

## BORIS OGUIBÉNINE

### QU'EST-CE QUE LA FORÊT POUR L'INDE ANCIENNE?

L'Inde ancienne, védique et brahmanique, semble fournir un exemple exceptionnel, unique peut-être, singulier tout au moins, du traitement dans l'optique religieuse de l'objet "forêt". Existe-t-il d'autres traditions intellectuelles ou religieuses où cet objet est devenu une notion aussi spécifique?

L'exposé qui suit est un essai de synthèse et une tentative de répondre à une interrogation: pourquoi une fraction de la tradition littéraire vieille-indienne peut-elle être intéressante pour ceux qui réfléchissent à l'objet "forêt"? En effet, cette tradition regroupe autour de la notion de forêt un ensemble de problèmes d'une grande complexité et c'est bien de leur solution que dépendra l'explication de nombreux faits de l'histoire religieuse de l'Inde.

#### *La littérature forestière*

Il est essentiel que la littérature dite forestière (*āranyaka*), aux variétés nombreuses, se rattache à une tradition qu'on appelle le Veda (littéralement "Connaissance [révélée]"). Les textes formant le Veda contiennent le savoir universel et indispensable que les dieux védiques ont accordé aux hommes. Certaines parties des textes comportent des descriptions des rites que l'on doit accomplir durant toute sa vie, d'autres parties livrent des considérations des docteurs anciens sur ces mêmes rites. Les parties qui relèvent moins de la description des actes

rituels et plus de la réflexion sur ces actes s'apparentent déjà à un genre spécifique, les *brāhmaṇa*. Ces *brāhmaṇa* expliquent les formules, ils interprètent les mythes, lettre morte déjà à leur époque même, ils leur insufflent une nouvelle vie en cherchant à établir les liens entre ces mythes et les nouvelles pratiques sacrificielles. Ils établissent également les rapport entre les rites et le cosmos, entre la liturgie et l'univers. Les *brāhmaṇa* comportent précisément ce qui nous intéresse ici: les parties dites “(livres) forestiers”.

Il n'est pas sans intérêt que le nom même des livres forestiers *āraṇyaka* soit tiré d'une désignation de la forêt, en fait de la jungle sauvage, *araṇya* “contrée sauvage, désert”; or ce mot est à son tour fait sur un autre, *araṇa* “étranger, lointain”, qui s'apparente au mot du latin ancien *ollus* “l'autre” et naturellement à lat. *alius, alter, ille*.

Du fait que les *āraṇyaka* ne se contentent pas d'expliquer les rites que présentent les *brāhmaṇa*, mais qu'ils poussent leur exégèse jusqu'à expliquer les textes mêmes, les rites, leur symbolisme et les allégories dont celui-ci fait abondamment usage, leur philosophie enfin, il apparaît que les textes forestiers supposent une familiarité avancée avec les rites. Au lieu de s'attarder sur leur description, on amplifie leur côté ésotérique, secret pour aboutir à un méta-ritualisme purement spéculatif. A noter encore que c'est bien ce cheminement reflète en effet une évolution qui a préparé les premières *upaniṣad*, “Traité relatifs aux équivalences (entre microcosme et macrocosme)”. Ces traités eux aussi ont un lien, mais plus ténu, avec le rite proprement dit, si bien que des *brāhmaṇa* aux *āraṇyaka* et aux *upaniṣad*, on voit un faire rituel, un ensemble de gestes, d'actes et de paroles céder la place à une spéculation, et on voit le faire du ritualiste se muter en une pensée intériorisée. Pensée intériorisée certes, mais manifestée cependant en des formules traditionnelles, condition inévitable de la minimalisation du ritualisme au bénéfice de la spéculation. Ce qui n'exclut pas que certains traités abondent en confrontations des points de vue des ritualistes et des méta-ritualistes.

Deux caractères sont propres à ces traités: ils sont manifestement plus ésotériques, plus obscurs et de ce fait jugés comme “dangereux” de par leur contenu profond; il n'était pas permis à ceux qui habitaient le village de manière stable d'étudier ces traités et même de les connaître.

