

DES COMPOSANTS CULTURELS DANS LE GRANTHĀVALĪ DE KABĪR

La liaison entre la civilisation sanskrite et ses développements en langue vulgaire, bien que généralement admise, n'est pas si claire comme on peut croire tout d'abord. L'attitude même des plus grands exposants du moyen âge de l'Inde a porté des savants à conclure que en ceux-là la tradition du Sanskrit avait achevé son cours; ainsi le ton populaire et inspiré des oeuvres de cette époque a causé la formation de l'ipothèse qu'il s'agissait de mysticisme, phénomène nouveau et, en quelque sorte, anormale en Inde¹. Il faudrait bien établir le sens de ces mots pour avancer dans cette direction. Evidemment au fond de ce point de vue il y a quelque chose de très positif. Le changement des temps, la rencontre dramatique de l'Inde avec des civilisations étrangères, notamment l'Islām, le bouleversement social et religieux qui en a découlé, ont laissé de profondes traces dans le tissu culturel indien. Mais on a négligé, parfois trop aisément, de retrouver dans cet embience médiévale vulgaire, les inspirations et même les lignes directrices de la précédente et contemporaine tradition sanskrite: pour démontrer ceci, nous avons choisi une oeuvre typique, le *Granthāvalī* attribué à Kabīr: et cette choix n'est pas tombé sur cette oeuvre par hasard, mais parce qu'en elle on trouve toutes les composants de la période². En outre elle a été bien connue populairement et a beaucoup influencé différents milieux. De cette oeuvre nous avons aussi un manuscrit très ancien traditionnellement daté 1504 de notre ère, donc Kabīr vivant, qui, bien que ne puisse pas garantir son intégrale authenticité, réduit beaucoup les

1. Cette ipothèse se supporte à cause du voile sentimental de la littérature *bhakta*, qui s'approche à l'allure des oeuvres mystiques occidentales. Toutefois les différences entre les deux phénomènes seraient si nombreuses, que nous nous bornerons à souligner que le *bhakta* n'est pas un individu isolée qui pour sa propre sensibilité naturelle est ouvert à l'extase, mais au contraire il jouit de la collaboration rituelle de l'organisation dont il est membre, pour atteindre en *satsaṅga* précises expériences.

2. Voir notre article « Kabīr sāhitya meṅ satya kī pratiṣṭhā », dans *Sāhitya Paricaya*, mai 1975, Bombay.

possibilités d'interpolations. Pour cette raison ce manuscrit³ a été la base des deux excellentes traductions en Français et en Italien, respectivement par M. Ille C. Vaudeville et par M. L. P. Mishra⁴.

Avant d'avancer dans l'examen des données culturelles hindoues, il est nécessaire d'isoler dans ce manuscrit tout allusion à l'Islām pour étudier la consistance de cette influence étrangère en Kabīr.

D'abord (*sakhī* I, v. 21), Kabīr nous décrit le mythe du papillon et du feu, qui incontestablement est d'origine soufique. On le trouve maintes fois dans le *Robā'yāt* et *Mathnavī* de Mavlānā Rūmī. Mais pour le soufisme le papillon toujours représente l'âme qui, attirée par le feu divin, s'efface en Lui. Pour Kabīr le mythe se renverse: le feu représente *māyā* et le sacrifice du papillon devien symbole de l'esclavage de l'âme à *māyā*. Au contraire, dans la *sakhī* XLV, v. 35 le symbol positif de l'effacement de l'âme est typiquement hindou: l'âme est l'épouse qui se sacrifie sur le bûcher de son mari. Envisager le feu qui attire le papillon comme *māyā*, ou mieux comme quelque chose autre de Dieu, serait pour l'Islām une déclaration inacceptable. Autre déclaration étrangère et absurde pour tout ambience soufique c'est que Dieu puisse demeurer dans un lieu fixé. En *sakhī* LVI, v. 6, Kabīr affirme que Allāh reside en Mekke; et dans *pada* 259, que Allāh voltige dans la mosquée. Ibn 'Arabi⁵ non plus, lui qui considérait l'essence d'Allāh comme s'identifiante à la création, et que parfois fut considéré pour celà comme « panthéiste », n'arriva pas jusqu'au but de localiser de cette manière la divinité. Mais les confusions se révèlent plus graves lorsque Kabīr dans *pada* 264 déclare qu'on lit la *namāz*, qui est la prière que le musulman accomplit cinq fois par jour, et qu'on ne peut point lire. Et encore en *pada* 320, il emploie le mot d'origine arabe *huzūr* pour entendre proximité, le complémentaire de distance, tandis qu'il signifie « immanence », conception que dans la même époque était un sujet bien disputé par les soufis indiens, parce que cette conception était supposé hérétique. Voir à ce propos le II thome des *Mektubat* de Ahmed Farūqī Sirhindī. Et encore le *pada* 338 où Kabīr fait confusion entre Moharrām et le Ramadhān comme période de jeûne. Dans le *pada* 354 il déclare que l'invocation islamique c'est le nom Rahmān, tandis que il n'y a pas une voie soufique qui connait ce *dhikr*⁶. Dans toute l'oeuvre de Kabīr pas une fois Allāh est applé al-Haqq, comme c'était l'usage des soufis indiens de l'époque; ni il y a un echo de la grande polémique entre les doctrines soufiques de la *Wāhdat-e Wujūd* et *Wāhdat-e Shuhūd* qui était en plain cours pendant la vie de Kabīr⁷. Enfin Kabīr emploie cour-

