

VIII. Cultes indiens et indigènes au Champa

In: Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient. Tome 33, 1933. pp. 367-410.

Citer ce document / Cite this document :

Mus Paul. VIII. Cultes indiens et indigènes au Champa. In: Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient. Tome 33, 1933. pp. 367-410.

doi : 10.3406/befeo.1933.4628

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/befeo_0336-1519_1933_num_33_1_4628

CULTES INDIENS ET INDIGÈNES AU CHAMPA

(Conférence faite au Musée Louis Finot) (1).

Après les travaux des indianistes BERGAIGNE et BARTH, avec ceux de MM. FINOT et CÆDÈS, leurs continuateurs, et sans omettre l'importante contribution sinologique de M. PELLIOU, l'histoire ancienne de l'Indochine méridionale et orientale se trouve maintenant fixée dans ses traits essentiels : les premiers siècles de l'ère chrétienne ont été marqués par une puissante expansion religieuse de l'Inde vers l'Extrême-Orient et c'est de là que les royaumes indianisés du Fou-nan, du Cambodge et du Champa, d'autres encore dans la péninsule transgangétique ou en Indonésie, ont tiré la forme de leur civilisation.

Il nous est aujourd'hui difficile de concevoir combien peu l'on savait du Cambodge et du Champa au moment où leurs premiers explorateurs scientifiques commencèrent à en faire connaître les monuments à l'Europe, c'est-à-dire dans la seconde moitié du siècle dernier. Pendant longtemps, une opinion accréditée à la colonie a attribué aux Cambodgiens la construction des tours chames, et je ne suis pas bien sûr que la légende « Tour khmère en Annam » ne reparaisse pas encore de temps en temps au bas d'une image. Cependant, dès 1888, le grand orientaliste Abel BERGAIGNE avait publié dans le *Journal Asiatique* un aperçu de l'histoire du Champa, fondé sur l'épigraphie et où figurait un chapitre sur la religion. Il avait identifié les principaux dieux hindous : Çiva, Viçnu, Brahmā. Le Champa, à cette date, était donc mieux connu à Paris qu'ici. C'est que les principales inscriptions qui nous renseignent sur son passé sont rédigées dans la langue sacrée de l'Inde, le sanskrit. En 1884-87, lors des recherches d'AYMONIER dans les anciennes provinces chames du Sud-Annam, le sanskrit n'était étudié qu'à Paris. AYMONIER dut donc envoyer à BERGAIGNE la copie des inscriptions en cette langue, les plus importantes et les plus anciennes, se limitant, quant à lui, aux textes de langue chame. On sait quel parti BERGAIGNE a tiré des envois d'AYMONIER. Les documents sanskrits, confirmés depuis par les sources chinoises, permettent de reporter jusqu'aux dernières années du II^e siècle de notre ère les débuts d'un royaume hindouisé au Champa (ca. 192 A. D.). Vers ce moment, n'oublions pas que notre pays était province romaine et Commode ou Septime Sévère empereur à Rome : une langue apparentée au grec et au latin se parlait alors et bientôt s'écrivait sur la côte de Nha-traung, nommée jadis en sanskrit le pays de Kauthāra. Voilà

(1) Quelques passages, supprimés à la lecture, ont été rétablis ici.

les plus anciennes lettres de noblesse de l'indianisme indochinois. Encore convient-il d'observer qu'à cette date des relations commerciales, des voyages individuels et peut-être des déplacements plus massifs avaient dû déjà relier l'Inde à la côte d'Annam.

Une étude plus serrée de l'archéologie chame fut un des premiers articles du programme que l'on arrêta lorsque Paul DOUMER eut appelé M. FINOT à la tête de l'École Française d'Extrême-Orient, qu'il créait. Le 16 octobre 1899 M. FINOT, accompagné de M. de LAJONQUIÈRE, quittait Saigon pour gagner Hanoi par voie de terre. Avec les moyens rudimentaires dont on disposait en ce temps-là, il lui fallut trois mois pour parcourir la côte dans toute sa longueur, inventoriant au passage les monuments et étudiant les statues. Le résultat de cette enquête était décisif. En arrivant à Hanoi, le 18 janvier 1900, M. FINOT savait que le panthéon indien se trouvait tout entier attesté au Champa. Ses observations lui ont fourni la matière d'un mémoire sur *La religion des Chams d'après les monuments*, qui est le premier article paru dans notre *Bulletin* (1901). Par le fait, on pourrait maintenant écrire une histoire des religions de l'Inde en n'utilisant que des pièces chames pour l'illustrer : tous les dieux, même les divinités secondaires, y seraient représentés, ou peu s'en faut.

Nous allons suivre l'exemple de M. FINOT, et nous commencerons notre étude des religions chames par une courte revue des images. Elles restent, avec les inscriptions, notre meilleure source d'information (1).

(Projections)

I. Viṣṇu du Musée Louis Finot. Debout devant un chevet évidé en fer à cheval. Bonnet cylindrique, 4 bras. Attributs : conque, disque, massue. La main droite inférieure tient un objet arrondi peu distinct, mais analogue à l'attribut que M. CÆDÈS propose, dans ses *Bronzes khmèrs*, de considérer comme un fruit ou un joyau, symbolisant les dons que le dieu fait à ses fidèles.

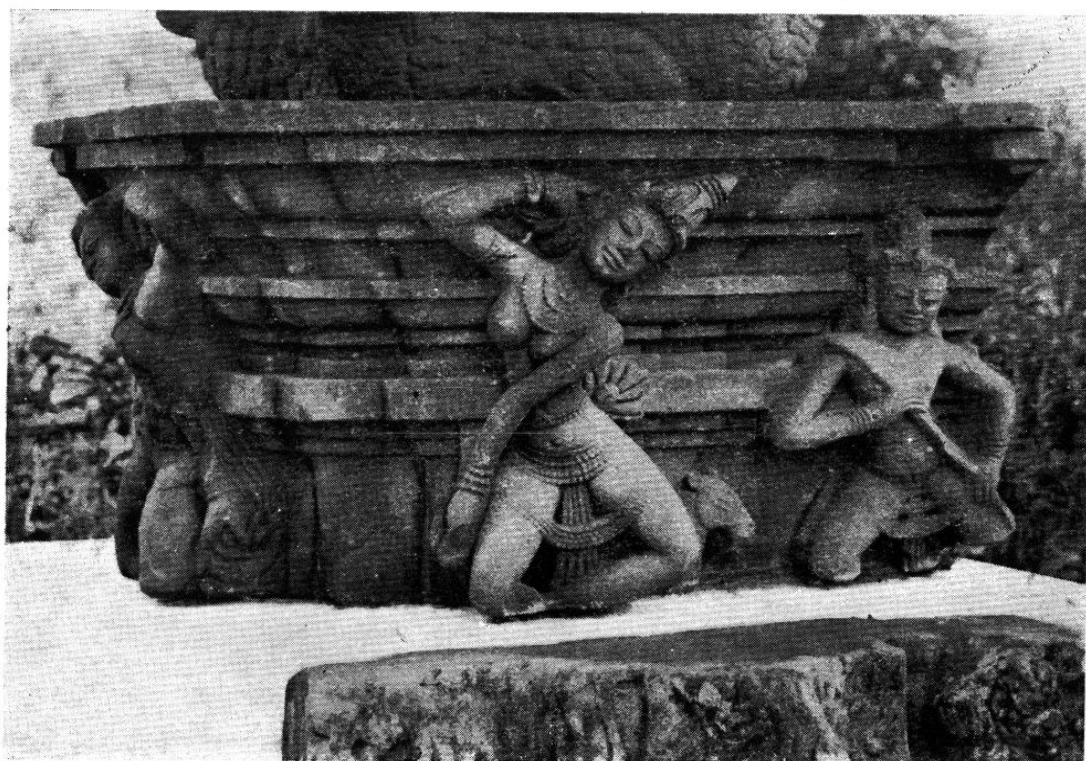
II. Gaṇeça debout du Musée de Tourane. 4 bras (dont deux brisés). La main gauche inférieure tient une écuelle où plonge le bout de la trompe. Chapelet à la main droite supérieure. Serpent en manière de cordon brahmanique, 3^e œil au milieu du front. Une seule défense, la droite.

III-IV. Skanda du Musée de Tourane. Debout sur un paon, dont la queue déployée encadre le chevet. Deux bras. Foudres dans la main droite (pl. XVII, c).

V. Prajñāparamitā ou Tara du Musée de Tourane.

Cette série d'images illustre les trois religions indiennes qu'a connues le Champa. La première divinité que je vous ai présentée, c'est Viṣṇu en personne ; Gaṇeça et Skanda sont deux fils de Çiva, et la déesse que vous avez encore sous les yeux est bouddhique. Vishnouisme et Bouddhisme n'ont pas laissé de jouer un certain rôle au Champa. Le Bouddhisme notamment

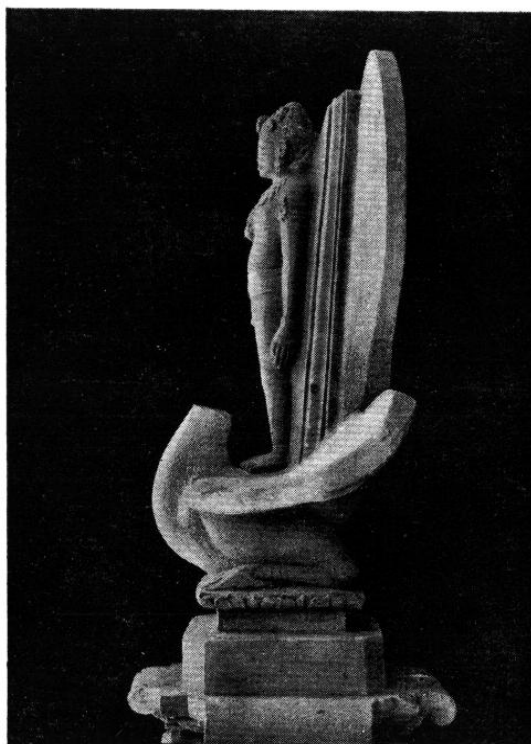
(1) Nous ne reproduirons ici que quelques-unes des pièces chames les plus caractéristiques ; photographiquement, celles où le style a de l'importance ; les autres seulement au trait.



A



B



C

A, PIÉDESTAL AUX DANSEUSES DE TRÀ-KIËU (cf. p. 369). — B, ÇIVA ACCROUPI (cf. p. 399). — C, SKANDA (cf. p. 368).

a à son actif la première inscription chame (Võ-canh) et le grand temple de Đông-dương. Mais nous nous attacherons surtout au Çivaïsme, qui fut la véritable religion d'Etat. Une petite statistique vous le fera reconnaître. Sur les 128 inscriptions les plus importantes retrouvées au Champa, 21 ne s'adressent à aucune divinité sectaire, 92 invoquent Çiva ou des divinités çivaïtes, 3 se réclament de Viṣṇu, 5 de Brahmā et 7 du Buddha. Nous verrons progressivement apparaître, à mesure que nous irons de l'avant, les raisons de cette préférence accordée au Çivaïsme.

Les quatre divinités que nous avons examinées ont des attributs assez nombreux, et leurs définitions iconographiques ne sont pas dénuées de complication. Constatez cependant la correspondance des règles indiennes et de l'exécution chame. Gaṇeça, dans l'Inde, n'a qu'une défense, et il tient à la main une écuelle emplie d'un mets sucré dont ce dieu à tête d'éléphant est particulièrement friand, tout chargé qu'il soit de représenter la Sagesse incarnée. Ces petits détails sont fidèlement reproduits par la statue du Musée de Tourane. Nous sommes devant des dieux indiens authentiques, et il n'est pas un Hindou, passant dans nos Musées, qui ne vous les nommerait aussitôt.

VI. Tête de Çiva (Mī-son). Œil frontal. Cheveux finement nattés et relevés en un haut chignon pyramidal, avec croissant de lune à la partie supérieure (pl. XVIII, a).

Voilà encore un dieu indien : l'œil au milieu du front, le chignon et le croissant constituent un signalement suffisant de Çiva. Mais le visage est celui d'un Cham. Il vous montre le type accompli de cette race, et quelques-uns d'entre vous, qui ont pu voir le lettré cham avec lequel j'ai travaillé ici pendant deux ans, seront sans doute frappés de la ressemblance. Dieux indiens, dirons-nous donc, mais naturalisés. Pour vous montrer la façon dont chaque peuple, à travers l'aire si étendue de la culture indienne, a su projeter dans les formes divines sa nature propre, ses perceptions et ses expressions personnelles, voici une série de divinités féminines qui nous mèneront de l'Inde centrale au Champa, en passant par l'Inde du Sud.

VII-VIII-IX. Yakṣiṇī de Sāñcī et de Mathura.

X. Lakṣmī, bronze du Sud de l'Inde.

XI. Piédestal aux danseuses (Trā-kiêu) (pl. XVII, a).

XII. Détail du même.

XIII. Buste de princesse divinisée (?) de Hoa-quê (pl. XVIII, b).

Ces images vivent, et elles tirent leur vie non pas du canon iconographique, non pas même de la légende indienne, mais bien de ce que voyaient et de ce qu'étaient les peuples qui les ont sculptées. Entre les robustes gaillards, gracieuses cependant, de l'Inde centrale, la déesse nerveuse des Tamouls et la finesse de la danseuse chame, il y a la différence de trois races : dans ces interprétations divergentes d'un même panthéon, chacune s'est donc mise elle-même. Ce point nous touche directement : on voit déjà et que les Chams ont reçu la culture indienne jusque dans ses finesses de détail, et qu'ils

ne se sont cependant pas contentés de la copier. Ils l'ont vécue. C'est ce que vont confirmer quelques figures que j'emprunterai cette fois-ci à l'art animalier.

XIV. Singe (Musée de Tourane).

Ce petit singe est rendu avec beaucoup de naturel et d'esprit. La fréquente apparition de cet animal dans un art indianisant a une valeur précise : elle oblige à évoquer le célèbre poème de Vālmīki, le *Rāmāyaṇa* ; voici l'histoire en deux mots : le roi des démons de Ceylan, Rāvaṇa, enlève Sītā, femme du prince Rāma, lequel n'est autre que Viṣṇu incarné tout exprès pour débarrasser la terre de Rāvaṇa. Rāma fait alliance avec le peuple des singes et c'est avec leur concours qu'il s'empare de Ceylan, tue Rāvaṇa et délivre Sītā. L'image suivante est sans doute un épisode de cette Iliade asiatique.

XV. Singe et archer (Musée de Tourane).

Mon collègue, M. CLAEYS, a retrouvé à Trà-kiêu une inscription sanskrite du VII^e siècle, que j'ai traduite et qui célèbre Vālmīki ; elle lui attribue l'invention du vers épique. Le poème sanskrit était donc familier aux Chams. Mais la manière réaliste dont ils en ont figuré les personnages nous atteste qu'ils n'en imaginaient pas seulement les péripéties sous une forme abstraite et littéraire.

Voyez au contraire ce « lion » cham.

XVI. Lion cabré de Trà-kiêu.

Tout y est faux : on dirait d'un acteur affublé d'un masque grotesque. C'est que l'artiste n'avait pas de lion à copier au naturel. Sur l'image suivante, opposez à cet égard le lion d'angle et l'éléphant si vivant du milieu du panneau.

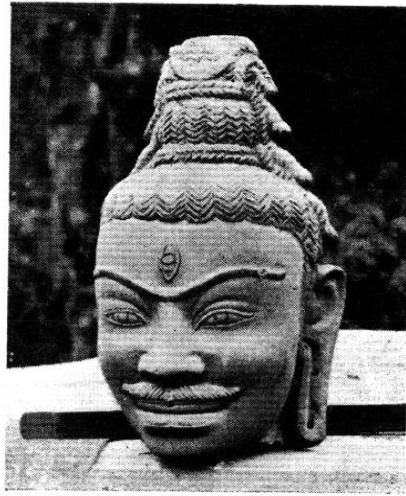
XVII. Piédestal aux éléphants de Hà-trung (Musée de Tourane).

Concluons de ce rapide inventaire que les Chams, tout en acceptant les règles indiennes, se sont ingénies, chaque fois qu'ils l'ont pu, à emplir et à vivifier ces schémas en recourant à leurs vues et à leur expérience personnelles. Idée à retenir, et qui pourra nous aider, par comparaison, lorsque nous aborderons l'étude des faits proprement religieux.



L'abondance et la variété de l'iconographie qui vient de passer devant vous dénote assurément une forte implantation des croyances venues de l'Inde. En fait, pendant plus de douze cents ans, la religion officielle des Chams fut indianisante, sinon indienne.

Vous me demanderez sans doute ce qu'il en subsiste de nos jours. Les premières enquêtes n'en ont laissé reconnaître que peu de chose. La meilleure étude d'ensemble sur les croyances actuelles reste celle qu'a donnée



A



B

A, TÊTE DE ÇIVA (cf. p. 369) . — B, BUSTE DE PRINCESSE DIVINISÉE (cf. p. 369).