Un ou deux exemples suffiront à en montrer la teneur. Si les

*brāhmaṇa* donnent une description fort détaillée de la construction d'un autel du feu, si ces textes contiennent des énoncés qu'on prononcera lors de la construction de l'autel, s'ils affirment l'identité entre telles parties de l'autel et de l'univers, si enfin ils avancent telles interprétations symboliques, les textes dits forestiers se voudront, alors qu'il s'agira toujours de la construction de l'autel, plus immédiatement spéculatifs, à leur propre manière bien entendu:

*Tout comme des cours d'eau se rencontrent avec ce grand (fleuve) et ce (fleuve) qui s'étend ne se dessèche pas, les fractions du temps, de durée différente, sont contenues dans l'année, que ce soient des fractions minuscules ou de longues périodes; ainsi (l'année) remplie de toutes ces (fractions) tout en s'étendant ne s'interrompt jamais. Il faut savoir que (l'univers, sujet au temps) appartient à l'année. (Taittirīya Āraṇyaka)*

Un autre texte propose des spéculations ésotériques sur la nourriture, qui rassasie l'initié capable d'en faire la substance oblatoire offerte dans son propre corps. Les divinités qui habitent ce corps s'en nourrissent:

*Et voici maintenant l'oblation que l'on nomme intérieure, et qui concerne l'Âme. Les divinités que voici ont été en effet établies dans l'homme: le Feu dans la Voix, le Vent dans le souffle, le Soleil dans l'oeil, la Lune dans l'Esprit, les Oriens dans l'oreille, les Eaux dans la semence; car lorsque l'oblation a été faite dans toutes ces divinités, celui qui, sachant ainsi, mange et boit, donne à manger et à boire; il mange, il boit, il est rassasié, il rassasie. (Śāṅkhāyana Āraṇyaka)*

Pour résumer l'essentiel de la nature et des conditions de la littérature forestière, on fera une constatation négative qui révèle la façon d'enseigner les *āraṇyaka*: cet enseignement ne s'effectuait pas nécessairement et exclusivement à destination d'un individu qui n'était plus un maître de maison, ce terme désignant le chef de famille dans l'Inde. On verra plus loin l'incidence de cette constatation.

Quant au lieu et aux aspects rituels de cet enseignement, il se passe en dehors de l'espace habité, loin de la vue des hommes ordinaires, lors des séjours prolongés dans ce qu'on appelle "la forêt", mais sans doute est-ce une désignation générale car, pour reprendre les

formules dont usent les textes, il s'agit de l'espace dit "en dehors du village" ou "en dehors de l'espace accessible au cri de l'homme". Cet enseignement, pour excentré donc qu'il soit, fait néanmoins partie intégrante des études que la tradition indienne considère comme des études normales et complètes du Veda: nombre d'observances spéciales précèdent et suivent l'étude des *āraṇyaka*. Au point de vue des clauses rituelles, on trouve là une double distinction: l'étude des textes se fera non seulement dans la forêt, mais encore dans un lieu spécialement délimité et consacré; elle suivra la consécration dite intermédiaire dont la singularité est d'annuler l'effet d'une première consécration connue sous le nom d'"initiation (aux études du Veda)".

On voit que toutes ces indications se recourent et qu'en réalité les interrogations que pose cet enseignement védique portent sur le type d'hommes aptes à s'y engager, sur le type de textes qui serviront de matière à étudier et enfin sur une ambiance qui répond à la nature de cette pratique intellectuelle définie par les liens entre les hommes et les textes.

### *Quatre états de la vie de l'homme*

Outre la question le type de textes, il existe la problématique des types humains.