3. C'est l'édition du *Kabīr Granthāvalī*, par Nāgari Prachārini Sabhā, Benares 2008.

4. C. VAUDEVILLE, *Kabir au cabaret de l'amour*, Paris, 1959; L. P. MISHRA, *Mistici indiani medievali*, Torino, 1971.

5. A. E. AFFIFI, *The mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul Arabi*, Lahore, 1964, ch. I, par. IV.

6. J. S. TRIMMINGHAM, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971, ch. VIII.

7. BAHRUL-ULUM, *Wahdatul-Wujud wa Shuhud*, Delhi, 1391, Hijra.

remment les noms Karīm et Rahīm pour indiquer Allāh, qui, c'est vrai, sont deux noms attribués à Allāh, mais qui, pour leur signification trop speciale, ne sont jamais employés dans leur forme absolue.

De cette analyse des références islamiques dans le *Granthāvalī*, on tire que Kabīr fut assez ignorant de l'Islām en general et du soufisme en particulier⁸. Et ses frequentes allusions au Coran et aux mullāhs, que nous n'avons pas énumérées ici, ne peuvent être autre chose que des emprunts dans le but rhétorique de souligner l'universalité de son message. D'autre part M. llle Vaudeville a très bien démontré, suivant aussi M. H. P. Dvivedī, que « Kabīr devait appartenir à l'une de nombreuses castes de *Jogī grhastī* (*Yogī* mariés), récemment converties à l'Islām ». Elle en tire que « Kabīr, d'ailleurs, apparait très ignorant de l'Islām et très au courant des doctrines et du vocabulaire des Nāth »⁹. La fréquence des thèmes du *Haṭa-yoga*, particulièrement dans sa perspective *Nātha*, donne la vraie structure du *Granthāvalī*. La doctrine de *śabda* qui descend de l'Essence divine jusqu'au cœur du disciple par la bénédiction du *guru*; la transformation de *śabda* en *mantra* et son pouvoir pour la rupture du cycle des rénaissances qui est l'argument en *sakhī* L, nous donne toute la mesure de l'expérience *Nātha* de Kabīr. En *pada* 376 le *yogī* est conçu comme celui qui a *śabda* dans son cœur et médite sur le *trikuṭi*: de cette manière la *nadī* principale est libérée et il peut par lui boire l'*aṃṛta*¹⁰. Dans le *pada* 32 Kabīr donne les relations parmi les corps, le *brahmarandhra*, *idā*, *piṅgada*, *suṣumnā* et les *bhūta*-s. Kabīr envisage la confluence des trois fleuves intérieurs à la façon des *Nātha*-s, comme la confluence de *Gaṅgā*, *Yamunā* et *Sarasvatī* (*pada* 361), où on doit se purifier à fin de se plonger en suite dans l'océan de *sūnya* (*sakhī* V, v. 11). Cette conception Siddhabouddhiste, que les *Nātha*-s relevèrent, revient dans le *Granthāvalī* maintes fois: dans le *pada* 164 *sūnya* est l'abitation du Naranjana, dans le *pada* 154 *sūnya* est le but à atteindre par *jñāna*, dans la *sakhī* V, v. 11, *sūnya* est le *ākāśa* supreme¹¹. Cette dernière déclaration nous conduit hors des influences bouddhistes et nous rapelle exclusivement l'interprétation positive du vide affirmée par les *Nātha*-s *yogī*-s. Dans la même *sakhī*, v. 8, Kabīr dit que *sūnya* est l'abri du *bindu*, envisagé come une perle. C'est un'allusion à l'alchimie, *ras-vidyā*, qui fut aussi cultivée par les *Nātha*-s *yogī*-s. Pour trois fois dans l'œuvre considerée on trouve le mot *cintāmaṇi*, la pierre philosophale¹². Et on a le droit de considérer le mot *rasa*, qui est si frequent dans le *Granthāvalī* comme le nom du