AYMONIER dans la *Revue de l'histoire des Religions* de 1891, sous le titre : *Les Tchames et leurs religions*. L'œuvre d'AYMONIER a été poursuivie et complétée sur certains points par M. CABATON et le regretté P. DURAND. Les rares images que les Chams adorent encore dans des temples à demi ruinés ne sont plus, pour eux, que d'anciens rois ou principicules divinisés : à Phanrang le Çiva du liṅga qu'abrite la tour rouge est devenu le roi légendaire Pō Klauñ Garai. Aussi le tableau des études chames publié en 1921 dans le *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient* admettait-il sans réserves que le culte moderne « n'a plus en commun avec l'ancienne religion hindoue que des expressions et des formules altérées et incomprises ». La suite du présent exposé fera, je crois, ressortir les insuffisances de ce jugement.

Le point est d'importance, car il doit entraîner l'opinion qu'il sera permis de se former concernant la profondeur et l'extension de l'empreinte indienne. Si les Chams se sont détournés complètement et facilement de cultes restés tant de siècles leur religion d'Etat, on pourra penser qu'ils n'ont jamais vu en eux qu'un formalisme officiel. N'aurait-ce pas été une pratique aristocratique et savante et s'était-elle propagée en dehors du monde de la cour ? Si l'on en retrouve au contraire la trace certaine dans les traditions actuelles, dégradées et réduites, par la force des choses, à l'état de simples souvenirs populaires, on aura là un indice assez sûr non seulement de la profondeur, mais de l'extension de l'influence historiquement exercée sur les Chams par la pensée de l'Inde.

Cependant une question se pose : comment convient-il de nous représenter cette influence elle-même, avant de prétendre en mesurer l'action en Indochine ? Quelle était cette Inde dont les civilisations khmère et chame peuvent passer pour un reflet ? Ce que l'emploi épigraphique du sanskrit sur la côte chame évoque avant tout à notre esprit, c'est naturellement l'antiquité classique, ou du moins, par derrière l'expansion en Indochine de la culture indienne, ce sont les affinités indo-européennes de cette culture. De cela — et bien qu'il faille peut-être y regarder de plus près qu'on n'a coutume de le faire — il est probable qu'on ne retrouvera plus grand'chose dans le Champa actuel, s'il est encore permis d'employer ce mot pour désigner un groupe de quelques dizaines de mille âmes.

Mais cette dominante de notre intérêt dans la question n'est-elle pas une fausse note ? Ne méconnaissons pas tout ce dont l'Inde déborde le brâhmanisme, tout ce qu'elle est en sus, en dehors et au-dessous du sanskrit. Nulle part plus que dans l'étude de ses prolongements extrême-orientaux, ce contre-sens sur la signification et l'origine réelle de sa culture n'est à éviter. A travailler loin de l'objet de ses études on risque de prendre quelquefois une bibliothèque pour l'équivalent d'un pays. Disons-nous bien que l'Inde n'est pas limitée à ce que je nommerai sa civilisation sanskrite ou l'expression sanskrite de sa civilisation. Le prestige de la langue littéraire ne doit pas nous cacher que dans la synthèse indienne l'élément indo-européen est un facteur

joint à plusieurs autres. Les derniers résultats de la linguistique, de l'ethnographie et de l'archéologie — pour ne rien dire encore de l'histoire des religions, dont nous allons tenter de préciser le témoignage — s'accordent chaque jour à augmenter la part des composantes autochtones.

Nous commencerons donc par examiner succinctement l'état pré-aryen de l'Inde, puis l'apport aryen, et enfin leur réaction réciproque. Nous appellerons hindouisme la combinaison des prédispositions locales et de la composante indo-européenne, fournie par l'entrée des tribus védiques dans le pays.



L'Inde pré-aryenne et l'Asie des Moussons. A l'époque où ces tribus védiques ont abordé l'Asie méridionale par le Nord-Ouest de l'Inde, qu'ont-elles trouvé devant elles ? L'énoncé de ce problème nous reporte vers le milieu du second millénaire précédant l'ère chrétienne — l'approximation nous suffit et les discussions auxquelles a prêté cette manière de dater n'ont ici que peu d'intérêt. Vers ce temps-là, est-il possible de donner une réponse qui ne soit pas entièrement arbitraire à la question que nous venons de formuler ? Et d'abord, est-ce bien à une Asie que les Indo-européens se sont heurtés ? Certes, il n'est pas douteux qu'elle n'ait été faite au contraire d'une bigarrure de peuples, desquels nous savons peu de chose et qu'il nous faut sans doute renoncer à connaître jamais avec une précision suffisante. Sauf l'exception de la civilisation énigmatique de l'Indus, ils n'ont pas écrit, et dans des pays où le climat détruit tout ce qui n'est pas matière quasi impérissable, l'emploi de matériaux légers ne fournit presque rien à l'archéologie. Pourtant l'avancement des études indiennes et chinoises permet d'apercevoir dès maintenant les premières bases d'une enquête critique. En liaison avec l'ethnographie, elle pourra partir du témoignage partial et relativement tardif des textes, pour remonter vers des états ethniques, en tout cas vers des états sociaux et religieux nettement antérieurs aux compilations littéraires. On verra ainsi se redresser peu à peu bien des antécédents, pioyés et recouverts par les apports brâhmaniques ou confucéens. M. SYLVAIN LÉVI et M. PRZYLUKI nous ont déjà ouvert la connaissance du pré-aryen dans l'Inde, et M. GRANET atteint une autre Chine sous celle que l'on s'était accoutumé à projeter dans le passé, à la façon des lettrés.

L'ensemble de ces travaux et de ceux que l'on peut amorcer à leur suite paraît dénoter, à date ancienne, l'existence d'une certaine unité de culture dans un domaine fort étendu où se rangeraient l'Inde, l'Indochine, l'Indonésie, une frange océanienne et sans doute la Chine méridionale. Unité toute relative d'ailleurs et derrière laquelle on ne serait nullement autorisé à se représenter une uniformité ethnique : sous cette réserve, elle ne me semble pas dénuée de consistance, tout au moins dans l'ordre des faits religieux, auxquels nous nous en tiendrons ce soir.

La grande dispersion sur le planisphère des régions que je viens d'énumérer n'est pas un obstacle aussi absolu que vous pourrez être portés à le croire au premier abord. L'ethnographie a trop longtemps procédé par des groupements uniquement continentaux. Ce qui fait un groupe, ce sont les conditions et les facilités d'échange, quelles qu'en soient les réalisations géographiques. Il est des terres qui séparent, et qui n'unissent que sur nos cartes deux habitats situés à leurs extrémités. Par contre, pour prendre un exemple illustre, certaines mers unissent, et ce ne sont pas de vains mots que ceux de *civilisation méditerranéenne*. Cent, deux cents, mille kilomètres de mers, surtout de celles où règnent des vents dominants, sont une distance bien moindre que cent, deux cents ou mille kilomètres de terre, coupés de montagnes, de forêts et de tribus hostiles, comme c'était le cas dans la péninsule indochinoise ou le Dekkan anciens. Partout où des conditions de navigabilité établissent l'unité des échanges, il n'est point paradoxal d'attendre une unité de culture, et évoquer une religion de l'aire des Moussons sera plus raisonnable que de parler de religion indienne, ou chinoise, antérieurement aux civilisations qui devaient donner un sens à ces mots. Si l'étude des rituels saisonniers, à laquelle resteront attachés les noms de M. PRZYLUŚKI et de M. GRANET tient ce qu'elle promet, c'est même proprement d'une religion des Moussons qu'il nous faudra parler un jour.

Pour décrire d'une manière très générale les croyances les plus anciennes ayant prévalu et souvent perceptibles encore dans l'immense domaine que je viens d'indiquer, je crois cependant que le mieux sera, pour l'instant, de ne faire appel qu'au terme d'*animisme*. On a abusé du mot : je l'emploierai sans me lier aux systèmes trop absolus qui se sont bâtis sur lui. Ce que je veux dire, c'est que les anciens occupants de l'Inde, de l'Indochine et de la Chine méridionale croyaient à des Esprits, présents en toutes choses et en tous lieux — âmes humaines désincarnées, esprits des eaux et des bois, etc. — et qu'ils prêtaient aussi à certains hommes le pouvoir magique de les évoquer ou de les détourner. Étendons à ce vaste domaine ce qu'un remarquable observateur écrivait naguère des croyances annamites. Selon le P. CADIÈRE, « La vraie religion des Annamites est le culte des esprits. Cette religion n'a pas d'histoire, car elle date des origines mêmes de la race. . . Les esprits sont partout. Ils volent, rapides, dans les airs et arrivent avec le vent. Ils s'avancent par les chemins ou descendent le cours des fleuves. Ils se cachent au fond des eaux, dans les gouffres dangereux aussi bien que dans les mares les plus tranquilles. Ils affectionnent les cols de la chaîne annamitique et l'ombre meurtrière de la forêt. Les pics élevés, les rochers qui barrent les fleuves, une simple pierre peuvent les abriter. Les arbres touffus leur donnent asile et certains animaux possèdent ou peuvent acquérir leurs vertus. » Que l'aisance de la description ne nous trompe pas : il y a un mémoire du P. CADIÈRE derrière chacune des catégories d'esprits qu'il semble énumérer ici à l'aventure, et la limpidité de ce passage n'est que celle de la chose sue.

Ce sont là chez le peuple des données immédiates. Qu'est ce tableau, sinon un simple paysage, de ses montagnes à ses mares ? La croyance aux esprits recouvre le tout, étant, si l'on admet l'image, la couleur même du monde.

Mais l'omniprésence des esprits est la moitié seulement de la religion que nous étudions : l'autre est la conviction que des opérations appropriées permettent de les évoquer, de les propitier ou de les écarter. Les deux vont de pair, et je crois que c'est l'activité des sorciers, leur technique évocatoire, plus que toute autre cause, qui a peuplé d'esprits divers l'étendue où se meut la vie du groupe humain : les esprits ne sont en effet nullement envisagés pour eux-mêmes, mais toujours dans leur relation avec l'homme, donnant un corps, en quelque sorte, à l'une de ses attentes si ce n'est à l'un de ses dangers. Partout c'est en fonction de l'homme qu'ils sont posés.

Tel est aussi le cas du plus important d'entre tous ces esprits ou génies, le patron du sol, qui mérite qu'on lui fasse une place à part. Son culte et sa relation exacte avec la collectivité qui lui rend ce culte caractériseraient mieux peut-être que toute autre considération la forme de religion que je crois avoir été commune à un certain moment aux diverses parties de l'Asie des Moussons. En voici l'expression chinoise, consignée dans le *Livre des Rites* : « Le dieu du sol est la divinisation des énergies du sol. » Cette définition concise a été utilisée par le grand sinologue Ed. CHAVANNES dans son mémoire sur *Le dieu du sol en Chine*. Elle se trouve être d'application beaucoup plus étendue et fait ressortir l'une des principales croyances attestées dans l'ensemble culturel que nous étudions : partout c'est la fécondité latente de la terre, productrice de fruits, de moissons et aussi de bétail, qui forme la substance réelle du dieu du sol, autour de qui se réunissent les cultes dont j'aurai à vous entretenir, et dont nous allons voir qu'ils ne se ramènent pas purement et simplement à l'animisme.

« Divinisation des énergies du sol ». Il s'agit d'une entité douée à certains égards d'un caractère d'impersonnalité profonde. Non pas tout à fait un génie : ce n'est pas un être surhumain, mais qui serait abstrait de l'homme, invisible, mais fait à son image, si on le voyait. Son fondement est plutôt dans les événements que dans la personne humaine. Plus tard, la pensée se chargera d'anthropomorphisme, il y aura un dieu du lieu ; mais au niveau où nous tentons de nous replacer, c'est le lieu lui-même qui est dieu. Un dieu impersonnel, défini avant tout par une localisation : nous retrouverons trace de ces conceptions jusque dans la structure des religions les plus savantes. Le lieu saint, la communication qu'en a le groupe humain qu'il concerne, l'intermédiaire dans lequel se spécifie, au profit des fidèles et en relation avec eux, le divin épars en lui, tels sont les modèles sur lesquels les doctrines sectaires régleront leurs représentations du dieu suprême, de ses approches, et des visages qu'il prendra à son tour au profit des fidèles et en relation avec eux.

Au delà des grandes religions de l'Asie, nous allons donc essayer de restituer un état des croyances collectives où le véritable dieu du sol était un lieu : cette notion se précisera peu à peu, et nous en saisirons mieux la portée et

l'origine lorsque nous examinerons ses rapports avec le culte des ancêtres. Avant d'en aborder le détail, je voudrais toutefois écarter une interprétation inexacte. Ce n'est pas à une mentalité primitive que se rattache cette modalité religieuse. Le dieu collectif et en soi impersonnel qui me semble, à un certain moment de leur histoire, présumé par les cultes chthoniens, loin de prétendre le placer à l'origine absolue des religions, je verrais plutôt en lui une étape entre l'animisme primitif que j'évoquais tout à l'heure et les religions savantes. Son apparence amorphe ne tiendrait pas à une confusion de l'esprit au début de ses réflexions, mais à une abstraction marquant l'aboutissement d'une élaboration déjà longue. Il est lié, nous le constaterons bientôt, à l'organisation foncière et sans doute à quelque chose comme un droit territorial ; peut-être enfin, tout impersonnel qu'il soit, n'est-il jamais conçu qu'en fonction des spécifications qui le matérialisent, voire de celles qui le matérialisent sous une forme personnelle. La suite de cet exposé réduira le paradoxe.

Il est clair que pour des cultes de ce genre, une fois qu'ils sont établis, le premier problème est d'atteindre le dieu sans forme et de lui faire connaître les besoins et les désirs de la collectivité groupée autour de lui. D'une part un dieu, en soi insaisissable, de l'autre un groupe humain, par rapport auquel il se pose en dieu : c'est sous cet aspect limité et non sous celui d'un dogme universel que le fait religieux se présente, à date relativement ancienne, dans le domaine que nous considérons. Toute la religion, toute la magie sacrificielle ne visent qu'à établir une communication valable entre ces deux termes radicalement hétérogènes, bien que superposables. Dirai-je qu'on éprouve, de la manière la plus simple et la plus concrète, la nécessité de donner à une entité locale incorporelle et insaisissable (réservons, je le répète, le problème de son origine) des yeux qui puissent voir les fidèles, des oreilles qui puissent écouter leurs prières ?

Un moyen brutal, mais réputé sûr, d'y parvenir était le recours au sacrifice humain. Cet acte de violence a prêté à bien des extravagances d'interprétation chez les anciens comme chez les modernes : c'est que sa valeur n'est pas la même partout et qu'il faut se garder, à son sujet, des conclusions trop générales. Dans les cultes que nous analysons, son sens est net. La victime n'est pas servie au dieu, qui n'est point cannibale. Elle fournit seulement au divin le support d'une personne pour la durée de la cérémonie. En elle, l'insaisissable prend corps et devient exorable. Des seigneurs chinois s'approprient à prononcer le serment d'alliance devant le tertre d'un dieu du sol, gardien de la foi jurée. Une victime est sacrifiée : c'est un homme, ou, par substitution, c'est un animal. Le texte du serment est lu à haute voix et les participants donnent leur parole. Or ce rite s'accomplit devant un plat en métal précieux sur lequel on a déposé l'oreille tranchée de la victime. Il est manifeste qu'à ce moment cette oreille est devenue celle du dieu. C'est à l'oreille de celui-ci que le serment est prononcé. La victime a apporté au divin amorphe une personnalité. Elle lui a prêté une oreille. Tuée et enfouie dans le sol, elle s'est en quelque sorte et pour un temps, identifiée à lui.

En dehors de tels instants d'incorporation magique, le dieu reste-t-il immatériel ? Il semble bien que non, et qu'il ait admis à date ancienne des supports permanents, matériels, mais non anthropomorphiques. Divinisation des énergies du sol, on a cru le saisir dans l'arbre, expression éminente de ces énergies, ou dans une pierre sacrée placée sous l'arbre, et où le divin se concentrait. Je crois que le choix de la pierre comme représentant du dieu a dû être dicté en partie par les besoins de la technique magique : la pierre présente une surface limitée qu'il est aisé d'arroser ou d'oindre, ce qui, par sympathie, assurera pluie et fécondité à toute la surface du territoire que la pierre est censée figurer en abrégé.

On trouve d'ailleurs attestée, auprès du culte de l'arbre et de la pierre, la croyance aux « pierres grossissantes ». Ces pierres ne sont pas inertes. Elles grandissent : c'est ce qui les désigne comme pierres-génies. Ce miracle reproduit celui de la croissance végétale, mais sous une forme surnaturelle. Il est pris comme l'expression tangible des énergies du sol, auxquelles on l'attribue. Selon de bons observateurs, cette croyance pourrait reposer sur un fait. Les pierres « grossissantes » sont parfois des pierres sous lesquelles passe une de ces fortes racines à fleur de terre que tant d'arbres, en ces pays, développent autour d'eux : liées au culte des arbres, les pierres sacrées sont en effet le plus souvent dans leur voisinage. En grossissant avec les années, la racine fait émerger la pierre. Peut-être ceci a-t-il contribué à suggérer l'idée qu'une pierre résume en elle la puissance active du terroir.

En tout cas, la concentration de cette puissance dans un galet ou dans un bloc sacré assigne à la divinité du lieu la forme la plus fruste, en apparence, sous laquelle on puisse l'imaginer.