L'idéologie védico-brâhmanique distingue quatre états (à proprement dire "quatre efforts") par lesquels passera tout individu dont le privilège est de naître dans la caste des brâhmanes (il est alors considéré comme étant "deux-fois-né"). Il est d'abord étudiant initié à l'étude du Veda, qu'il aura commencé étant jeune. Une fois les études achevées, il abandonne la chasteté absolue qu'il observait et fondera une famille (il sera donc "maître de maison", état déjà évoqué plus haut). Le maître de maison engendre des fils, et offre des sacrifices pendant la durée de cet état, état social par son caractère. Vient ensuite l'état intermédiaire, largement théorique, pensent certains auteurs modernes, lorsque le brâhmane devient ermite et s'isole dans la forêt. L'état de renonçant intégral qui doit assurer à l'individu le salut final parachève cette série d'"efforts".

### *Deux espèces de forêt*

Le sanskrit, langue des textes qui exposent ce que nous savons de la littérature forestière et de ses visées religieuses et sociales, connaît deux noms designant la forêt.

- (1) Le mot *vana* apparenté au verbe *vanoti* “désirer” désigne la forêt comme lieu d’agrément, lieu qui n’est pas hostile à l’homme en principe.
- (2) Le mot *aranya*, qui est à l’origine de la désignation des textes forestiers, dénote la forêt lieu sauvage et désert, plus précisément lieu dépeuplé, étranger et éloigné du village. Le village est désigné par le terme *grāma* à deux valeurs principales: “masse d’éleveurs de bétail migrants” et proprement “village”. Spécialement ancien indien est ce signe du bon voisinage qu’est la proximité des frontières des villages: le pays doit être peuplé d’une façon serrée, si bien que le village en tant que tel est continu et illimité, à l’opposé des îlots de forêt.

Bien que la distinction entre ces deux forêts ne soit pas toujours nettement présentée, surtout que l’évolution de la tradition l’a passablement obscurcie, il est clair que la première espèce est une région boisée proche du village et des champs labourés. Au plan des notions, elle est proche de ce “chez soi” que l’on distingue des pays lointains. Forêt à connotation positive, elle est englobée dans la civilisation humaine; lieu profane, elle n’est frappée d’aucune interdiction; on doit la surveiller de près car les incendies la menacent. On comprend alors le poids de ce témoignage relevé dans la recherche lexicographique: tant qu’il sera question de cette forêt proche, on ne dira jamais qu’elle se situe “en dehors du village” (*bahir grāmāt*).

En revanche, quand on veut distinguer entre le proche et le lointain, le familier et l’hostile, on a recours aux termes tirés respectivement du nom du village et du nom de la forêt *aranya*.

C’est ainsi qu’on distinguera entre les animaux domestiques (ou plus exactement “villageois”, *grāmya*) qui, dira-t-on, appartiennent à ce monde-ci, et les animaux sauvages (*āranya*) qui viennent de l’au-delà. On distinguera de même entre les plantes cultivées, “villa-

geoisés” et les plantes non-cultivées, ainsi qu’entre les pratiques rituelles et sacrificielles effectuées respectivement au village et dans la forêt *araṇya*. Cette dernière distinction concerne toute une série d’objets interdits ou autorisés: ce qu’on offre dans la forêt lointaine ne peut être offert dans le village; on ne peut même pas emporter le reste des offrandes forestières au village; on ne chante ni on ne récite la même chose dans la forêt et dans le village; enfin, lieu de séjour des créatures abominables, hommes et animaux, la forêt lointaine est aussi la région des morts<sup>1</sup>. Ajoutons à tout cela que c’est dans la forêt *araṇya* qu’on va chercher du bois pour allumer le feu sacré, mais que c’est de la forêt *vana* que l’on tire du bois de construction pour les maisons et les ustensils du culte.