8. On peut ajouter que Kabīr accèpte la doctrine de la création par le jeu, qui est formellement refusée par le Coran. V. notre communication au I congrès du 1975, « La nozione di Līlā nel medioevo indiano », in « Indologica Taurinensia », Torino, 1975-76.

9. C. VAUDEVILLE, *ibid.*, pp. 11-12.

10. V. GEORGE WESTON BRIGGS, *Gorakhnāth and the Kānphaṭa Yogīs*, Calcutta, 1938, ch. XV.

11. G. W. BRIGGS, *ibid.*, ch. XVI.

12. Voir la *sakhī*, XXXIV, v. 6, et les *pada*-s 77, 329.

mercure alchimique, plutôt que le traduire simplement par « essence ». Effectivement dans le *pada* 274, nous trouvons que le fer touché par le *rasa* suprem devient or. Et dans le *pada* 382 Kabīr nous renseigne qu'il a joué avec les sept métaux. Mais dans le même *pada* Kabīr denonce aussi l'insuffisance de la voie des *Nātha*-s. En effet pour obtenir le succès, le *sādhu* suit la voie yogique en s'identifiant au *sahaja*. *Sahaja* est l'état naturel où il n'y a pas encore de dualité: c'est-à-dire, c'est reconnaître *a priori* et spontanément l'identité foncière avec la divinité¹³. Cette idée nous éloigne du *yoga* pratique pour nous conduire dans l'ambiance philopique et vedāntique¹⁴. Par exemple le *pada* 179 où Kabīr déclare que le *sahaja* de l'individu est le *sahaja* Rāma. On peut ainsi traduire le texte *sahaji Rāṇam lyau līnaṅ* en deux façon: « il s'est absorbé dans le naturel Rāma », ou « naturellement il s'est absorbé en Rāma ».

Mais, avant de procéder dans cette direction, rappelons encore que Kabīr déclare dans la *sakhī* XXXI, v. 5, de suivre la voie *avaghata* (difficile) qui est un autre nom pour le *Haṭha-yoga* des *Nātha*-s. Kabīr quatre fois cite Goraknātha: *sakhī* IV, v. 10, « Celui qui peut devenir Gorak peut devenir le Seigneur »; *sakhī* XXIX, v. 12, « Goraknātha obtint le *mokṣa* »; *pada* 33 « Gorak connût l'Ātman »; *pada* 163 « Gorak *avadhūta* ». Nous tenons à souligner ces passages, parce que par eux Kabīr déclare son affinité avec les *Nātha*-s, plus que avec d'autres écoles. L'idée de *sahaja*, nous disons, approche Kabīr à certaines conceptions philosophiques: la *sakhī* II, v. 9, dit que le « moi » c'est « Toi » et le « Toi » est toujours « Toi », ainsi qu'il n'y a pas que « Toi », ce qui nous conduit à l'interprétation vedāntique du *Tattvamasi*. Toujours à la façon des Vedāntins, Kabīr joue avec les mots *So'ham* et *Haṃsa*. Dans la *sakhī* LIII, v. 8, Kabīr réunit les conceptions du *Puruṣa* dans le cœur avec le *Puruṣa* dans l'œil comme les plus importantes *bhāṣya*-s des *Brahma-Sūtra*-s (Adh. I, p. II, s. 12-13). En contraste avec Rāmānuja, dans la *sakhī* II, v. 26, Kabīr soutient la possibilité que pour le délivré les *prāṇa*-s ne s'en vont pas du corps au moment de la mort, ce qui pour l'*advāitavāda* est la *videha-mukti*. Ce qui nous merveille encore est que ce *bhakta nirguṇa* déclare comme un pur *advaita* que Brahman est au de là des attributs de *Saguna* et *Nirguṇa*, puisqu'il est sans dualité (*pada* 199). Dans la *sakhī* XII, v. 23, et comme les *Brahma-Sūtra*-s (III, II, 1-2-3-4) il déclare que le rêve n'a pas d'autre réalité que dans le sujet. Et Kabīr suit Rāmānuja et Vollabha dans son appréciation du *jñāna*, c'est-à-dire comme propédeutique et pas comme but (*sakhī* XX, v. 25). Encore comme le *bhakti Vedānta*, pour Kabīr l'état de sommeil profond de *prājña* est