Concevez bien que ce n'est pas là le logement, le siège du dieu, mais le dieu lui-même, consubstantiellement. Non pas la pierre du génie, mais la pierre-génie. Dans ce schéma religieux, il faut distinguer trois termes : la position divine, la position humaine et la position rituelle, intermédiaire entre les précédentes. La pierre correspond à la pure divinisation des énergies du sol. En face d'elle se tient un groupe humain. Entre les deux, il s'agit d'interposer un chafnon touchant d'une part à l'homme et de l'autre au dieu. Ce sera la personification temporaire de la divinité. Tantôt une victime que l'on a sacrifiée fixera en elle, pour la durée du rite, l'entité abstraite, et lui prêtera ses yeux et ses oreilles. Tantôt, et plus commodément, le groupe délèguera un prêtre, et par excellence son chef, pour recevoir en lui le dieu et le représenter.

En résumé, la divinité, en son être absolu, demeure insaisissable, et sa manifestation sensible devant un groupe est relative à celui-ci, qui a dû l'obtenir rituellement. Elle ne concerne que lui. Elle constitue, dirai-je, sa prise et son droit sur la divinité protéique. Nous relèverons plus tard, dans des religions plus avancées, les survivances de ce *relativisme* magique.

Ces formes de la croyance se sont parfois laissées ultérieurement ramener au schéma animiste. On a pu dire et croire que « l'âme » du génie, logée

dans la pierre, passait dans l'officiant. Le dieu est alors caché dans la pierre, sous une forme invisible sans doute, mais anthropomorphique : son corps invisible sort et vient doubler celui de l'officiant. Mais au niveau religieux que nous envisageons, la pensée me semble moins précise, ou plutôt elle est autre. L'identification de la pierre-génie et de l'officiant, comme ailleurs celle du génie du sol et de la victime, n'est pas un transfert, mais une bi-présence. La pierre ne cesse pas d'être le dieu, mais celui-ci, simultanément et pour un temps, est aussi l'officiant. Il n'y a pas contradiction, car c'est son être informe et permanent que conserve le dieu-pierre dans la pierre, tandis que c'est une personnalité d'un autre ordre, projetée sur un autre plan, corporelle et temporaire, que lui offre le délégué du groupe. Celui-ci « fait position » entre le divin et l'humain qui normalement ne communiquent pas et qui, par le rite, deviennent présents ensemble en lui.

Reportons-nous maintenant aux grandes religions, bouddhisme, brâhmanisme, culte d'Etat en Chine : la poursuite d'un contact, et d'un intermédiaire le ménageant, entre un divin insaisissable en soi et une personne ou une collectivité limitée, qui par ses limites définit ce que sera le dieu pour elle, voilà ce que je crois être la base des spéculations religieuses. On en peut trouver des justifications abstraites. Satisfaisantes en théorie, le sont-elles historiquement, et suffisent-elles ? Si vous voulez bien vous rappeler que les localisations sacrées et les pèlerinages, en un mot les éléments d'une cartographie sacrée, sont demeurés pour l'Inde et la Chine des plus belles époques la vivante substance de la religion, le mont ou la ville sainte restant plus saints que les dieux qui s'y succèdent, révoquerez-vous en doute la part d'un élément terrien à l'origine de ces systèmes ?

Je vous disais que le délégué du groupe, qui d'habitude est son chef, s'identifie au dieu, au moins pendant la durée de la cérémonie. La définition du divin local comme « l'expression des énergies de la terre » est donc commune au dieu et au chef. Ce dernier est le relais du divin. En lui réside par délégation la puissance qui assure la fécondité des animaux et des plantes, et en général la fortune du groupe. Le prestige attribué au chef n'a sans doute pas commencé uniquement avec l'institution du rituel chthonien : mais tout ce qui nous importe, c'est que tel que nous le saisissons ici, ce prestige soit pris théoriquement pour un reflet du dieu du lieu dans le chef.

★★

Nous voyons de la sorte la nécessité où se trouve le groupe humain de s'assurer un intermédiaire, qui sera son délégué, entre la divinité amorphe de son terroir et lui-même. Dans la personne du délégué, le dieu-sol et les hommes communieront. Mais les intermédiaires les plus puissants, ceux qui définissent le mieux l'union du groupe et de son sol, qui pourraient-ils être, sinon les ancêtres du groupe, ensevelis dans le sol et retournés à lui ? Les chefs morts n'ont-ils pas été jadis, dans les rites, le territoire fait homme devant leurs sujets ? Ils sont maintenant mêlés à lui plus intimement encore.

Vous ai-je assez clairement indiqué ce problème difficile ? Le sol est amorphe, et il faut pourtant l'atteindre et s'en faire écouter. Il ne prend figure humaine, et passagèrement, que dans les délégués du groupe. Or ce dernier ne saurait s'assurer un intercesseur plus durable et plus intimement en contact avec la terre que ses morts. Si mon interprétation générale est exacte, attendons-nous donc à ce que ce soit non seulement par l'intermédiaire du chef, mais aussi sous les traits d'un des ancêtres de celui-ci que le dieu du sol soit évoqué par la collectivité, avec des yeux et des oreilles qui sachent voir et entendre.

C'est bien ce qu'atteste par exemple le culte chinois du dieu du sol du royaume : un ancêtre dynastique est « associé » à ce dieu. Que faut-il entendre par cette association ? Il n'y a pas confusion pure et simple entre l'ancêtre et le dieu : c'est ce que CHAVANNES a remarqué, et il en a déduit que l'ancêtre et le dieu étaient adorés côte à côte. Mais ceci n'est point vrai : il y a identification de tout l'ancêtre au dieu, et M. H. MASPERO l'a prouvé. Cependant il n'a peut-être pas démontré, contre CHAVANNES, que tout le dieu s'identifie à l'ancêtre. Ces apparentes subtilités n'en sont plus, aussitôt qu'on se reporte à ce que nous venons de dire des spécifications exorables du dieu au profit d'un groupe. L'ancêtre devient pour un temps le visage du dieu, relativement au groupe qu'il représente dans le passé. Il est, pour une période, véritablement le dieu, mais seulement pour la période considérée. Il est tout dans le dieu, il est peut-être tout le dieu pour une période, mais le dieu n'est pas tout en lui, car il n'est pas tout dans cette période. Et c'est pourquoi il y a en Chine des dieux du sol morts : ce sont ceux des dynasties déchues. Chacun d'eux a fait son temps. Né du groupe, défini par et pour lui, ils s'éclipsent ensemble. Le dieu en lui-même ne peut mourir. Il est le sol, dieu avant ses dieux, et qui leur survit. Mais ses spécifications « meurent » quand disparaît la position, par rapport au dieu amorphe, de la collectivité humaine — famille, dynastie, peuple — pour qui elles avaient été spécialement le dieu.

★ ★

Ce que nous observons, c'est donc, dans l'espace, une marqueterie de cultes locaux, liés au sol, un cadastre religieux, où le chef forme l'intermédiaire entre le sol-dieu et le groupe ; dans le temps, l'association durable du groupe et du sol, fondée sur la personnalité des chefs défunts : c'est là, somme toute, et sous des espèces religieuses, comme le rudiment d'un droit dynastique et d'un droit territorial.

Les rituels sino-annamites ont conservé quelques souvenirs de ces lointaines origines, auxquelles il faut se reporter pour bien comprendre la manière dont ils réalisent la spécification d'un génie ou d'un ancêtre à partir de son « support » matériel. La *tablette* rituelle chinoise ou annamite se présente en effet comme l'héritière en ligne directe de la pierre informe ou simplement polie qui a été le dieu avant qu'un changement des idées ne l'ait amenée à

n'en être que la demeure. La tablette, c'est le *tchou* 主. « Ce terme, dit CHAVANNES, est généralement traduit par le mot « tablette » ; de nos jours en effet, le *tchou* est dans la plupart des cultes chinois une tablette de bois sur laquelle on inscrit le nom du dieu. Cette tablette passe actuellement pour être le siège matériel où vient se poser la divinité. Cependant, certains rites qui se sont conservés jusqu'à maintenant nous révèlent que la tablette était primitivement autre chose que le siège du dieu : elle en était la vivante image ; dans le culte des ancêtres, une des cérémonies essentielles consistait à ponctuer la tablette, c'est-à-dire à marquer avec des points de sang les endroits de cette tablette où sont censés se trouver les yeux et les oreilles du défunt ; le sang les anime et fait entendre et voir l'âme... Il faut donc se représenter la tablette comme étant à l'origine soit un poteau de bois, soit un fût de pierre qui jouait le rôle d'une statue rudimentaire. Le dieu du sol, de même que les autres divinités, fut figuré sous cette forme grossière. » L'étude des faits chams tendrait à confirmer cette hypothèse de CHAVANNES. Je vous montrerai tout à l'heure des stèles de pierre, plus ou moins grossières, plus ou moins travaillées, qui portent le nom de *kut* et qui sont considérées comme représentant les ancêtres : c'en est la pétrification. Mais en même temps, il est essentiel d'observer que ces *kut* familiaux sont rituellement placés au centre de la rizière sacrée de chaque famille, celle d'où l'on tire le riz offert aux sacrifices, soit directement, soit sous forme de vin de riz. En même temps que l'ancêtre, ils matérialisent le dieu du sol, de qui dépend la prospérité de l'établissement. Nous savons à présent que ce ne sont pas là deux évocations distinctes, mais volontairement réunies. L'insaisissable dieu du sol est figuré, sous les yeux de la famille, par la pierre de l'ancêtre qui le fixe et le spécifie au bénéfice de ses descendants. La pierre réalise la communion du dieu et du groupe : c'est un contrat.

J'ai insisté sur les faits chinois, parce que vous les connaissez mieux et parce que mes auditeurs annamites en ont même une communication personnelle, les retrouvant dans leurs cultes familiaux et villageois. Mais l'Inde fournirait sans peine les éléments d'un tableau semblable à celui que je viens d'esquisser.

Les divinités les plus frustes des cultes villageois y sont aussi des pierres brutes ou seulement polies, ou des galets roulés. La pratique rituelle consiste principalement en des aspersion ou des onctions de sang, d'huile ou d'eau : c'est la fécondité du territoire communal qu'on pense assurer de la sorte et c'est tout le terroir qu'on arrose sur la pierre ; on lui assure, en elle et par elle, un surcroît d'énergie, dans l'attente d'une meilleure moisson. Ici encore, le prêtre participe de la nature du sol, il est le sol fait homme, et c'est ce qui explique que lors de certaines fondations on ait enfoui un prêtre ou un sorcier ou quelque mandataire de la collectivité, dans le terrain où l'on bâtissait, beaucoup moins pour satisfaire les divinités chtoniennes que pour leur donner une personnalité saisissable. En ce qui concerne d'autre part le rituel funé-

raire, je ne crois pas impossible de prouver que vers le moment où les réactions de l'Inde autochtone ont commencé à modifier la tradition brâhmanique, la tombe védique a subi une évolution significative, tendant à en faire non plus l'habitat, mais une représentation grossière du mort, un corps funéraire, un corps substitué, analogue au *kut* cham ou à la tablette sino-annamite. Je crois même que les stûpa des bouddhistes, ces coupoles massives sous lesquelles on dépose les reliques de Çâkyamuni, sont eux aussi des substituts du Buddha. Ces conceptions, que j'exposerai ailleurs, je ne puis que vous les indiquer au passage. Elles s'éclaireront bientôt par l'analyse des rituels givaïtes, qui sont le principal emprunt fait par les Chams à l'Inde.

Tout s'accorde donc pour nous engager à restituer, au delà des grandes religions de l'Inde, un état de la croyance et de la coutume religieuses proche du fonds indochinois, tel que nous l'atteindrons au Champa, proche aussi de ce qui s'entrevoit en Chine et en Annam, sous les accrétions confucéennes ou taoïstes.

La correspondance des deux versants de l'Asie des Moussons se poursuit jusque dans des mises en forme déjà singulièrement compliquées. Vous n'ignorez pas qu'en Chine les anciens cultes de terroir ont abouti, avec l'affermissement et l'élargissement de l'ordre social, au dédoublement magique de la carte du pays. A chacun des centres campagnards ou urbains se sont vus attacher des génies particuliers, entre lesquels est instituée une hiérarchie reproduisant, sur le plan surnaturel, la répartition administrative du pays. Le génie du chef-lieu commande à ceux des bourgades et obéit au génie de la capitale. L'empereur et son dieu du sol dynastique sont placés à la tête de cette « administration de l'au-delà », divisée en ministères. L'empereur va jusqu'à nommer et révoquer les génies locaux.

L'indianisme, absorbé par ses réminiscences classiques et par ses intérêts indo-européens, a laissé à peu près complètement inutilisés, à ma connaissance, les documents fragmentaires mais anciens et précis qui témoigneraient, du côté indien, de croyances fort analogues. Dans les *jâtaka*, les *sutta* et les *aṭṭhakathā* de la tradition pâlie se retrouvent tous les éléments d'une administration de l'au-delà : le génie familial relève du génie de la ville et celui-ci des dieux régents des quatre parties du monde, qui enfin obéissent à Indra dont la cité divine est représentée sur terre par la capitale du royaume, son « double » matériel en quelque sorte. Ajouterai-je que les « génies fonciers » sont révocables dans l'Inde comme en Chine ?

★★

Il resterait à porter une appréciation d'ensemble sur l'état ancien des croyances dont nous présumons ainsi l'existence et dont nous tentons de définir certains caractères, antérieurement à l'éclosion des grandes civilisations de l'Asie méridionale et orientale. Comme de juste, un tel jugement

ne sera pas une conclusion — elle s'appuierait sur des témoignages qui, bien que considérables, sont encore des points dans l'étendue du sujet — mais une indication sur la manière dont on peut envisager les documents étudiés. Écartons d'abord une apparente contradiction : nous avons parlé d'animisme, en commençant ; après quoi nous avons essayé de montrer que le culte foncier ne s'adresse pas à un véritable « esprit », et qu'il maintient un sol-dieu plutôt qu'un dieu du sol ; qu'il le matérialise enfin dans une pierre-génie et non, en principe, dans un génie habitant la pierre. Cette superstition est-elle plus fruste et plus ancienne que la croyance à des âmes séparées ? Je vous avoue que je ne le pense pas. L'animisme proprement dit n'est qu'un point de départ, et il y a une forte étape de ses croyances à celles que nous étudions ici.

Il se peut qu'il ait existé, parmi des populations très peu avancées, un culte du pouvoir des pierres n'allant pas plus loin que l'idée omineuse de leur présence : nous n'en parlerons point, car c'est dans un tout autre domaine mental que nous ont mis nos recherches. Il ne s'agit pas ici d'une pierre quelconque, mais de celle qu'entoure un culte domanial ou municipal : elle est l'abrégé d'un territoire bien défini et c'est presque une tautologie sociologique de dire que la définition de ce territoire est en même temps celle d'une collectivité. Prises dans leur ensemble, ces formes religieuses équivaudraient donc à un cadastre sacré, le centre de chaque parcelle étant marqué par l'une des pierres symboliques. Le P. CADIÈRE, tout en abordant surtout le culte des pierres sous l'angle de la psychologie individuelle, a cependant très bien observé l'étroite liaison de l'idée du génie-pierre et de celle du génie-borne. Mais le bornage est un fait collectif. L'affinité des pierres centrales et des bornes périphériques, auxquelles on prête d'ailleurs — tant aux secondes qu'aux premières, — une vertu magique en relation avec le territoire, est à mon sens un indice non équivoque du substrat juridique de ces cultes. Ce n'en est qu'un élément, mais je le crois constitutif. Ajoutons que le culte du génie du sol est associé à celui des ancêtres, et que la pierre qui l'incarne s'est déjà présentée à nous comme un contrat dynastique ou familial. Nous touchons donc de toutes parts à un droit territorial dont ces formes religieuses sont la transcription, le décalque sur le plan surnaturel, portant par conséquent garantie magique sur le plan humain.

Que nous voilà loin d'une mentalité primitive adorant une pierre faite de savoir se représenter un génie dans la pierre ! Au delà du statut foncier que nous entrevoyons, il faut placer une période de durée indéfinie où toutes les inventions de l'animisme ont pu trouver place. Le culte d'un génie-pierre du territoire (bien distinct d'un culte primitif des pierres, qui reste possible) ne procède point d'une absence d'entendement. Si ce dieu est faiblement anthropomorphe, c'est au contraire qu'il est abstrait, et son abstraction vient de ce qu'il a des antécédents eux-mêmes abstraits et véritablement d'entendement, dans la mesure où il est destiné à fixer religieusement l'exercice du droit foncier. La pierre sacrée, comme la borne, dont, à ce niveau nous ne devons pas la

séparer, a donc une triple qualification : sociale (cadastrale dirai-je une fois de plus), magique, par le rituel de la fécondité du terroir auquel elle se prête, et religieuse, ce dernier aspect étant sa vivante interprétation, isolément dans l'esprit de chacun aussi bien que collectivement au cours des cérémonies du groupe.