En faut-il davantage pour conclure que la vraie distinction spécifique pour l’Inde ancienne s’opère sur une base ternaire et non binaire? Même si les notions ici évoquées doivent à une évolution his-

---

1. C’est ainsi que le *Mahābhārata* présente la forêt effrayante qui est le cimetière, lieu de crémation et/ou d’exposition de cadavres à la merci des charognards de tout genre (ces deux pratiques, crémation et exposition, étaient probablement parallèlement en cours à un moment donné), v. MhBh 12.149.91-98:

ayaṃ pretasamākīrṇo yakṣarākṣasasevitaḥ  
**dāruṇaḥ kānanoddeśaḥ** kauśikair abhināditaḥ/  
 bhīmaḥ sughoraś ca tathā nilameghasamaprabhaḥ  
 asmiñ śavaṃ parityajya pretakāryāṇy upāsata/  
 bhānur yāvan na yāty astaṃ yāvac ca vimalā diśaḥ  
 tāvad enaṃ parityajya pretakāryāṇy upāsata/  
 nadanti paruṣaṃ śyenāḥ śivāḥ krośanti dāruṇāḥ  
 mṛgendrāḥ pratinandanti ravir astaṃ ca gacchati/  
 citādhūmena nilena samrajyante ca pādapāḥ  
 śmaśāne ca nirāhārāḥ pratinandanti dehinaḥ/  
 sarve vikrāntaviryāś ca samin deśe sudāruṇāḥ  
 yuṣmān pradharṣayiṣyanti vikṛtā māṃsabhojanāḥ/  
 dūrāc cāyaṃ vanoddeśo bhayam atra bhaviṣyati  
 tyajyatām kāṣṭhabhūto ’yaṃ mṛṣyatām jāmbukaṃ vacaḥ/  
 yadi jambukavākyāni niṣphalāny anṛtāni ca  
 śrosyatha bhraṣṭavijñānās tataḥ sarve vinaṅkṣyatha

Ce passage est évoqué et interprété dans une étude récente de M. I. Petrova, « Sujet o smerti i voskreshenii braxmanskogo mal’chika » (Récit de la mort et de la résurrection d’un jeune brâhmane) in *Indojevropeskoje jazykoznanije i klassicheskaja filologija. Materialy chtenij, posvjashennyx pamjati professora I.M. Tronskogo 20-22 ijunja 2005*, Sankt-Petersburg, Nauka, 2005, pp. 183-189.

torique complexe leur caractère flottant au point de devenir interchangeables, la forêt *araṇya* est séparée de la forêt *vana* sur le mode hostile/favorable pour l'homme, cependant que la forêt *vana* est séparée du village *grāma* sur le mode forêt/habitation humaine. Les deux espèces de forêt s'opposent donc par l'intermédiaire du village; l'ensemble qui en résulte vise sans doute à rendre graduelle la distinction générale entre forêt et village qui se borne à deux termes.

### *Les hommes dans la forêt*

De même qu'on distingue globalement entre forêt et village, on distingue entre ceux qui restent au village et ceux qui iront s'installer dans la forêt.

C'est dans les distinctions opérées à l'intérieur de la catégorie des résidents de la forêt qu'on voit les subtilités, mais aussi les contradictions de la pensée religieuse védico-brâhmanique.

Ces distinctions sont faites selon les critères qui ont trait (a) à la période de la vie ou l'individu peut quitter le village pour la forêt; (b) à la zone spatiale attribuée à l'individu qui a quitté le village ainsi qu'aux modalités de contact avec le village; enfin (c) à la façon de vivre dans la forêt.

- (a) On peut quitter le village pour devenir habitant de la forêt alors qu'on est encore dans un des états actifs de la vie (on est soit jeune élève, soit maître de maison). Ceci revient à ce qu'on devient habitant de la forêt alors qu'on n'est pas encore ermite forestier à part entière. On peut, autrement dit, être un *vānaprastha*, un habitant de la forêt, sans que cela se réfère à la condition religieuse de renonçant au sens propre. Cet état des choses reflète des problèmes connus de l'histoire des institutions religieuses de l'Inde ancienne: notamment, quant au lien entre les textes et les individus, on constate que la Révélation ne prescrit pas l'étude des textes forestiers aux seuls *vānaprastha*; elle ne dit pas non plus que les textes forestiers soient destinés à la formation des ascètes vivant dans la forêt qui ont abandonné toutes les formes de sacrifice. Il faut en conclure ce que d'autres indices attestent également: il n'y a pas de liens directs entre la catégorie des habi-

tants de la forêt, initialement sociale et non religieuse, et les textes de la tradition forestière.

