Krishna jouant de la flûte. . . .	72
—	II. — La naissance de Krishna	72
—	III. — Mâyâ échappe à Kamsa (par B. K. Mitra)	72
—	IV. — Vasudeva emporte Krishna. . .	73
—	V. — Krishna vole du beurre et le donne aux singes.	73
—	VI. — Krishna ramène les troupeaux. .	73
—	VII. — Krishna avale le feu de forêt. . .	136
—	VIII. — Pūtanâ allaitant Krishna	136
—	IX. — Dhenuka frappe Balarâma. . . .	137
—	X. — Balarâma tue Dhenuka	137
—	XI. — Le vol des sâris	137
—	XII. — Krishna dansant sur Kâliya. . .	137
—	XIII. — Le départ pour Vrindâvan. . . .	232
—	XIV. — Le baratage.	232
—	XV. — Le son de la flûte.	232
—	XVI. — La danse avec une gopî (par Sister Sakuntala).	233
—	XVII. — La rāsa-līlā (par Prem Narendra Ghasiram Sharma).	233

La couverture et les planches I à VI et XIII à XVII sont extraites de la revue « Kalyana Kalpataru ». La planche VII est une reproduction d'une peinture du Mewar d'environ 1700. Les planches VIII et XI reproduisent des bas-reliefs en terre-cuite du xvii^e siècle dans

le temple de Vishnupur (Bankura). Les planches IX et X sont des reproductions de peintures de Nagpur du début du XVIII^e siècle. Les culs-de-lampe représentent des bas-reliefs du XVI^e siècle qui se trouvent dans le temple de Shuchindra. Les illustrations pour lesquelles le nom de l'artiste n'est pas indiqué sont anonymes.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE	9
-------------------	---

PREMIÈRE PARTIE

LA PRÉPARATION

I. — La plainte de la Terre.	27
II. — Le mariage de Devaki.	35
III. — Les six premiers enfants de Devaki.	39
IV. — La descente de Balarâma et de Mâyâ.	43
V. — La naissance de Krishna.	53
VI. — L'échange de Krishna et de Mâyâ.	59
VII. — L'échec de Kamsa et sa réaction	65
VIII. — Pûtanâ	69
IX. — Shakata-asura	77
X. — Trinâvarta.	83
XI. — La manifestation de l'avatar.	93
XII. — Le mortier et les deux arbres (Pre- mière partie).	99
XIII. — Le mortier et les deux arbres (Seconde partie)	105
XIV. — Vrindâvan.	113
XV. — Vatsâsura.	119
XVI. — Bakâsura	123
XVII. — Aghâsura	127
XVIII. — Brahmâ.	133

XIX. — Dhenuka	141
XX. — Kâliya	149
XXI. — Pralamba	161
XXII. — Le feu de forêt.	167
XXIII. — Le vol des sâris.	171
XXIV. — Les femmes de Mathura.	183
XXV. — Indra. Le défi	191
XXVI. — Indra. La lutte.	201
XXVII. — Indra. L'hommage	207
XXVIII. — L'expérience de la non-dualité	213

DEUXIÈME PARTIE

L'UNION AVEC LE DIVIN

XXIX. — L'appel de la flûte	219
XXX. — Les premiers attouchements	225
XXXI. — Purusha intérieur et <i>lîlâ</i> cosmique.	229
XXXII. — Sur les traces de l'élue.	235
XXXIII. — La chute de l'élue	239
XXXIV. — Le retour de Krishna	245
XXXV. — La <i>râsa-lîlâ</i>	249

APPENDICES

Liste des abréviations.	255
Index alphabétique.	259
Liste des illustrations.	271

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 27 SEPTEMBRE 1973
PAR L'IMPRIMERIE FLOCH
A MAYENNE (FRANCE)

(11642)

NUMÉRO D'ÉDITION : 5078
DÉPÔT LÉGAL : 3^e TRIMESTRE 1973