Un pareil formalisme ne caractérise-t-il pas un stade avancé de civilisation ? Non point que les inventions des peuples jouissant d'une pareille civilisation aient pu égaler les nôtres ou même celles de l'Inde et de la Chine classiques. Mais par rapport à elle-même, cette culture ne devait pas être loin d'atteindre un point d'équilibre — équilibre mental, religieux, social peut-être, ce qui ne veut pas dire politique. L'insistance sur le statut territorial, en matière religieuse, paraît y avoir abouti à faire des cultes une stabilisation du droit à la terre : ce qui ne peut se concevoir qu'au terme d'une longue histoire.

Je vous proposerai donc de vous représenter le monde asiatique dans ses parties qui nous intéressent, avant l'apparition des civilisations savantes, non point comme une masse primitive et barbare, ainsi qu'on l'a trop dit à la suite des « lettrés » chinois ou indiens, mais comme jouissant d'une culture temporairement parvenue à un état stable.



Et ceci va nous rendre plus aisée l'interprétation du schéma religieux en trois parties que nous restituions tout à l'heure : divinité locale amorphe ou représentée par un objet brut, intermédiaire personnel, et collectivité limitée qui acquiert son droit au sol par cet intermédiaire, par où elle communique sous une forme vivante avec l'insaisissable Protée chtonien. A mon sens, il serait d'un esprit faux de croire que le groupe humain ait commencé par se faire une idée métaphysique précise de l'entité chtonienne et que, remarquant son abstraction, qui la rendait aveugle et sourde à ses besoins, il se soit enquis d'un passage entre elle et lui. C'est pourtant en ces termes-là que je vous ai précédemment présenté le problème, et je crois toujours que c'est ainsi qu'il s'est posé, une fois l'idée trouvée ; mais il a fallu d'abord trouver cette idée. La manière dont une croyance se décrit et s'explique elle-même une fois formée et les origines qu'elle s'attribue alors diffèrent nécessairement de la manière dont elle a été inventée et de ses origines réelles, ne serait-ce que du fait qu'au moment où, l'ayant, on entreprend de l'expliquer, on l'a, ce qui n'était pas le cas des inventeurs. Elle naît d'autre chose que d'elle-même, pour nier, aussitôt dégagée, ce qui n'est pas elle, quoiqu'elle en sorte. C'est une loi générale, mais qui trouve une application frappante dans le cas qui nous occupe.

Bien avant l'état d'équilibre auquel je viens de faire allusion, on avait dû adorer des esprits de toute espèce ; ou avait dû également attribuer au chef un pouvoir surnaturel, d'où avait dépendu la prospérité du groupe, de ses

chasses, de ses cueillettes, de ses troupeaux ; on avait dû recourir à des pratiques de magie sympathique, arrosages, onctions symboliques, etc. Le groupe lui-même délimitait alors ses propres intérêts ; dans une certaine mesure ceux des familles, des clans, des tribus s'opposaient déjà ou se combinaient. Mais ces oppositions et ces combinaisons deviennent surtout essentielles pour des groupes fixés sur un sol organisé en campagne, par convention réciproque pourrait-on dire. A ce stade, chaque groupe définit encore par son étendue l'étendue de son droit au sol ; mais cette définition est incomplète, car ce sont aussi les collectivités circonvoisines qui définissent par leur droit périphérique celui de chaque élément pris pour centre. A ce moment, chaque groupe tient ses dieux sur son terroir : il se les fait propices par le culte qu'il leur rend collectivement et ils lui doivent d'être hostiles envers les étrangers que lui-même n'agrèerait pas ; le chef a toujours un pouvoir magique sur les produits du sol, mais un territoire limité en est la mesure ; la magie sympathique s'exerce toujours, mais à l'intérieur du bornage sacré. Si différentes entre elles et si concrètes que soient, quant à leur contenu, les formes cultuelles que nous énumérons là, elles présentent toutes une notation qui leur est commune et qui ne laisse pas d'être relativement abstraite : c'est celle d'une étendue dévolue au groupe. Cette notation me paraît avoir constitué, à un certain moment de l'histoire religieuse, le fond même de la nature du dieu-sol. Le fait capital est que chaque collectivité dispose d'une aire bornée et qu'en faisant de son contact avec celle-ci la base de sa religion, ses cultes impliquent non seulement un contrat avec le sol, mais la reconnaissance des contrats du voisinage. Une religion rurale se donnera des dieux de la possession plutôt que des dieux pour les aventures, comme sont ceux des nomades et des sauvages. Ses divinités auront pour principal caractère leur localisation. Leur légende, si elles en ont une, aura pour utilité majeure de les distinguer des dieux voisins, et leurs fêtes patronales, en faisant apparaître leur lien avec la collectivité que ces fêtes délimitent, seront pour celle-ci la manifestation d'un droit de propriété, fondé sur le contrat ancestral.

Voilà d'où vient l'impersonnalité du dieu-sol. Cet aspect n'est pas antérieur à ce que nous avons nommé l'animisme ; il dénote déjà une pensée collective qui s'est fait une notion rudimentaire du droit, qui en place la garantie dans la religion, et qui pose en titre de propriété l'accès au dieu du lieu. Les faits religieux sont chargés de trop de matière pour que cet élément soit plus qu'un des facteurs constituant les représentations et les activités cultuelles : son importance, non plus que son apparition relativement tardive, ne me semblent pourtant pas faire question. Si l'on a rendu, et si l'on rend encore un culte territorial à des arbres ou à des pierres brutes, ce n'est pas faute d'avoir su se représenter les dieux autrement ; et quand, auprès de la pierre, on voit des dieux incarnés dans le chef ou dans le prêtre ou sculptés en statues, il ne faut pas croire que ces spécifications soient nécessairement plus récentes que le dieu amorphe.

N'est-ce pas au contraire la lente conquête d'une civilisation rurale que la représentation abstraite d'une divinité différente des esprits et des génies dont de tout temps l'on s'était représenté le monde empli ? En donnant une forme brute à la divinité du sol, et en la lui conservant par la suite alors qu'on en avait concurremment des statues, c'est le sol même qu'on a prétendu atteindre, magiquement, et en quelque sorte juridiquement. Nous avons défini la spécification du dieu dans un ancêtre, dans un chef ou dans une pierre patronale, comme la matérialisation d'un contrat. Ces intermédiaires sont un contrat vivant ou tangible par la raison qu'en eux le groupe et le dieu insaisissable se rejoignent. Or la conception demande, en plus de la convention, la définition des parties : ce qui se résume dans le prêtre, le chef, etc., c'est d'une part le groupe ; mais il faut que ce soit d'autre part l'entité locale. Vénérer simultanément celle-ci sous une forme humaine, où elle s'incarne, et sous une apparence brute, ce n'est donc que rendre perceptible le passage du dieu amorphe à sa manifestation exorable ; c'est authentifier celle-ci ; et c'est enfin atteindre à travers elle le sol en tant que sol : prise de possession magique, plus directe et par conséquent plus intimement satisfaisante qu'une pure et simple personnification mythologique.

J'essaierai par la suite de vous montrer, à l'aide de quelques exemples précis, tout ce qui persiste de ces modestes antécédents jusque dans le dieu suprême, sans forme et incréé, des religions hindoues.

★★

**La religion védique
et le brâhmanisme.**

Telle que nous venons de l'entrevoir, l'Asie des campagnes est prête à accueillir les civilisations nouvelles, ou plutôt à concourir à leur formation. Il est temps de nous demander ce qu'a pu être, dans l'Inde, l'apport indo-européen : nous ne parlerons que des faits religieux. Ceux-ci sont d'ailleurs de beaucoup les mieux documentés. Nous les connaissons par deux sources, toutes deux de premier ordre, bien que de date et de portée différentes : les *Veda* et les *Brâhmana*. Les *Veda* sont des recueils d'hymnes sacrés dont la composition remonte, pour les parties les plus anciennes, au début de l'implantation des tribus aryennes dans le Nord-Ouest de l'Inde, ou même un peu au delà ; les livres védiques les plus récents sont au contraire tout orientés vers l'Inde gangétique et déjà imprégnés d'idées et de superstitions locales. Quant aux *Brâhmana*, ce sont des recueils de commentaires sacerdotaux donnant la description minutieuse des opérations rituelles au cours desquelles les hymnes védiques se chantaient et se récitaient. A étudier de près le *Çatapathabrâhmana*, le plus considérable de ces ouvrages, qui ne remontent sans doute pas plus haut que le VII^e siècle avant notre ère, on se rend compte que les *Brâhmana*, surtout en leurs parties tardives, sont déjà des livres indiens plutôt qu'indo-européens. Ils sont marqués par la réaction du milieu indigène.

Les hymnes védiques célèbrent l'Aurore, le Soleil, la Lune, la Pluie, le Ciel, divinisés sous les noms d'Uṣas, Sūrya, Soma, Parjanya, Varuṇa, etc. Le védisme était-il donc une religion de la Nature ? C'est ce qu'a soutenu une école dont les autorités furent d'ailleurs d'illustres savants : on voyait dans le *Veda* une bible âryenne, sans les superstitions et les étroitesse de la bible sémitique. Un large et pur sentiment de la vie et de la fraîcheur du monde la pénétrait, et les phénomènes naturels ne s'y faisaient dieux que par métaphore, pour les mieux adorer. Sans doute y a-t-il eu quelque chose de cet élan aux origines du *Veda*, et l'on ne saurait nier l'inspiration élevée de certains hymnes à l'Aurore. Mais ce védisme-là, il est non moins probable que l'Inde gangétique ne l'a pas connu. Au moment où les Indo-européens commencent à mordre sur elle, leur religion est celle que fixeront les *Brāhmaṇa*. On chante les mêmes hymnes. Mais ils ne sont plus que l'accompagnement de cérémonies dont la complication va croître sans cesse et sans mesure : certains sacrifices, certaines sessions rituelles dureront des mois, un an, des années. Religion sacerdotale et qui a des préoccupations étranges, fort étroites à certains égards, comparées à la vue des choses jeune et libre prêtée aux premiers poètes du *Veda*. Le sacrifice, ses manipulations rituelles, l'exactitude de ces manipulations, l'emploi exact des formules, la scansion exacte des stances dites ou chantées, parfois syllabe par syllabe, parfois par quarts de vers ou par demi-vers, au détriment du sens qui passe après la forme, en un mot l'exactitude rituelle, nommée le *ṛta*, voilà ce que les tribus védiques ont amené au centre de l'Inde, et voilà leur apport dans la synthèse qui d'un védisme tournant en pratique sacerdotale — on peut appeler cette phase le Brāhmanisme, en un sens restreint — et des cultes pré-âryens, a tiré les religions médiévales, Çivaïsme et Vishnouïsme, que nous nommerons globalement l'Hindouïsme.

L'exactitude rituelle, le *ṛta*, est donc l'essentiel du « brāhmanisme » ancien, désignation qu'on peut expliquer soit fondamentalement à partir du mot neutre *brahman*, « la parole rituelle, la formule sacrificielle », soit par le mot dérivé *brāhmaṇa* applicable d'une part aux commentaires sur le rituel, et d'autre part aux prêtres mettant en œuvre ces formules et ces commentaires : ceux que nous appelons les Brāhmanes. Le dieu Brahṁā, contrairement à ce que vous seriez peut-être enclins à croire, n'est pas encore le grand dieu de cette religion ; il n'est venu qu'après le *brahman*, dont il est en quelque sorte la personnification. La vraie divinité des *Brāhmaṇa*, c'est le sacrifice lui-même. En effet, l'ordre et l'exactitude rituels (le *ṛta*) y sont assimilés symboliquement à l'ordre et à l'exactitude dans l'univers. Le *ṛta*, c'est la juste scansion des formules et la précision des gestes du prêtre ; mais c'est aussi, dans le monde, la régularité des saisons, une juste mesure de pluie, et le retour périodique des phénomènes astronomiques, jours, lunaisons, etc. Ainsi le sacrifice est une opération magique : en faisant exister le *ṛta* dans leur sacrifice, les prêtres le produisent en même temps ou le renforcent dans le monde.

Comment omettrais-je de vous dire que c'est au fondateur de l'archéologie chame, que c'est à l'indianiste Abel BERGAIGNE qu'appartient la gloire d'avoir établi cette interprétation du védisme brâhmanisant, développée depuis par M. Sylvain LÉVI en ce qui a trait aux *Brâhmaṇa* ?

Selon ces conceptions, l'univers en ses mouvements n'est qu'un reflet du sacrifice. Lorsque l'on allume à l'aurore le feu sacré, on produit le lever du soleil. Prenons un autre exemple, lié au premier. La légende cosmogonique fait accomplir trois pas à Viṣṇu : il franchit chaque fois un étage du monde en portant le soleil ; aussi voyons-nous le prêtre placer dans une écuelle un feu qui est le double magique du soleil, porter ce feu à la hauteur du genou, puis de la taille, puis du visage et en même temps exécuter lui aussi trois pas. Cette mimique aide le soleil à monter dans le ciel, jusqu'à son passage méridien. Le sacrifice crée le monde, et son bon ordre le règle. Un poète moderne, d'un talent d'ailleurs mélangé, a repris ces vieilles idées : vous connaissez tous *Chantecler* qui croit qu'il fait lever le jour. Dans l'Inde comme dans la pièce de ROSTAND, une question se pose : si le feu que je vais allumer doit faire se lever le soleil, en ne l'allumant pas, n'y aura-t-il pas de jour ? Mais il existe trop d'hommes pieux en ce monde pour qu'à tout moment quelque sacrifice ne soit en train quelque part ; il suffit à entretenir le *ṛta* de l'univers.

Les dieux védiques ne sont pas oubliés : on mime les trois pas de Viṣṇu ; mais ces dieux sont surtout pris collectivement, en tant que chacun d'eux contribue pour sa part à la création et à l'entretien de l'ordre du monde. Ils sont, par rapport au Grand Tout du monde, ce que sont les prêtres, qui les imitent, ou qu'ils imitent, par rapport à l'ensemble du sacrifice : des participants. Leur œuvre collective est la production du monde et des créatures qui le peuplent. Mais puisque c'est la mimique exécutée par les prêtres qui soutient et inspire les dieux, il est clair que ce sont en dernier ressort les prêtres, que c'est leur sacrifice qui, par l'intermédiaire des dieux, créent le monde chaque matin, suscitant la multitude des créatures. Et c'est pour cette raison que les *Brâhmaṇa* nomment précisément le sacrifice Prajāpati, « Père des créatures ». Tout cela peut se résumer en une courte formule : dans le sacrifice, ce qui se passe sur la terre est l'image de ce qui se passe dans les cieux, et les prêtres l'image des dieux ; le sacrifice constitue la production aussi bien que la reproduction magique du monde, et le monde est la reproduction du sacrifice.

Nous ne serons pas surpris que l'ancien culte brâhmanique ait été aniconique : quel besoin d'images inertes des dieux, quand les exécutants du sacrifice étaient les dieux respirant sur la terre ?

★
★★

Le roi des dieux, dans le *Veda* ancien, c'est Indra : d'autres lui ont disputé la prééminence, mais il mérite d'être retenu comme le type du dieu souverain indo-européen. Son arme est la foudre ; c'est un dieu atmosphérique, et son

plus grand exploit est de fendre les montagnes célestes, qui sont les nuages, pour en faire jaillir les eaux pluviales. C'est à cet égard le pendant védique du Ζεύς ὕμειρος ou du *Jupiter pluvius* de nos classiques.

Ce qui se passe sur la terre est l'image de ce qui se passe dans le ciel : de cette donnée primordiale il est aisé de conclure que si Indra est le roi des dieux, le roi, dans sa capitale terrestre, doit être un Indra au petit pied, Indra présent en ce monde. La royauté sur les hommes doublera la royauté sur les dieux, comme le sacrifice des hommes double le sacrifice céleste, qui est la vie du Cosmos. Les anciens textes brâhmaniques esquissent cette théorie du pouvoir souverain. Ils nous montrent notamment Indra émettant de sa personne un double de lui-même, qui lui reste identique d'aspect et qui, sous le nom de Kutsa, se taille un royaume sur terre. Kutsa est un homme, et certains auteurs admettent que le souvenir d'un personnage historique s'est transmis sous ce nom ; mais c'est aussi, en bonne doctrine, un reflet d'Indra. On peut ajouter que si un homme, si un roi tel que Kutsa, peut emprunter à Indra quelque chose de sa nature, par le fait, la réciproque est vraie. Pas plus que Zeus, Indra n'est un dieu lointain et impassible. Il est tout humain, jusqu'en ses faiblesses. Une légende nous le dépeint assumant l'apparence du brâhmane Gautama pour séduire la femme de celui-ci, Ahalyā ; un autre jour c'est Kutsa, cet autre Indra, qui profitera de sa ressemblance avec lui pour le tromper à son tour : retenons ces épisodes familiers, dont nous aurons à reparler plus tard.

Bref, le brâhmanisme ancien nous présente toujours les dieux védiques de la Nature, mais entrés désormais au service d'une technique sacerdotale ; ils sont alimentés et inspirés, et avec eux la Nature tout entière est soutenue et réglée par le sacrifice ; les prêtres sont les dieux sur la terre, et leur œuvre rituelle un vaste envoûtement du Cosmos ; enfin auprès du pouvoir sacerdotal et parallèle à lui, le pouvoir royal tend à se modeler sur la même règle d'or que ce qui existe sur la terre est à l'image de ce qui existe dans le ciel.