- (b) Ceux qui auront pour lieu de résidence la forêt lointaine et hostile, les ascètes errants *saṃnyāsin* et *bhikṣu*, sont nettement différents des habitants de la forêt *vana*. Ce qui est intéressant de noter ici, c'est que les ascètes errants rejoignent une autre catégorie des personnes s'installant dans la forêt: les uns et les autres relèvent en effet d'une catégorie commune puisque l'espace que leur attribue la tradition, la zone désocialisée qu'ils rejoindront après avoir quitté la communauté villageoise, sera la même. Cette autre catégorie est constituée par les vieillards et les criminels. Il est vrai cependant qu'une distinction subsiste à l'intérieur de cette catégorie même: soit on quitte la communauté selon son propre gré pour se réfugier dans la forêt, soit on y est relégué sans le droit de retour.

Les vieillards ont un choix à faire: soit, s'ils sont suffisamment bien portants, ils restent auprès de la famille de leur fils; ils ont alors droit à une "part de vieillard" pour leur subsistance; soit ils s'en vont pour mener une vie de mendiant errant et la zone de leur errance sera alors identique à celle des ascètes errants que l'on appelle *parivrājaka* (le verbe *parivraj-* signifie "errer comme religieux mendiant"), c'est-à-dire la forêt *araṇya*. L'essentiel ici est que, même si la recherche actuelle n'a pas levé tous les problèmes, dans ce deuxième cas les vieillards se trouvent réellement relégués, exilés dans la forêt sans pouvoir jamais réintégrer leur communauté villageoise d'origine.

Cette condition est, d'après la littérature de teneur juridique, la même que devaient subir les criminels, tels que ceux qui ont commis le péché le plus condamnable, le meurtre de l'embryon humain ou le meurtre d'un brâhmane.

Mais les vieillards exilés, les ascètes errants et les criminels expiant leurs péchés ont encore d'autres traits en commun. Relégués dans la forêt *araṇya*, non seulement ils ne peuvent retourner au village de manière définitive, mais encore leurs contacts avec le monde civilisé sont réglementés (ils ne peuvent se rendre au village sans se faire obligatoirement reconnaître par des signes distinctifs, tel le crâne d'homme pour bol d'aumône);

ils prennent leur repas selon les règles communes aux uns et aux autres, qui les démarquent par rapport aux maîtres de maison actifs.

- (c) Cela dit, pour comprendre l'évolution qui a eu lieu dans le tracé des conditions liées aux séjours dans la forêt éloignée, on notera les différences entre les ascètes errants et les habitants de la forêt *vana*. On les voit surtout dans les modes de vie respectifs. Ainsi, l'ascète ne donne pas, il ne peut que recevoir; l'habitant de la forêt, lui, puisqu'il peut vivre des fruits sauvages cueillis dans la forêt, peut justement donner. L'habitant de la forêt ne peut retourner au village; l'ascète y va régulièrement pour recevoir ses aumônes. L'habitant de la forêt doit continuer à sacrifier et pour ce faire il a besoin du feu; l'ascète n'entretient pas de feu dans lequel il pourrait verser des oblations. L'ascète n'a évidemment pas de foyer ni de maison, alors que l'habitant de la forêt aura besoin d'un toit même précaire pour entretenir le feu. L'ascète erre dans la solitude; mais l'habitant de la forêt peut choisir de vivre avec d'autres personnes, il peut même à l'occasion revoir sa femme, comme dans sa vie d'autrefois. Enfin, il était possible d'intégrer l'état d'ascète quel que soit l'état actuel ou l'on se trouvait; il n'était pas en revanche permis d'entrer dans l'état d'habitant de la forêt qu'après avoir vécu en jeune élève brâhmanique et en maître de maison.