13. MAHĀPAṆḌIT RĀHUL SĀṆKRṬYĀYAN, *Dohā Koṣa*, Patna, 1957, p. 32, par. « Sahaja yoga ».

14. Ce n'est pas notre intention de faire paraître Kabīr un intellectuel par ces références, mais seulement de souligner dans son œuvres des influences de l'ambiance sanskrite plus cultivé.

un état tamasique d'ignorance (*sakhī* L, v. 6)¹⁵. Dans la *sakhī* XVIII, v. 2, Kabīr décrit l'approchement de l'âme à Brahmā, comme moyen pour obtenir le *mokṣa*, ce qui est l'une de plus remarquables différences entre le *viśiṣṭādvaita* et la perspective *kevalādvaita*¹⁶.

Enfin on trouve dans le *Granthāvalī* d'autres composants dérivés des *Sruti*-s et *Smṛti*-s, chères aux philosophes: la *sakhī* XXXVI, v. 2 souligne le manque de réciprocité entre le monde et Brahman; la *sakhī* XI, v. 9, manifeste le rapport entre unité et multiplicité; la *sakhī* LVII, v. 1, déclare que « Brahman crée le monde sans se modifier »; ces trois derniers thèmes sont cardinaux dans la *Bhagavad Gītā*. La *sakhī* XIV, v. 2, soutient que ceux qui s'en vont par le *devayāna* plus ne reviennent, tandis que ceux qui n'ont pas dépassé la sphère de l'action s'en vont opprimés par les sens comme des véhicules trop chargés (*sakhī* XIV, v. 20; imagegs qui rappellent la description de la *pañcāgnividyā* upaniṣadique¹⁷. Quant aux références mythiques, dans la *sakhī* XVI, v. 31, on trouve l'histoire de Nārada, et dans le *pada* 33 une allusion à Prahlāda et Vibhiṣana. Dans le *pada* 320 on parle de Ajāmila, Gaja et Gaṇikā à propos de la salut obtenue par hasard¹⁸; et le *pada* 378 est tout consacré au mythe de Prahlāda. Ces-là et d'autres encore nous ramènent dans la mythologie des *Purāna*-s, tandis que dans le *pada* 50, avec la description des *guṇa*-s, dans le *pada* 382, avec l'énumération des *tattva*-s qui composent l'agrégat individuel, et d'autres encore, on peut retrouver dans le *Granthāvalī* plusieurs références du *Sāṅkhya*, vues à travers l'optique des *Nātha*-s. Mais arrêtons-nous ici: en effet les souvenirs purāniques et du *Sāṅkhya*, sont assez bien connus dans l'Inde aussi au niveau populaire. Ce sont les données plus intellectuelles qui nous frappent, puisque ils se transmettaient en langue sanskrite, langue que Kabīr était fier de ne connaître pas. On peut proposer des hypothèses, c'est-à-dire que pour Kabīr et pour les poètes de son époque le Sanskrit représentait une sorte de langue pharisaïque, qui gardait dans son intérieur la connaissance du vrai, mais que les prêtres cachaient au monde qualifiée. La langue vulgaire aurait été alors un tentatif de restauration de la pureté originelle¹⁹. De cette façon on ne peut plus envisager le vulgaire comme une coupure de la tradition sanskrite, mais au contraire la transformation de la même tradition adaptée aux nouvelles conditions. Ou mieux, la transformation du Sanskrit en Néo-sanskrit. Les idiomes dérivés du Latin ne sont pas Néo-latins? Et pas seulement du point de vue philologique, mais globalement en tout sens.

15. V. *Srī Bhāṣya* de Rāmānuja I,I,1.

16. V. *Srī Bhāṣya*, III,III, 11-18.

17. V. *Chandogya Up.*, V., III-X; *Brhadāraṇyaka Up.*, VI, II; *ibid.*, IV, III, 35.

18. A ce propos voir STEFANO PIANO, *Note in margine al Viṣṇu-māhātmya*, en « *Indologica Taurinensia* », Torino, 1975-76.

19. « Dit Kabīr: on a assez de la culture, refusez vos livres sots! effacez de votre cœur l'alphabet, et à sa place posez Rāma, Rāma, seulement! » (*sakhī*, XIX, v. 2).