★ ★

**La synthèse
hindouiste.**

Maintenant que nous nous sommes fait ces idées sommaires de l'Inde pré-aryenne et de l'apport védique, il convient d'étudier les contacts et la synthèse des deux composantes de l'hindouisme. On définira ce dernier une fixation des dieux védiques par la tradition locale. Ce n'est pas seulement que leur personnalité se soit enrichie au contact des religions autochtones. Dire au contraire, en renversant le point de vue, qu'ils ont été assimilés par elles, serait peut-être moins inexact, mais cependant imprécis et, je crois, excessif. Fixation, et fixation au sol, voilà au juste ce qui s'est produit. Les religions pré-aryennes s'étaient constituées, selon ce que nous avons cru reconnaître, en une sorte de carte religieuse, chaque parcelle étant signalée par le culte d'une de ces divinités tutélaires, essentiellement indigènes,

auxquelles s'est appliqué plus tard le nom sanskrit de *yakṣa*. La répartition et sans doute déjà la hiérarchie des groupes humains dans leur liaison avec la terre formaient le fond de ce système. Au *genius loci*, personnification des énergies de la terre, on devait la prospérité du territoire occupé par ceux qui se réunissaient pour l'adorer, et qui se définissaient comme groupe par cette réunion. Le *yakṣa* est partout un dieu de terroir, un dieu cadastral, dieu national ou du moins dynastique dans la ville du roi, dieu municipal au niveau de la vie villageoise. Les textes hindous et les écritures bouddhiques ont conservé ou dressé des listes géographiques de ces *yakṣa* et plus d'un génie figurant dans les panthéons savants, plus d'un dieu, même parmi les plus grands, tire de là, c'est-à-dire du sol, sa plus claire origine. M. Sylvain LÉVI écrivait naguère à propos de l'un de ces témoignages : « L'archéologie de l'Inde est encore trop peu avancée pour nous permettre de reconnaître si l'attribution à chaque ville de son *Yakṣa* tutélaire est conforme à la réalité ou simplement fantaisiste. Si le catalogue est digne de confiance, il nous révèle un chapitre important de ces cultes populaires que la littérature laisse à peine entrevoir. Il nous aide ainsi à préciser la notion en apparence si floue, du *Yakṣa*. A voir Viṣṇu désigné comme le *Yakṣa* tutélaire de Dvāraka, Kārttikeya comme le *Yakṣa* tutélaire de Rohitaka, Vibhīṣaṇa comme le *Yakṣa* tutélaire de Tāmraparṇī . . . on se rend compte que le *Yakṣa* est essentiellement un personnage étroitement associé aux souvenirs locaux ; les uns ont brillamment réussi et par le concours des circonstances ou par le prestige de la poésie, ils se sont imposés à l'Inde entière ; d'autres, moins heureux, n'ont joui que d'une notoriété de clocher. Par le rôle qu'ils jouent et par l'inégalité de leur destin, ils rappellent de bien près nos saints patronaux. »

Cette hypothèse nous semble pleinement confirmée par les conclusions auxquelles nous avons abouti ; concevons seulement que les « souvenirs locaux » doivent être une collection de légendes et de thèmes dramatiques utilisés lors de fêtes patronales et servant à caractériser le génie local ; la véritable essence du dieu, c'est le sol où il a poussé : ce que nous vérifierons bientôt en étudiant le détail des traditions çivaïtes.

Un dieu indigène à qui s'attachait un rituel agraire et pastoral assez répandu, autant qu'on en puisse juger, a fixé le dieu védique Viṣṇu, doué comme lui du pouvoir d'éveiller la vie dans le monde, qu'ouvraient ses trois pas mythiques. Le dieu du Vishnouisme sera au moins autant le Kṛṣṇa des bergères que le compagnon védique d'Indra. Dieu d'ailleurs avenant et sympathique, et qui a conquis aisément la faveur des brâhmanes : de multiples légendes qui s'étaient constituées autour du Prajāpati des textes rituels, ont été mises par eux à l'actif du nouveau Viṣṇu.

Tout autre a été l'histoire de son grand rival, Çiva. Çiva, c'est aussi Rudra, et Rudra est un dieu védique. C'était un dieu de la tempête. Non de l'orage fécondant, mais des forces destructives qui se déchaînent sur la terre. C'était un dieu terrible, et son nom signifie le Hurlleur, ou le Rouge ; des troupes

d'êtres démoniaques l'entouraient. Comme dans d'autres mythologies, ce dieu de la tempête a été mis de bonne heure en relation avec les profondeurs de la terre : n'est-ce pas des entrailles de celle-ci que semblent sortir les vents funestes ? Rudra est parfois assimilé au génie du sol (Vastoṣpati) ; il est en tout cas le chef des Bhūta, démons dont les hordes peuplent les abîmes. Tout cela le prédisposait particulièrement à se laisser saisir et fixer par les cultes chtoniens. Ajoutez que les génies du sol adorés par l'autochtone étaient nécessairement, aux yeux des Âryens, des démons qu'il fallait craindre : il était presque inévitable qu'ils fussent d'abord intégrés dans le cercle des croyances brâhmaniques à titre de manifestations ou de suivants de Rudra. Voilà donc où et comment ont pu se rencontrer les éléments d'un dieu auquel ce nom de Çiva « le Favorable, le Bénin » semble avoir été décerné par antiphrase et pour le propicier.

De la part indigène et proprement chtonienne dans la constitution de cette figure si complexe rien ne peut nous assurer mieux que l'étude de son symbole essentiel, le liṅga. Ce phallus est clairement l'emblème de la fécondité ; mais quelle est l'exacte portée du culte qu'on lui rend ? Il y a là matière à de graves contresens ; ce serait, je crois, s'égarer tout à fait que de s'en tenir à l'évocation des rites « de la main gauche ». On ne comprendra bien le liṅga, dans l'Inde comme dans l'Indochine hindouisée — où il a été le palladium du pouvoir royal — que dans la mesure où l'on saura reconnaître en lui l'héritier de la pierre brute des cultes de terroir. Le rituel de l'offrande au génie-pierre est fait avant tout d'aspersions et d'onctions : tel demeure le rituel çivaïte du liṅga. Autour de celui-ci se trouve régulièrement disposée une cuve de pierre, qui recueille les liquides sacrés. On peut proposer diverses explications de cet objet, mais je crois qu'il figure surtout, sous une forme symbolique et stylisée, le territoire même du royaume ou du district relevant du liṅga. Car un liṅga adoré dans la capitale d'un royaume grand ou petit, voire dans un simple village, n'est pas une figuration allégorique du Dieu, tel qu'il règne dans son ciel lointain. Ce n'est pas Çiva, c'est un Çiva, le Çiva du pays : la prospérité du peuple ou celle de la dynastie dépendent de lui. C'est en somme l'équivalent de la pierre ou du tertre du génie du sol, vénérés par les Annamites et les Chinois, et que vous connaissez bien.

Une légende indienne, dont notre savant collègue le Dr. Bosch a suivi les répercussions au Champa comme en Indonésie, une vieille légende indienne, dis-je, parle d'un liṅga de Çiva, comparable à une colonne de flamme, capable de brûler l'univers, et qui tombant sur le sol s'y serait implanté. Pour éviter une conflagration universelle, Viṣṇu et Brahmā l'enveloppèrent d'une double gaine, protégeant ainsi la terre contre son contact destructeur. Or cette double gaine, nous la retrouverons tout à l'heure : le liṅga, qui est de section ronde au sommet, devient octogone, puis carré vers la base ; l'octogone marquera l'enveloppe fournie par Viṣṇu, le carré, celle que Brahmā applique

autour de la précédente. Le tout est inséré au centre de la cuve : dès lors comment douter que celle-ci ne réponde symboliquement à la terre ? On ne peut qu'y reconnaître le sol du royaume, rassemblé allégoriquement autour du liṅga de ce royaume. Dans les cultes archaïques les liquides versés sur la pierre coulaient directement sur la terre et l'imprégnaient du pouvoir fertilisateur que la pierre-dieu dispensait à l'établissement foncier de ses adorateurs. Dans la religion savante que je voudrais maintenant rattacher à ces frustes origines, l'ablution se déverse encore sur le territoire, mais non plus sans intermédiaire. Nous devons voir dans la pierre façonnée en cuve un symbole du pays : la cuve est le résumé du royaume qui s'assimile par son entremise la puissance fertilisante du dieu du terroir, — de Çiva, puisqu'on est désormais convenu de l'appeler Çiva. Bien des traits de la légende et du culte, dans l'Inde comme à Java ou au Champa, dénoncent ces affinités chtoniennes ; qu'il me soit permis de vous signaler celui-ci, décisif à mon sens : les liṅga les plus sacrés, ceux qu'on nous donne comme magiquement issus de terre, tiennent au sol, et c'est un article de foi du Çivaïsme que s'ils en sont arrachés, le royaume et la dynastie s'effondrent avec eux.

Ainsi se conservent dans la mise en forme systématique de l'hindouisme les conceptions que je vous signalais tout à l'heure : le dieu rituel, objet du culte d'un groupe, fait position entre le vrai dieu, insaisissable en lui-même, et le groupe ; il est une spécification du divin, en fonction et au profit d'une collectivité bien définie, installée sur une aire qui est la juridiction même du dieu spécifié.

Jadis concentré dans une pierre, ce dieu n'était évocable qu'en la personne du chef ou du prêtre. Peu à peu ses traits anthropomorphiques se précisant, on en est arrivé — ou revenu — à l'idée de l'esprit logé dans la pierre, et qui en sort avec une forme lui appartenant, distincte de l'officiant qui l'évoque, quoique venant se fixer en lui. Cette interprétation plus imagée de la précédente conception « juridique » de la pierre-génie est devenue, ou redevenue, monnaie courante dans tout le domaine que nous étudions. Aussi nous sera-t-il aisé de comprendre d'où provient que le culte royal du liṅga ait pu reposer en grande partie sur l'évocation d'un Çiva anthropomorphique : on croit possible de le tirer de son phallus, au milieu duquel il se montre à demi ou tout entier à ses adorateurs. Rien dans le symbole choisi ne semblait annoncer ce genre de miracle : il a fallu que le liṅga prit la suite des emblèmes bruts, poteau ou pierre, d'où le génie sortait quand on l'appelait selon les rites ; par ce trait encore, le liṅga restera l'équivalent du poteau, de l'arbre, de la pierre ou du tertre d'un dieu du sol.

Le culte de Viṣṇu sous sa forme la plus vivante et la plus populaire, est principalement celui de ses dix manifestations ou avatars ; c'est une marquerie de légendes de toutes provenances : certaines, comme celle de la tortue, sont héritées du Prajāpati brāhmanique. De même, le culte de Çiva se définirait mieux celui de la famille de Çiva : sa femme, Pārvatī, ses fils,

Gaṇeça, Skanda, ses acolytes, ses serviteurs, Nandin, etc., se partagent les villages hindous, dont ils sont les divinités tutélaires. Cet aspect composite des deux grandes religions hindouistes résulte peut-être, si mes vues ne sont pas tout à fait inexactes, des préformations locales, ou, comme nous l'avons dit, cadastrales, que nous leur assignons de par leur origine pré-aryenne. En ce qui concerne notamment le Çivaïsme, vous observerez que lorsqu'une organisation religieuse démarque exactement, par chacun de ses éléments, l'élément démographique correspondant, chaque village se résument en son patron, il est inévitable que des relations s'établissent entre les dieux, sur le modèle de celles qui unissent les groupes. Jusque dans les hameaux chams les plus misérables et où le dieu n'est qu'une pierre ovoïde, on trouve des légendes apparentant ces dieux entre eux : on les dit pères, mères, époux, etc., des pierres sacrées sises au centre religieux des établissements circonvoisins. Dans l'Inde contemporaine le panthéon çivaïte est fixé, et les communautés n'ont plus qu'à y puiser pour se donner des patrons. Mais à l'origine ne nous semble-t-il pas que la constitution de la famille de Çiva a dû se faire par le processus contraire ? Ce sont de petits dieux locaux, sans forme, peut-être sans noms, en se rapprochant, en s'alliant, en se confondant, en se posant en père et fils, en époux, etc., et cela sans doute avant l'intervention d'un apport indo-européen, qui ont préparé avant la lettre le schéma çivaïte. Parallèlement, la réunion de divers dieux locaux en la personne de Viṣṇu aurait contribué à fixer la doctrine des avatars. Nous saisissons là le remuement et la composition en quelque sorte moléculaires d'où plus tard l'hindouisme est sorti, sous l'influence coordinatrice du brâhmanisme.

La rédaction d'une littérature sacrée en langue sanskrite n'est pas le seul signe auquel se reconnaissent l'action de ce dernier et son adaptation aux cultes sectaires : celle-ci est fort apparente dans la théorie, toute factice, de la Trimūrti. On a joint à Çiva et Viṣṇu le dieu Brahmā (masculin), personnifiant l'efficacité de la parole rituelle (*brahman*, neutre), et devenu, pour la circonstance, spécifiquement Dieu créateur — c'est une réplique indienne du Verbe créant le monde ; Viṣṇu et Çiva se voient en même temps attribuer l'un la sauvegarde, et l'autre la destruction finale de l'univers. Formalisme commode, mais qui n'a jamais réussi à valoir au prétendu créateur une place égale à celle des deux autres. Il n'y a pas eu dans l'Inde un brâhmanisme, religion sectaire de Brahmā, au même titre qu'un Çivaïsme et un Vishnouisme. Disons tout de suite qu'en cela aussi le Champa a suivi l'exemple indien.

Un dernier point : comment la religion indo-européenne, si fermée au monde indigène dans le *Veda* ancien, où l'autochtone n'est qu'un ennemi, et

le plus vil, — comment et par quels points de contact cette religion, par la suite, s'est-elle tellement bien liée au contraire aux traditions locales que le départ entre elles soit presque irréalisable au niveau de l'hindouisme ?

Reportons-nous à la double analyse que nous avons faite des cultes autochtones et des cultes védiques. Dans les deux cas, par des voies différentes, on aboutit à ce même résultat que le dieu reste pratiquement invisible et qu'il faut que le prêtre ou le chef, délégué par le groupe, l'incarne en sa personne. Là est le pont.

Je crois que le passage d'une religion à l'autre s'est accompli par l'intermédiaire d'un personnage que tout désignait pour cet office ; non point aucun homme du commun, non point un marchand, non point même directement un prêtre : le Roi. Quand un chef védique s'est trouvé demeurer pour la première fois au centre d'un territoire proprement indien et où il avait assurément autour de lui plus de sujets indigènes que de parenté, il lui a bien fallu composer à la longue avec tout le monde. C'est en sa personne, comme c'est sous son pouvoir, que les deux races ont commencé à ne faire qu'un peuple, en reconnaissant en lui l'une et l'autre leur roi. Or il se trouve précisément que dans sa personne les deux croyances pouvaient se rejoindre et les deux images de la royauté se superposer assez exactement, bien qu'avec deux arrière-plans distincts. Dans tout le domaine que nous avons parcouru, le groupe autochtone semble avoir cherché, entre un dieu local et collectif, en soi insaisissable, et lui-même, un intermédiaire exorable qui fût, au milieu de lui, l'image vivante de son dieu. Pour les tribus védiques aussi, au moins dès le temps des *Brāhmaṇa*, le roi était le dieu sur terre. Les deux pouvaient s'accorder. La politique et l'agrément personnel conseillaient au prince de concilier, en les assumant à la fois, ces deux qualifications. Quelques siècles plus tard, Alexandre ne procédera pas autrement, héros fils de dieu, d'une main, et dieu-roi de l'autre : tous ses sujets, les Grecs comme les Asiatiques, y trouvaient leur compte.

L'hindouisme se serait ainsi façonné d'abord sous l'aspect d'une religion des chefs : en fait n'est-il pas toujours demeuré par excellence une religion royale ? Ce n'est pas dire que les rois se soient substitués aux brāhmanes pour créer à leur profit des cultes nouveaux : ils ont évidemment laissé ce soin aux prêtres de leur cour. Brāhmanes, formés à l'école du *Veda* et du *Brāhmaṇa*, ceux-ci ont reporté dans l'hindouisme qu'ils codifiaient un important contenu indo-européen, aussi bien qu'ils lui ont imposé, pour ses écritures sacrées, la forme sanskrite. On conçoit d'ailleurs aisément qu'ils aient pu procéder à cette synthèse non seulement auprès de chefs aryens, mais aussi à la cour de rois au sang plus ou moins indianisé, ou même de rois purement indiens, où les devaient appeler le prestige de leur caste, et où ils se trouvaient particulièrement bien placés pour combiner les différents éléments de ce qui allait devenir l'hindouisme. Ce processus est apparent dès la troisième couche de la littérature : c'est à des prêtres de cour, composant sous le regard des

princes, qu'il faut attribuer en grande partie les traités philosophiques que l'on nomme les *Upaniṣad*. J'ajouterai que le bouddhisme porte de son côté l'empreinte profonde du rituel royal; et celui-ci est à mon sens plus indien qu'indo-européen.