On voit donc que malgré bon nombre de points prêtant à confusion la condition de *vānaprastha* et celle d'ascète errant ne peuvent être amalgamées ; cela tient, même si le développement ultérieur démentit cette distinction (il abolira sensiblement les différences des termes désignant deux espèces de forêt), au fait qu'au début au moins l'une et l'autre forêt restaient bel et bien deux notions distinctes.

### *Religion et forêt*

La tradition védico-brâhmanique ne crée pas de catégorie d'hommes dans la forêt comme une catégorie spécifique et indépendante du reste des hommes. Elle parle plutôt des personnes qui ont bien avancé dans les études du Veda et qui se rendent dans la forêt pour y

trouver une solitude propice à une étude poussée et à la récitation des textes qui sont trop forts par les vérités qu'ils énoncent. Cette tradition fait aussi état des personnes qui finissent dans la forêt puisque tel est le conditionnement que la société leur impose. Il est cependant clair que, éloignement ou séquestration, les deux démarches ont en commun la volonté d'isolement, temporaire ou permanent, isolement qui aura pour cadre le contraire du mode de vie établi au village.

Le cas des habitants de la forêt qui s'y réfugient afin de pratiquer la méditation permet de comprendre la portée religieuse de cet isolement. Il s'accompagne d'une rupture: quand on s'en va dans la forêt, on se doit d'être conscient de la frontière qu'on franchit; cette frontière sépare le village et la forêt, entre les deux il y aura deux champs labourés au moins; on quitte le village pour la forêt sans se retourner et une fois qu'on est arrivé dans la forêt, on ne doit voir ni les toits du village ni le bétail qu'on y a laissé.

Or l'originalité de la littérature forestière est qu'elle décrit un état de vie du brâhmane qui relève plus de la théorie que de la pratique empirique. Comment un brâhmane, maître de maison devient-il "habitant de la forêt"? Il a décidé de quitter son état, même temporairement, pour s'adonner à l'étude et à la récitation des textes forestiers, il a compris que rendre prospère sa maison et la société par l'accomplissement des rites est une forme religieuse qui peut être dépassée par une forme supérieure, au-delà des rites sacrificiels. Il s'adonnera alors non à ces rites, mais il pensera à son *ātman*, ce principe individuel qui anime son Soi empirique à lui. "Quitter son état" est une façon de dire que l'individu fait un compromis: il n'abandonne pas la pratique sacrificielle, mais justement, en conformité avec la teneur de la littérature forestière, il ne fera pas de sacrifice aux dieux, il ne versera plus d'oblations dans le feu, mais il sacrifiera à son *ātman* par la récitation des textes ésotériques qui traiteront, comme le texte du *Śāṅkhāyana Āraṇyaka* cité plus haut, de l'oblation intérieure. Le sacrifice, les observances matérielles sont, selon une belle expression de Madeleine Biarreau, "intériorisés, détournés de leur application primitive". Le brâhmane apparaît alors comme un "habitant de la forêt" par le fait même de réciter les textes forestiers, même si en réalité il n'a fait que s'éloigner du village, mais il n'est pas encore le renonçant intégral, *saṃnyāsin*. Il est un habitant de la forêt tout théorique, son état est médian, il est une figure intermé-

diaire entre le maître de maison qui sacrifie effectivement et le renonçant intégral qui a définitivement quitté la société. Il est métaphore du maître de maison soucieux de sacrifier; il est, puisque son culte est d'ordre mental, approximation du renonçant.

Un texte comme *Baudhāyana Dharma Sūtra* offre une vision particulièrement nette de l'expatriation du maître de maison où l'on voit les étapes qu'il franchit. Vivant dans le village (ou dans sa maison: *grāme* ou *gṛhe*), il se retrouvera ensuite à la périphérie des lieux habités (*grāmānte* ou *grāmasīmānte*) et suivra certaines pratiques ascétiques voisines de celles que l'on suit dans la forêt (*vane*). Devenu habitant de la forêt *vānaprastha*, il se nourrira des produits de la forêt (*vanya*) aussi bien que des produits de la zone sauvage (*āraṇya* ou *āraṇyaka*), mais il n'aura pas droit aux produits des terres cultivées et encore moins aux produits accessibles aux villageois. Il convient de rappeler une fois de plus que l'ascète *saṃnyāsin* ou *parivrājaka*, lui qui s'en est allé dans la forêt *araṇya*, aura en revanche le privilège de fréquenter le village afin d'y recueillir les aumônes.