Le culte royal et les intérêts du pouvoir que confirmait et soutenait ce culte, voilà le facteur décisif dans la genèse de l'hindouisme. Le chef d'un peuple mêlé a été, de sa personne, le premier dieu mêlé. Il l'a bien fallu. Là aussi prévaut l'adage classique, *fecit cui prodest*.

Dieu exorable. Figure prise en fonction et au bénéfice du groupe par le divin insaisissable. Les deux races ont pu voir cela simultanément dans leur maître commun. Il est vrai que c'était avec deux arrière-plans. Mais entre ceux-ci ne pouvait manquer de s'établir une communication.

Les dieux locaux de l'Inde ancienne, à ce qu'il semble, n'avaient point d'ordinaire une personnalité aussi accusée que les dieux védiques, forts d'une littérature étendue. L'assimilation, amorcée dans la personne du roi, s'est donc reportée sans peine sur les divinités qu'il personnifiait. Le nom et la légende du dieu védique, comme je vous l'ai suggéré pour commencer, se seront fixés au sol. Le dieu est devenu le patron d'un royaume ou d'un village. Autrement dit, le patron ancien a pris son nom et s'est intégré une partie de sa légende, quitte à y rajuster la sienne. La mise en forme brâhmanique a assuré à l'élément indo-européen une prédominance théorique. Mais par là-dessous se poursuivait la religion du crû, malléable et tenace. Ainsi s'est-il fait que lorsque l'hindouisme, avec sa littérature sanskrite, a eu gagné l'Extrême-Orient, c'est avec lui surtout à une expansion des vieilles idées asiatiques que l'on assiste : idées aussitôt reconnues, comprises et endossées par des peuples qui n'ont peut-être pas eu toujours conscience de changer tout à fait de religion en adoptant celles de l'Inde.

★★

**Formes actuelles
des cultes chams.**

Les kut.

Voyons ce qu'il en est advenu au Champa. Il est probable que la divinité adorée à Nha-trang (en cham *Ya-trañ*, en sanskrit *Kauṭhāra*) a été primitivement une déesse chtonienne proprement indigène. Mais les cultes indianisants ne s'en sont point séparés : il leur a suffi d'en faire l'épouse de Çiva, de la nommer Umā ou Pārvatī et de lui décerner un titre nouveau, Bhagavatī Kauṭhāreçvarī « la Bienheureuse, Souveraine du Kauṭhāra ».

L'union de Çiva et de Pārvatī est conçue dans les textes indiens, et elle est figurée par la statuaire, sous une forme bizarre : la moitié d'un corps masculin et la moitié d'un corps féminin s'accolent pour former un être hybride, avec par exemple, d'un côté, un sein de femme et sous le nez, de l'autre côté, la moitié d'une moustache. Les inscriptions sanskrites attestent l'existence de cet amalgame ésotérique sinon dans la représentation, du moins dans le rituel de

la déesse du Kauthāra. Ceci nous montre une fois de plus que le Champa a suivi l'hindouisme jusque dans ses raffinements.

De nos jours, rien à première vue n'en paraît plus subsister. Les Chams, refoulés au Sud de Nha-trang, n'en ont pas pour cela oublié la plus antique divinité de leur race. Ils la nomment toujours Pō Nagar (dans les inscriptions anciennes *Yañ Pu Nagara*), c'est-à-dire la Souveraine du Royaume. Mais la légende qui s'attache à son nom n'évoque plus la Bhagavatī, épouse de Çiva. La déesse est revenue à son état primitif. La voilà de nouveau divinité locale. L'hindouisme, dans ses marches lointaines, se résorbe en ce dont, dans l'Inde même, nous l'avions vu sortir.

L'histoire est typique, et presque tous les cultes chams montrent ces trois temps : religion indigène, application et assimilation de l'hindouisme, retour à l'indigène. Dans ce cas particulier, le passage par des formes plus savantes n'a pas beaucoup marqué sur la tradition moderne. Est-ce l'indice d'une double discontinuité dans le développement ? Les Chams ont-ils d'abord renié leurs dieux pour se convertir au Çivaïsme, au Vishnouisme ou au Bouddhisme, et ont-ils ensuite rejeté les dieux étrangers pour reprendre, après plus d'un millénaire, leurs anciennes croyances ? On l'a soutenu, et l'on a expliqué ces deux revirements par une colonisation indienne éphémère, ou par la conversion d'une aristocratie et par sa disparition dans la débâcle chame. Je ne suis pas sûr que ce schéma soit bien exact. D'une part, les religions hindouistes, si l'on n'en considère pas trop exclusivement le côté indo-européen, ont dû offrir aux Chams tout un ensemble de coutumes et de croyances d'accès aisé et même déjà familières. La religion locale s'y sera reconnue. Elle aura exactement rempli des cadres qui, dans l'Inde même, ne s'étaient pas formés autrement que pour accueillir une tradition autochtone voisine du fond indo-chinois ancien. D'autre part, nous allons voir qu'il a subsisté beaucoup plus de souvenirs indiens dans le folk-lore moderne que les premières enquêtes, un peu superficielles, ne l'avaient donné à croire : là aussi, il y a eu continuité, non rupture. Du XV^e au XIX^e siècle les Chams n'ont pas plus abandonné leurs dieux hindouisés qu'ils n'avaient peut-être réellement cru en adopter d'entièrement nouveaux, du II^e au V^e. L'hindouisme, largement composé, dans l'Inde, de matière indigène, s'est trouvé par là d'accord avec la matière religieuse indigène en Indochine. Il l'a remodelée, il a imprimé du même coup sur elle les formes brâhmaniques, apport indo-européen dans sa propre constitution : mais, comme dans l'Inde, la substance religieuse est restée asiatique. Et c'est ce qui explique qu'elle ait reparu, intacte dans l'essentiel, bien qu'enrichie de légendes indiennes, lorsque fut consommée la ruine de la culture savante. La tradition indigène n'a pas eu à se renouer : elle était restée, toujours comme dans l'Inde, le substrat de l'hindouisme.

Les cultes chams actuels sont assez mal connus et AYMONTIER lui-même n'en a pas fait un inventaire complet ni peut-être saisi toute la signification. En fait, tels que j'ai pu les observer, ils sont très voisins des cultes annamites popu-

lares. Ils se diviseraient en deux catégories : cultes rendus aux dieux dans les temples et culte domestique des ancêtres. Plusieurs auteurs, AYMONT, M. CABATON, M^{me} LEUBA ont étudié le culte divin ; il se réduit, aujourd'hui, à la récitation d'hymnes en cham, chacun adressé à un génie particulier, et à de multiples libations en l'honneur des personnages évoqués. Quant au culte ancestral, on sait qu'il comprend des sacrifices périodiques et qu'il a pour monuments des stèles, ou *kut*, auprès desquelles on enfouit, après la crémation, quelques fragments des « os nobles » du défunt (os du front). Les « temples » sont soit des monuments anciens, à demi ruinés, soit de simples cabanes (*bumoñ*). Les « dieux » sont parfois des statues de dieux indiens, parfois des *liṅga*, parfois de simples pierres. Les Chams ne font aucune différence entre ces trois espèces d'objets : tous leur figurent également le corps même des divinités.

En serrant de près l'épigraphie chame et en se référant à ce que l'Inde nous a montré, il est manifeste que telle a dû être de tout temps l'attitude adoptée vis-à-vis des innovations indianisantes. Les *liṅga* des temples royaux, et les statues elles-mêmes n'étaient que des pierres sacrées, plus ornées, plus vénérables, mais de même essence que les galets ovoïdes encore adorés dans les *bumoñ* de la forêt. A présent, nous dit-on, Çiva, Umā, Viṣṇu tombent dans l'oubli et les dieux des temples ne sont plus que d'anciens rois divinisés : Pō Klauñ Garai, prince légendaire, s'est substitué à Çiva, et le Çiva dont la tête émerge du *liṅga* n'est plus invoqué que sous ce nom purement cham. Mais est-ce simplement oublié ? Les rois chams donnaient déjà leur nom aux temples qu'ils construisaient, et au dieu même que ces temples abritaient. C'est qu'ils se croyaient la vivante image du dieu sur la terre : notion qui était chame, aussi bien qu'hindoue et, dans l'Inde déjà, aussi bien indigène qu'indo-européenne. Dans sa terre d'origine, comme dans la terre d'élection que lui fut le Champa, l'hindouisme aura, à ce que je crois, surtout été une manière plus brillante de se représenter la divinité du chef, son lien avec le sol, et du même coup le lien du groupe avec le dieu chtonien, en qui résidait traditionnellement la prospérité et la fécondité du terroir. Les dieux de lieu sont par nature inconsistants et difficiles à saisir : c'est pour cela, dans l'Inde, que les légendes et les théories variées et frappantes du brâhmanisme ont été les bienvenues et leur ont été appliquées si volontiers ; de même sans doute au Champa la mise en forme hindouiste : sous elle, on gardait les dieux locaux, mais repeints de couleurs singulièrement plus intéressantes.

Je vous ai dit que les *kut* chams, au même titre que les tablettes chinoises et annamites ou encore que certaines tombes anciennes de l'Inde, sont un double funéraire du mort. Précisons ce point. La stèle est le défunt, exactement comme une pierre sacrée est un génie. La plus ancienne conception paraît être que le défunt est présent sous forme de pierre. Idée étrange. Elle témoigne cependant, à mon sens, non d'une confusion due à la simplicité de la pensée « primitive », mais d'une construction intellectuelle déjà avancée :

nous tenons là une trace de l'ancienne religion cadastrale que j'ai essayé de restituer devant vous, et où l'habitat, le groupe, et l'intermédiaire rituel entre eux, sont posés par rapport les uns aux autres, le chef étant l'image visible de ce rapport. C'est en effet en tant qu'ancêtre du groupe occupant un domaine foncier que les défunts s'identifient aux *kut* installés au centre de ce domaine. Or, nous n'ignorons plus la valeur de ces stèles de pierre : elles résument le domaine. Les ancêtres, en s'égalant à elles, matérialisent le droit de leurs descendants sur la terre. Chargée de ce sens, la pierre est à la fois l'habitat et l'habitant. Elle est une expression sensible du contrat religieux entre les deux.

Tout l'effort du culte chthonien tendait à donner une forme exorable au divin protéique dont le fonds est imprégné ; de plus, nous avons observé que l'ancêtre du groupe constitue de sa personne le meilleur agent d'une pareille spécification : verrons-nous donc la forme de l'ancêtre sortir de son *kut* ?

Je vous rappellerai d'abord, par comparaison, que la coutume chinoise identifie un ancêtre dynastique au dieu du sol du royaume. Le dieu devient accessible sous les traits de cet ancêtre, tant que dure le contrat de la dynastie et du sol. D'autre part, lors du repas périodiquement offert aux ancêtres, le rituel chinois prescrit de servir des mets à leurs tablettes. A ce moment, auprès de chaque tablette, corps symbolique d'un défunt, l'un de ses descendants passe pour sa manifestation : on l'appelle le « cadavre » ou le corps de l'ancêtre, et il mange à sa place ; l'ancêtre contenu dans la tablette s'est spécifié en ce « corps substitué » qu'on lui a offert temporairement. Une étude attentive de ces traditions prouve qu'il ne s'agit pas, à l'origine, d'un transfert de l'âme de la tablette au figurant. L'ancêtre reste en puissance dans la tablette, tout en se manifestant simultanément dans un corps : il y a bi-présence.

Une autre tradition sino-annamite signalée en particulier par M. PRZYLUKI vous fera saisir encore mieux peut-être l'identité substantielle de l'esprit et de son support grossier. On croit dans ces pays qu'une pierre ou une brique longtemps enfouies dans le sol se transmutent lentement en absorbant les énergies latentes de la terre. La pierre devient une pierre-génie. Peu à peu, elle change non seulement de nature, mais de forme : elle prend celle d'un chien, ou d'un cheval, ou d'un homme, selon qu'elle est, de par sa substance magique, un génie-chien, un génie-cheval, ou un homme. On voit par là comment le génie pousse du dedans de la pierre, comment « il est la pierre elle-même », selon la formule du P. CADIÈRE.

Nous allons retrouver toutes ces idées chez les Chams. Je vais d'abord vous présenter quelques spécimens de *kut*, relevés dans l'*Inventaire des monuments çams de l'Annam* de M. PARMENTIER.

XVIII. *Kut* (fig. 24).

(Projections)

Cette stèle très simple, ornée de quelques motifs floraux, n'évoque aucunement une silhouette humaine.

XIX. Kut (fig 25).

Voici un *kut* plus orné. Sa partie supérieure a pris l'aspect d'un casque, la bande médiane ressemble à une ceinture, les bords de la stèle s'incurvent

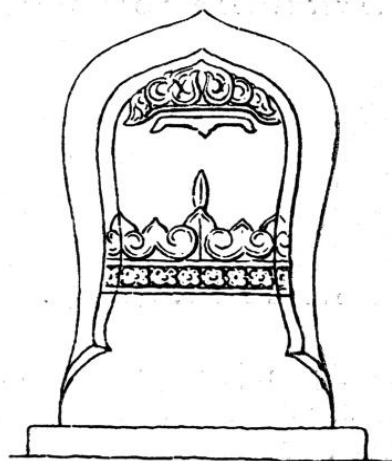


Fig. 24. — STÈLE FUNÉRAIRE CHAME (*kut*).



Fig. 25. — *Kut* casqué.

comme des hanches. La forme humaine se devine ; elle pousse du dedans au dehors, comme dans l'exemple de la pierre-génie annamite, née du sol.

XX. Kut (fig. 26).

Trois *kut*, qui à première vue ne sont que de simples stèles. Mais celui du milieu va nous apporter un témoignage capital : c'est un *kut* de femme ; j'irai plus loin, c'est une femme : il en a la coiffure. Je pourrais vous montrer des

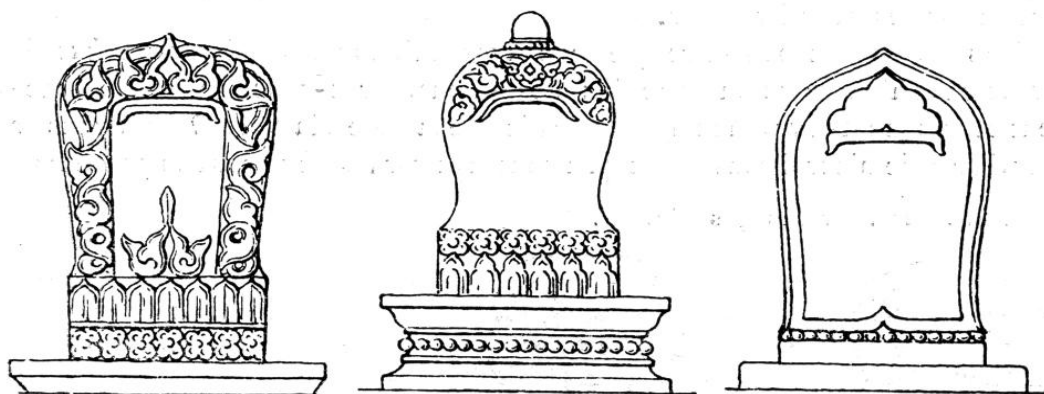


Fig. 26. — Trois *kut*.

bas-reliefs où se retrouve le petit couvre-chignon arrondi que vous apercevez au sommet de la stèle. Mais en voici d'authentiques, qui figurent parmi les derniers restes du « Trésor des Rois chams » conservés dans diverses localités du Sud-Annam.

XXI. Couvre-chignons du trésor de Tjnh-mỹ (fig. 27).

Sous son couvre-chignon, le *kut* est donc le corps substitué d'une femme. Vous répéterai-je que les stūpa bouddhiques ont à mes yeux une valeur très proche de celle-là, et que je les tiens pour de véritables personnes funéraires



Fig. 27. — COUVRE-CHIGNONS (trésor dit des rois chams, Tjnh-mỹ).

du Buddha ? De notre stèle chame à couvre-chignon, je rapprocherais volontiers une tradition attestée par exemple au Népal comme au Tibet, et qui identifie la « flamme » stylisée, dressée au sommet du stūpa, avec la « flamme » qui, selon la légende, jaillissait du sommet de la tête de Çākyamuni. Vous en connaissez bien l'interprétation laotienne : les Buddha du Laos en sont toujours coiffés. Le même ornement couronne les stūpa, dans les pays que je vous cite. Ces monuments ne sont que des corps substitués, où la forme humaine se dissimule volontairement, trahie seulement par la coiffure, tout comme sur notre *kut*. Un trait encore : les Chams peignent parfois des yeux sur leurs pierres sacrées ; ceci vous fera souvenir que les Chinois ponctuent leurs petites stèles à l'endroit où sont censés se trouver les yeux de la tablette-ancêtre ; mais sachez aussi que l'on a peint des yeux sur les stūpa bouddhiques. Tablette, *kut* ou stūpa, les expressions de la véritable religion asiatique, celle qui tient au sol, sont uniformes et indivisibles.

Vous objecterez peut-être que le couvre-chignon sculpté sur un *kut* de femme peut n'y être qu'un symbole ; n'est-il pas, direz-vous, un simple ornement et impose-t-il vraiment l'identification de la stèle à la morte ? Pour vous en convaincre, je n'aurai sans doute qu'à vous montrer l'achèvement du processus.

XXII. Kut à personnages (fig. 28).



Fig. 28. — Kut à personnages.

Voilà trois cas, choisis entre bien d'autres, où le *kut*-ancêtre revêt les traits mêmes de l'ancêtre : la pierre se fait homme, et du dedans, ainsi que je vous l'expliquais tout à l'heure.

★★

Il ne saurait évidemment être question d'hindouisme à propos de ces *kut*. Étroitement apparentés aux monuments funéraires annamites et chinois, ils relèvent du fonds autochtone. Mais nous allons voir maintenant des pièces de signification plus ambiguë, qui ménagent la transition entre la stèle chame et la statue à l'indienne.

XXIII. Çiva accroupi (Musée de Tourane). Deux bras. Parures royales ; serpent en guise de cordon brâhmanique. Œil frontal stylisé. Aṅkus, trident (pl. XVII, B.)

Ce Çiva est bien une statue hindouiste : l'œil frontal, l'aṅkus et le trident suffisent à l'identifier ; mais le dieu indien est posé comme une figure de *kut*, devant le chevet plein auquel il s'adosse. Il est vrai que le repli des jambes caractérise déjà les attitudes dites du siège de lotus, ou du siège de diamant (*padmāsana*, *vajrāsana*), qui sont des formules classiques de l'iconographie indienne. Mais pour notre Çiva, c'est presque un escamotage, et non un simple repli. On pourrait d'ailleurs multiplier les exemples de statues apparaissant à mi-corps au devant d'un chevet massif et dont le traitement évoque exactement celui des *kut* à figure. L'art confirme ainsi la documentation épigraphique : les images hindouistes sont celles à la fois de dieux et de rois, de Çiva et d'ancêtres, de Çiva sous les traits d'ancêtres ; aussi, par son exécution, l'image elle-même reste-t-elle volontiers à mi-chemin entre le *kut* et la statue libre.

Comment situer historiquement ces réalisations mixtes ? Leur style les rattache à un art crépusculaire, né avec la décadence de la culture savante. Il marque une régression de la formule proprement indienne. Mais c'est justement ce qui fait son intérêt ; avec ces images nous voyons les Chams extraire progressivement des statues de leur art classique l'essence religieuse et magique qu'ils avaient de tout temps reconnue dans les effigies sacrées : à savoir l'essence de l'ancêtre incorporé en Çiva ou en tel autre dieu et l'incorporant par voie de réciprocité au profit de sa famille ou de son peuple. La manière dont sous nos yeux le *kut* reparaît à travers la statue peut nous donner une idée de la façon dont la statue, jadis, a dû supplanter le *kut*, ou la stèle, ou le poteau funéraire, quelle qu'elle ait été, avant l'hindouisation, la forme traditionnellement donnée au « corps funéraire ».

★★

**Le culte cham
des liṅga.**

Ces considérations nous aideront à comprendre que les statues divines n'aient jamais joui, au Champa, d'un prestige comparable à celui des liṅga. Le liṅga et l'apparition de Çiva dans le liṅga sont en effet, dans l'Inde elle-même, la transposition la plus

directe des anciens cultes chtoniens, où l'aspect brut et non anthropomorphique du symbole sacré est, comme nous l'avons constaté, volontairement recherché, bien loin de trahir une pensée hésitante et primitive. C'est là ce qui donne tout son relief et tout son sens à l'apparition corporelle du dieu, esquissée, quand un masque de Çiva est sculpté ou appliqué sur le liṅga, figurée, quand une statue du dieu est rituellement adjointe au liṅga, ou mimée, quand c'est le roi qui incarne le dieu, sous un même nom et avec les mêmes traits — car les Çiva royaux sont le portrait des rois. L'insondable Çiva est accessible en eux, pour un temps et en un lieu. Ces idées ne proviennent-elles pas tout droit des vieux rituels territoriaux où la spécification du dieu du sol dans la personne d'un ancêtre dynastique exprimait le contrat, défini dans le temps et dans l'espace, du groupe avec son territoire ? Lourds de cet héritage pré-aryen, le Çivaïsme, et ses liṅga devaient répondre du premier coup aux aspirations traditionnelles des Indochinois. L'épigraphie s'accorde avec l'archéologie pour nous le confirmer.

La religion d'Etat, au Cambodge comme au Champa, reposait sur l'identification du roi à Çiva, matériellement exprimée par le liṅga royal qui, selon les expressions de M. FINOT, était « le roi abstrait dans sa nature surhumaine, l'essence royale confondue avec l'essence divine sous l'apparence du liṅga ». C'est M. CÆDÈS qui a fait faire les progrès les plus considérables à notre connaissance de cette doctrine. Les inscriptions qu'il a mises à contribution nous enseignent que le moi subtil du roi régnant, le principe permanent et impérissable de son être était logé dans le liṅga, et, sous cette forme, s'identifiait à Çiva. Il en allait de même au Champa et cette identité s'y exprimait par l'attribution d'un seul nom au liṅga, au Roi et au dieu spécifié en lui. A ne considérer que la personne du prince, c'est en somme une apothéose.

« Ce culte, écrit M. CÆDÈS, flattait la vanité des rois : il s'assura par là une prospérité durable ; mais sa souplesse et sa facilité d'adaptation ne durent pas être étrangères à son succès. » Et l'auteur de la *Note sur l'apothéose au Cambodge* ajoute immédiatement : « S'il procède d'idées purement indiennes, il a pris au Cambodge une extension que ses origines ne suffissent pas à expliquer complètement. Les recherches ultérieures apprendront peut-être quelles influences favorisèrent son développement. »

Si je ne m'abuse, nous commençons à entrevoir l'explication cherchée. Elle se trouve d'abord dans une meilleure définition du Çivaïsme indien, en qui nos préjugés indo-européens nous ont trop longtemps détournés de faire une juste part à l'élément chtonien. Elle se trouve aussi dans la similitude que nous avons reconnue entre les croyances et les coutumes pré-aryennes de l'Inde et ce que l'on pourrait appeler le pré-indien en Indochine. L'Extrême-Orient était tout disposé à recevoir le Çivaïsme, parce que celui-ci, à bien en considérer la substance et l'origine véritables, ne pouvait lui apparaître que comme une expression plus accomplie de ses propres idées.

Apothéoses, a-t-on dit. Il n'y aurait là qu'une partie de la vérité. Ce n'est pas simplement dans les cieux que les rois, leurs parents, parfois leurs familiers, s'en vont se faire dieux : c'est avant tout en un point déterminé du territoire. Ils ne deviennent pas Çiva ou la Prajñāpāramitā, mais le Çiva, la Prajñā d'un temple spécial, au centre d'une aire sacrée plus ou moins étendue. Apothéose donc, mais sous la forme précise d'une spécification. C'est sous les traits d'un dieu de lieu, c'est à travers ce lieu que ces personnages s'identifient aux dieux célestes. Nous savons maintenant que dans l'Inde même le Çivaïsme a largement vécu de cette correspondance entre le dieu du lieu et le dieu du ciel, ce qui revenait à fixer le second au sol, à titre de patron.

Ces spécifications locales, ce sont évidemment les anciens rituels chthoniens qui les ont préparées et rendues possibles. Un double rapport s'établit d'une part entre le dieu du lieu et les ancêtres (ou le chef, ou le prêtre) du groupe occupant ce lieu, d'autre part entre le dieu suprême et le dieu local. C'est ainsi que dans le patron du terroir viennent se mélanger le Dieu et l'homme. L'étude des faits indochinois va achever de nous prouver que ces pays ont pris le Çivaïsme par ce côté, par où leurs propres croyances confiaient à ses dogmes.

Mais revenons une dernière fois aux images.

(Projections)

XXIV-XXV. Liṅga chams sur cuves à ablution.

Ces deux modèles de liṅga chams, dressés au milieu d'une cuve à ablution nous ramènent d'emblée au symbolisme territorial du liṅga. Sur la seconde image (fig. 29), reproduisant un dessin de M. PARMENTIER, vous reconnaissez,

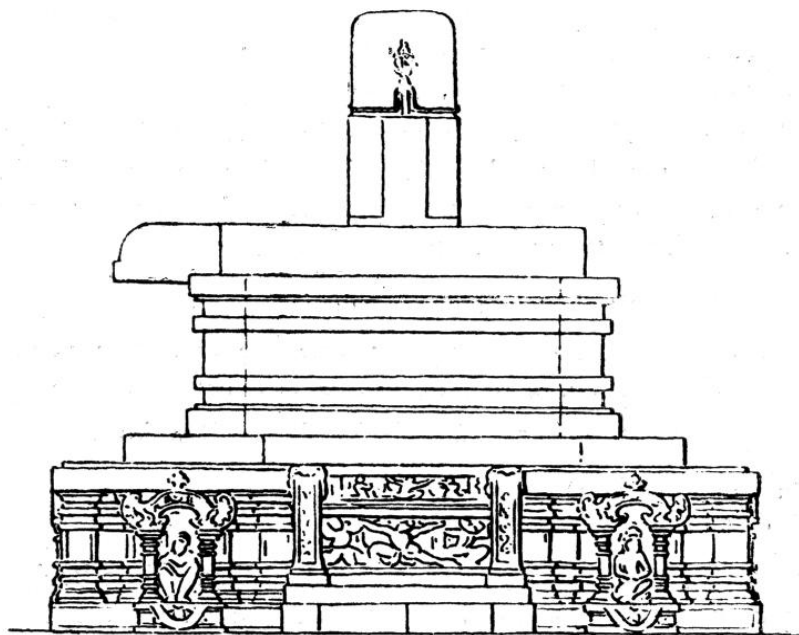


Fig. 29. — LIṄGA DE MĪ-SŌN.

au-dessous de la calotte terminale, une partie qui est de section octogonale ; plus bas se distingue l'amorce d'une partie carrée. Selon les traités çivaïtes, le haut est l'emblème de Çiva, l'octogone dénote le fourreau de Viṣṇu, le carré celui de Brahmā. Enfin, ajoute la légende, la grande Terre, par delà Brahmā, engaine encore le pilier sacré. Je vous ai déjà demandé de considérer la cuve comme une interprétation stylisée de la terre, et plus exactement de la terre du royaume. Représentez-vous le chapelain royal répandant les liquides sacrés sur le liṅga, et les faisant ruisseler dans la cuve dont vous avez l'image devant vous. Croyez-vous que le symbolisme phallique pèse bien lourd dans ce rite ? J'y reconnais surtout le geste du sorcier arrosant la pierre magique des anciens cultes et faisant tomber l'eau lustrale sur le sol, pour envoûter la pluie, source de toute fécondité, et l'amener sur la terre. Que le liṅga soit un phallus, il n'y a pas à en douter. Mais il n'est pas que cela ; il n'est pas qu'un phallus, anatomiquement, si j'ose dire ; il n'est même pas peut-être surtout cela ; par dessous cette allégorie phallique de la puissance fécondante du dieu, le liṅga reste fidèle à ses frustes origines : c'est toujours une pierre magique, la pierre du terroir.

Plusieurs détails obscurs du çivaïsme indochinois s'expliqueront aisément, à partir de cet élément chtonien discernable au fond du çivaïsme indien.

Notre collègue de Batavia, le Dr. Bosch, dont beaucoup d'entre vous ont applaudi, il y a trois ans, la belle conférence sur l'art javanais, a récemment interprété certains des liṅga à visage, si fréquents au Champa comme au Cambodge, à l'aide de la légende que voici : Viṣṇu et Brahmā se disputaient un jour la prééminence dans le monde. Un gigantesque pilier de feu surgit soudain entre eux. Ils tentèrent d'en prendre la mesure. Brahmā, changé en oie sauvage, essaya inutilement d'en atteindre le haut. Viṣṇu, métamorphosé en sanglier, s'enfonça pendant des siècles dans les profondeurs de la terre, en en cherchant en vain la base. Confus, les deux rivaux s'inclinèrent devant le pilier, qui n'était, vous l'avez deviné, que le liṅga de Çiva. Le liṅga s'entr'ouvrit aussitôt, et Çiva en personne se montra ; la scène est fréquemment représentée dans l'Inde ; en voici une version chame.

XXVI. Linteau de Trach-phô : *liṅgodbhavamūrti* (fig. 30).

Je vous présenterai maintenant deux des liṅga à visage où le Dr. Bosch a reconnu une figuration schématisée de la légende : l'un est un beau mukhaliṅga khmèr, l'autre est le grand liṅga du Văt P'ô, à Bangkok.

XXVII. Mukhaliṅga (fig. 31).

XXVIII. Mukhaliṅga.

On ne voit plus trace, dans ces deux cas, de Viṣṇu ni de Brahmā. Le Dr. Bosch conjecture cependant que l'apparition de Çiva suffit à évoquer le récit dont je vous ai donné un bref résumé. Cependant, il ne le fait pas sans



Fig. 30. — APPARITION DE ÇIVA DANS LE LIŒGA, Trach-phô.

réticences, car la légende en question, bien qu'assurément connue en Extrême-Orient, comme le prouve l'épigraphie cham elle-même, reste bien particulière : il serait surprenant qu'on eût à lui rapporter tous les mukhaliŒga. Elle est trop épisodique pour mériter tant d'honneur.

De plus, j'objecterai qu'il est difficile de séparer la coutume de sculpter un visage de Çiva sur le côté de son liŒga et la coutume, attestée au Champa comme dans l'Inde, de le revêtir d'une enveloppe ou d'une gaine, généralement d'or ou d'argent, façonnée latéralement de manière à représenter à son pourtour, à un ou à plusieurs exemplaires, la face du dieu. Dans l'Inde même on a sculpté des liŒga sur lesquels apparaissent quatre ou cinq visages. En voici un modèle, provenant du Sud de l'Inde :

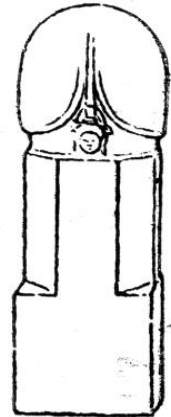


Fig. 31. — MukhaliŒga.

XXIX. Quadruple mukhaliŒga (fig. 32).

La légende invoquée par le Dr. BOSCH ne rend pas compte de ces formes, cependant si voisines des mukhaliŒga à un seul visage. Il faut donc élargir l'interprétation. C'est ce que va nous permettre l'idée plus complète que nous avons tenté de nous faire du çivaïsme indien.

Le liŒga est l'héritier de la pierre magique, représentation abstraite et tangible du dieu du sol ; dans la mesure où ce vieux culte a pu nous livrer son secret, le dieu, toujours consubstantiel à la pierre, se fixe néanmoins, simultanément, dans la personne du chef ou du prêtre qui l'évoque : tout comme l'ancêtre chinois, sans cesser d'être tablette, mange auprès de sa tablette en la personne de son « corps » substitué. Insistons un peu sur ces croyances. Bi-présence, vous disais-je. On peut serrer la comparaison des faits chinois et indiens et cette comparaison éclairera la formule. Le génie du sol, en Chine,

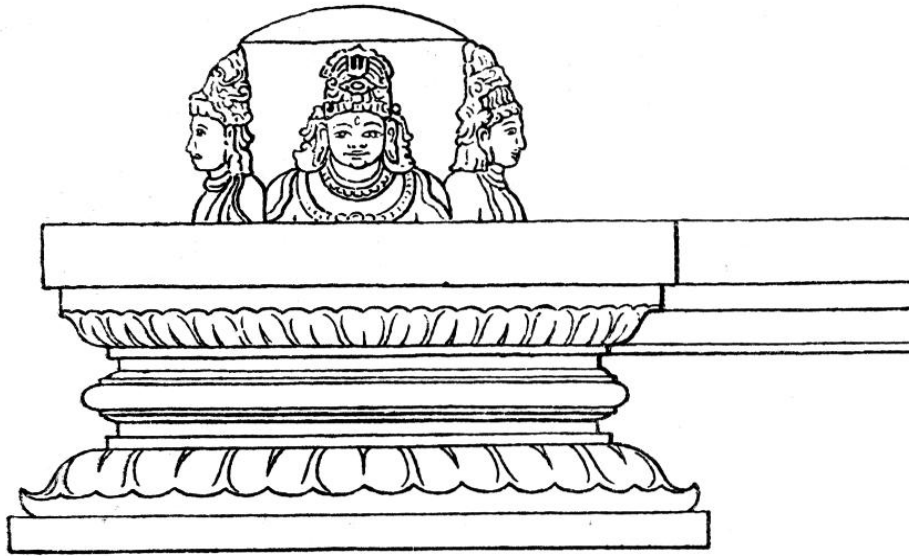


Fig. 32. — MUKHALIŅGA INDIEN À QUATRE FACES SCULPTÉES
(d'après H. KRISHNA SHASTRI).

a deux tablettes. L'une est inamovible. La seconde peut être transportée processionnellement. Les deux sont le dieu. Il y a mieux. Quand le général en chef part pour la guerre, il emporte la tablette mobile : le dieu lui-même, dans ce cas, reste évidemment dans sa tablette fixe. Il est de sa nature secrète qu'il ne puisse quitter le sol, puisque celui-ci est cette nature elle-même. Mais en même temps, sous une forme spécifiée, il accompagne l'armée. Le rituel de l'entrée en campagne est formel : le général en chef *meurt* ; pareil au « cadavre » jouant le rôle de l'ancêtre auprès de la tablette, c'est comme « cadavre » qu'il conduit la tablette mobile du dieu du sol. Spécification redoublée d'ailleurs, car le dieu, sans quitter la tablette fixe qu'abrite l'arbre sacré et que porte le tertre rituel, se spécifie d'abord dans la tablette processionnelle et se spécifie une fois de plus dans le corps du général. Or il y a identité rituelle entre ces formes et celles du çivaïsme : il existe dans les temples hindous des liᅅga inamovibles, et en relation directe avec eux, on emploie comme en Chine des images processionnelles, soit un autre liᅅga, soit une statue de Çiva (*utsavavighraha*). Çiva ne cesse de résider, sous sa forme insaisissable, dans le Saint des Saints. Mais en même temps, sous un aspect spécifié, il n'en sort pas moins en procession. Ajoutons que dans certains cas particulièrement significatifs, le liᅅga fixe est placé auprès d'un arbre sacré. Pour retrouver intégralement le schéma chinois, il suffira de ne pas perdre de vue que le dieu sorti du liᅅga fixe et transporté en grande pompe, peut naturellement se spécifier, par un nouveau ricochet, dans la personne du chef ou du prêtre qui sont sa vivante image sur la terre. De part et d'autre ces spécifications se développent comme une suite de dédoublements dans un jeu de glaces.