C'est que les quatre états de la vie de l'individu adulte brâhmanique, depuis qu'il est maître de maison (mais non avant, car l'enfance est en dehors de cette suite d'états) et jusqu'à ce qu'il soit renonçant, se présentent comme autant de jalons de sa progression dans le temps; il est toutefois important que ces états ne sont pas directement liés aux classes d'âges: ce n'est pas l'âge qui intervient dans la classification des individus mais le statut social de ces individus. À ce jalonnement spatial correspond, se succédant par cercles concentriques – les habitations de l'Inde de cette époque ayant une forme circulaire – le déplacement également progressif de l'individu dans l'espace. Tout naturellement, les étapes de ce déplacement portent les noms de *grāma* “village”, *grāmānta* ou *grāma-sīmānta* “frontière du village”, *phālakṛṣṭa* “terre labourée”, *vana* “forêt proche”, enfin *araṇya* “forêt lointaine”.

Or les deux pôles extrêmes de ce parcours de l'individu sont obligatoirement séparés par la forêt *vana*, de même que les deux pôles extrêmes du devenir du brâhmane s'opposent, on l'a vu, graduellement par l'intermédiaire de cette même forêt: en effet, le maître de maison passera par l'état d'habitant de la forêt *vana* avant d'accéder à l'état de renonçant. L'état dit *vānaprasthya* est donc, comme sa contrepartie topographique, à mi-chemin entre les pôles extrêmes; il se

située, somme toute, entre la vie active du maître de maison et la vie contemplative du renonçant, entre le mode de vie brâhmanique avec ses rites et sacrifices – vie religieuse dans-le-monde – et le mode de vie du renonçant qui a embrassé l'étape de la délivrance hors société. On trouve donc deux séries correspondantes:

- (1) maître de maison – habitant de la forêt – renonçant
- (2) village – forêt proche – forêt lointaine

La religion védico-brâhmanique avait visiblement besoin de ces deux variantes de l'organisation graduelle et d'un terme médian qui garantissait une certaine souplesse aux ensembles qui risquaient autrement de rester par trop rigides et peu praticables. Plus près de la question principale posée dans le titre de cet article, on voit d'où vient la nécessité de fragmenter le concept de la forêt en général: celui-ci ne pouvait rester entier, son dédoublement s'est fait sans doute en raison de la fragmentation en étapes du devenir de l'individu, devenir que la tradition a voulu progressif, organisé sur le rythme des contrastes.

#### Bibliographie sélective

Biardeau, M. *L'Hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*, Paris, Flammarion, 1981

Gonda, J. *Vedic Literature*, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1975

Malamoud, Ch. "Village et forêt dans l'idéologie de l'Inde brâhmanique", *Archives européennes de sociologie*, XVII, 1976, pp. 3-20

Malamoud, Ch. *Le Svādhyāya. Recitation personnelle du Veda*, Paris, Institut de Civilisation Indienne, 1977

Oldenberg, H. "Zur Religion und Mythologie des Veda. 9. Āraṇyaka" in H. Oldenberg, *Kleine Schriften*, I, Wiesbaden, Steiner, 1967, pp. 419-438

Renou, L. *La civilisation de l'Inde ancienne*, Paris, Flammarion, 1981

Renou, L. *Les littératures de l'Inde*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966

Sprockhoff, J.F. "Āraṇyaka und Vānaprastha in der vedischen Literatur", WZKSA, XXV, 1981, pp. 19-90; XXVIII, 1984, pp.5-43

Varenne, J. *La Mahā Nārāyaṇa Upaniṣad, I: Texte, traduction, notes*, Paris, Institut de Civilisation Indienne, 1960