Les inscriptions indochinoises nous ont appris de leur côté que l'essence de la royauté, le moi subtil du roi régnant, est enfermé dans le liṅga du royaume. Là encore le roi est le dieu visible en ce monde ; sa personnalité secrète réside dans le liṅga. Cette personnalité secrète, je n'ai pas besoin de vous dire que c'est Çiva. Quand celui-ci apparaît à demi hors du liṅga, il est représenté à l'instant où il s'en échappe pour venir s'incarner ou se réfléchir dans son double en chair et en os, c'est-à-dire dans le corps du roi. Conception qui montre bien à quel point le culte du liṅga a copié les vieux rites dont il a pris la succession, et où l'idole avait été une pierre brute ou un poteau dressé, dont le dieu sortait quand on l'évoquait, pour se manifester dans la personne de l'officiant.

Mais sur l'écran notre liṅga indien à quatre visages attend toujours son explication. Je ne pourrai que l'esquisser sommairement devant vous. Elle dépend d'idées qui seront défendues, et que je crois qu'on n'est pas sans armes pour défendre, mais qui, je vous l'avoue, n'existent encore que dans mes cartons. Le tout est de ne pas perdre de vue le caractère *relativiste* des cultes sud-asiatiques, tel que nous le définissons au début du présent exposé. Le dieu lui-même, dieu d'essence territoriale, reste amorphe et non spécifié. Il ne se matérialise que face à un groupe humain bien défini, et sa manifestation rituelle s'établit en fonction du groupe, à son profit, et pour la durée du contrat religieux, plus tard du contrat dynastique, liant ce groupe au sol. Or il n'y a pas quatre Çiva en ce monde. Les quatre visages, dont trois se montrent à vous sur cette image, ne font point quatre dieux, mais un seul. Appliquons la formule qui vient d'être énoncée : nous aurions affaire à quatre spécifications du Çiva royal, face aux quatre orientes ; ce serait donc l'apparition de ce dieu à quatre collectivités occupant les points du compas ; à quoi répondent ces divisions ? Mais aux quatre divisions ou provinces traditionnelles du royaume, et notre quadruple mukhaliṅga est l'expression tangible d'une organisation religieuse et politique en fonction des orientes, partout attestée à travers le vaste domaine dans lequel nous nous tenons ce soir (1). On peut notamment illustrer ces idées en recourant une fois encore au témoignage chinois. Vous savez tous que l'empire était partagé, suivant les quatre orientes, en quatre régions rituelles. La demeure impériale comportait par conséquent, dans la Chine ancienne, quatre pavillons, de l'un à l'autre desquels l'Empereur se transportait selon le cours des saisons ; M. H. MASPERO a décrit ce rite dans son beau livre sur *La Chine Antique*. De chacun de ces quatre pavillons l'Empereur, nous dit-on, répandait son influence magique sur la région de l'espace correspondante. Les schémas indiens sont plus complexes : ils admettent parfois

(1) On notera en effet que la tradition indienne imagine un « cinquième » Çiva, qui se tiendrait invisible au milieu du liṅga, c'est selon nous le dieu véritable, total, quatre fois spécifié aux quatre orientes par ses quatre faces visibles.

quatre, parfois cinq (en comptant le zénith) ou six ou dix régions, ce dernier chiffre s'obtenant tout simplement en doublant le chiffre de cinq, le plus fréquemment attesté, par l'adjonction des points collatéraux et du nadir. Les faces des mukhaliṅga, au nombre de quatre, cinq ou six, sont toujours réparties selon ces points rituels. Les visages du dieu royal, en indiquant les quartiers de l'espace, réalisent donc simultanément le faisceau d'influences magiques que l'Empereur chinois, lui, émettait successivement, aux quatre saisons de l'année, vers les diverses parties du territoire. Une inscription chame vous prouvera la similitude des deux traditions. C'est un texte sanskrit de Mī-sōn (1163 A. D.), célébrant le don d'une enveloppe précieuse à cinq visages, offerte par Jaya Indravarman au liṅga de Çiva : « Ce dieu, malgré sa bienveillance, ne pouvait donner ses bénédictions aux dix régions ; devenu gardien avec cinq visages royaux, il a maintenant cinq bouches. Par ses cinq grandes bouches visibles Çarva (Çiva) a des voix multiples. » Une autre inscription compare les quatre faces d'une enveloppe de liṅga à quatre lampes éclairant les points cardinaux. Ces indications suffisent. Tout comme la procession annuelle de l'empereur chinois l'amène à tourner son visage vers ses quatre grandes provinces, de même les faces multiples de nos liṅga sont un seul visage, mais spécifié en fonction des parties du royaume.

Il nous sera maintenant facile de compléter les remarques pénétrantes du Dr. Bosch, sans rien retrancher de leur valeur. Il ne faut qu'éviter de suspendre (et lui-même s'est bien gardé de le faire) toutes les réalisations de mukhaliṅga à la seule légende de Çiva sortant du liṅga entre Viṣṇu et Brahmā. Nous sommes en présence d'un thème bien plus général et qui vient d'un passé tout autrement lointain. La légende invoquée par le savant indianiste néerlandais, avec le lot d'images indiennes et indochinoises qui en sont directement inspirées, dérive du même fonds primitif que d'autres liṅga à visage unique ou surtout à visages multiples, qu'on ne saurait lui rattacher : je crois qu'il y a parallélisme, et non filiation. L'origine commune de ces traditions doit être placée dans les cultes anciens, où d'une figuration brute, et volontairement telle, du dieu, celui-ci émergeait, face à ses fidèles, pour se fixer dans le prêtre ou le chef présidant au culte. Maintenant, le dieu, la pierre et le chef ont pris l'aspect de Çiva, du liṅga et du roi ; voire y a-t-il quatre, ou cinq, ou six manifestations de Çiva, en regard des parties du royaume. Mais la religion du terroir n'a pas varié.

★★

XXX. Statue double de Pö Nraup (fig. 33).

Cette dernière projection rassemble ce que je viens de développer devant vous. Au-dessus de la cuve à ablution, est-ce un liṅga coupé en deux, est-ce un chevet, est-ce un *kut* que nous apercevons ? Ce qui s'en détache à demi, est-ce Çiva, est-ce un roi ? Pour les Chams modernes, ce

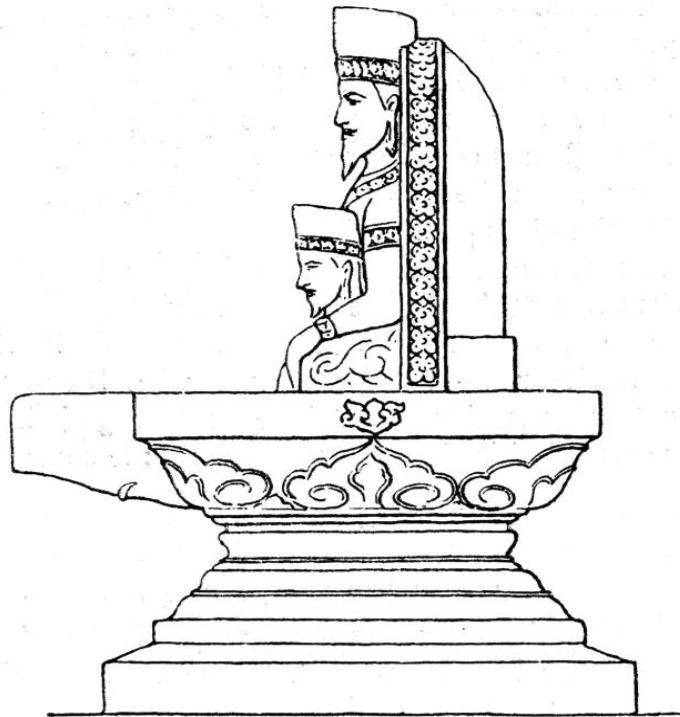


Fig. 33. — IDOLE DOUBLE DE PŌ NRAUP.

serait le roi Pō Nraup. « Une particularité fort curieuse de cette statue, écrit M. PARMENTIER (à qui j'emprunte le dessin que je vous présente), est qu'elle tient devant elle, dans son giron, un autre buste plus petit, mais dont la tête est identique : c'est, disent les Chams, la représentation de son fils. » On pourrait se demander aussi s'il ne s'agit pas de l'apparition du dieu hors de la pierre, et de sa réduplication dans la personne du roi : ce serait alors un dieu qui envelopperait un roi d'un geste protecteur, et non un père son fils. Mais les deux interprétations reposent, nous allons le constater, sur une même croyance ; en fait elles se confondent.

Vous savez que les rois chams anciens ont donné leur nom aux liṅga qu'ils érigeaient. Le liṅga de Bhadravarman, à Mī-son, s'est appelé Bhadreçvara. Par la suite un successeur de Bhadravarman, Çambhuvarman, a réédifié le liṅga en lui donnant un nom composé où figurent à la fois son appellatif personnel et celui du premier fondateur : c'est devenu Çambhu-Bhadreçvara. Plus tard encore, Indravarman I^{er} vénérera Indra-Bhadreçvara. Le sens de ces noms est aisé à dégager. Le roi est Çiva visible en ce monde, mais non pas Çiva dans l'absolu : c'est un Çiva spécifié au profit du royaume. Il est donc naturel que le nom qui caractérise le roi caractérise aussi la manifestation spéciale de Çiva qu'il incarne. Ceci posé, comment la succession dynastique se présente-t-elle ? Nous avons naguère défini l'union de l'ancêtre et du dieu en un dieu spécifié, comme constituant le symbole religieux du contrat liant le

groupe à son sol sacré. Les rois, successeurs de l'ancêtre dynastique, ne peuvent donc personnifier que des renouvellements de ce contrat : le contrat fait dieu subsiste, et se nomme toujours, allégoriquement, Bhadreçvara. Mais Çambhuvarman, auprès de cette signature mystique, appose la sienne, oserai-je dire, en sacrant un Çambhu-Bhadreçvara. Il devient lui-même Çiva, mais à une puissance dérivée de celle de Çiva-Bhadrarvarman. La titulature des lînga enregistre ces identifications par ricochet.

Les rois qui se succèdent sont ainsi des dédoublements de l'ancêtre dynastique, lequel primitivement n'avait, de sa personne, rien été d'autre que le dieu sorti du lînga, ou de la pierre sacrée. Et voilà l'image de Pō Nraup éclairée par l'épigraphie de Mī-son — à charge de revanche. Dieu et roi à la fois, père de son successeur et dieu pour lui, le personnage jailli du chevet se répète en lui, une seconde fois, dans son propre giron : le contrat est reconduit.

* * *

**Survivances et pro-
fondeur de l'influence
indienne au Champa.**

Tant d'affinités nous l'assurent, la culture indienne n'est pas restée, au Champa, le fait d'une poignée de colonisateurs ou d'une étroite aristocratie. Cette constatation nous laisse cependant devant un dernier problème : les Chams ont-ils reçu de l'Inde, les Chams ont-ils su tirer de l'Inde autre chose que ce qu'ils possédaient déjà et ce qu'ils retrouvaient d'eux-mêmes en elle ? Sans nul doute il faut répondre oui. Tout d'abord, c'est une expression beaucoup plus belle et beaucoup plus élaborée de leurs communs sentiments que les civilisateurs indiens ont apportée à leurs élèves chams. Ne jugeons pas de ce que ceux-ci s'en étaient réellement assimilé sur ce qu'en ont conservé ces derniers siècles où, sous les coups des Annamites, les défaites et les ruines se sont succédé jusqu'à ce que leur race ait à peu près perdu sa place au soleil. Il est même surprenant que les quelques villages chams qui subsistent dans le Sud-Annam aient gardé autant de traces de la culture perdue : car le folklore, quoi qu'on en ait dit, est encore plein de récits indiens. Les bonnes femmes, au bord de leurs cases, content toujours les exploits d'Indra, bien que sous une forme parfois inattendue. Et c'est l'Indra des *Brāhmaṇa*. On le nomme yañ In, le dieu In. L'épigraphie a permis de l'identifier : on y suit le passage d'*Indra* à la réduction monosyllabique *In*. Mais ce qui est frappant, c'est le personnage qu'il joue. Il nous est donné comme le compagnon et l'allié d'un roi, le Pō Tabai, lequel était secrètement l'époux d'une fée, cachée dans une défense d'éléphant. Indra découvrit l'affaire. Il prit alors l'aspect du Pō Tabai, et jouit de la fée, qui se crut dans les bras de son mari. Vous souvenez-vous d'Ahalyā auprès de qui déjà l'Indra des vieux textes brāhmaniques jouait les Amphitryon, et avez-vous oublié Kutsa, cet autre Indra, qui lui rendit la pareille ? Yañ In reste Indra, avec ses faiblesses. Avec sa puissance aussi. Sa geste chame lui attribue comme principal haut fait la construction d'un barrage

qu'elle place sur le versant de la chaîne annamitique au-dessus de la vallée du Sông Lũy (en cham *krauñ byuh*). Ce barrage ne retient pas seulement quelques torrents : il endigue magiquement les eaux célestes. Que yañ In se refuse à y ouvrir une brèche, et la pluie tarira en même temps que les rivières. Aussi, lors des années de grande sécheresse, les Chams s'adressent-ils à lui, et le prient-ils de délivrer les eaux. Les circonstances ont changé, le paysage n'est plus le même, mais un même dieu occupe le devant de la scène, et dans ces traditions chames c'est l'Indra des *Veda*, des *Brāhmaṇa* et de l'Épopée sanskrite qui revit. Les débris du Champa gardent encore quelque chose de ce que l'Inde lui avait apporté.

On ne saurait mettre en doute que l'apport indien n'ait profondément agi sur la culture chame. Quant au niveau atteint par cette culture lors de ses belles époques, je ne crois pas pouvoir mieux vous le rendre sensible qu'en vous citant, d'après la remarquable traduction d'Abel BERGAIGNE, le début d'un hymne à la déesse de Nha-trang, l'antique Bhagavatī Kauṭhāreçvarī, identifiée par le poète à Umā, épouse de Çiva : « Etant à celui qui est le Seigneur de ce qui est et de ce qui n'est pas, ayant pour nature réelle d'être l'origine du développement de l'existence sur la terre. . . , ne faisant qu'un avec le non-être et l'être qui existe dans le monde, virtualité primordiale de l'être et du non-être, ayant pour corps la moitié du corps de Çiva qui a la lune pour diadème, ayant un beau corps, ô toi qui fais partie du Seigneur . . . , ô Bienheureuse, triomphe, en quelque sorte, par ta puissance magique, de nous qui sommes prosternés devant toi. » Cette inscription est du roi Çrī Parameçvara. Voilà comment un Cham pensait et comment il s'exprimait en sanskrit en 1050 A. D. Evoquons l'Occident : c'était seize ans avant la conquête de l'Angleterre par les Normands. A cette date, eût-on trouvé en Europe un écrivain capable de montrer autant d'aisance dans le maniement d'abstractions et d'idées philosophiques de l'ordre de ce qu'atteste l'hymne à la Bienheureuse ? Peut-être quelque moine, au fond d'une bibliothèque de couvent, à Auxerre ou à Chartres : mais ce qui est sûr, c'est qu'il lui aurait fallu employer le latin, car aucune des langues courantes n'avait atteint une forme qui la rendît propre à de pareils exercices.

Arrêtons-nous sur ce rapprochement. Il nous permettra de caractériser avec une certaine précision le point de culture auquel le Champa était arrivé au moment où les guerres annamites, par une suite de succès chèrement payés et surtout de revers, allaient commencer à précipiter son déclin et sa ruine. Il en était au Moyen Age d'une civilisation. Comme le moine occidental dont nous parlions à l'instant, le poète cham de Pō Nagar a dû employer une langue savante pour exprimer sa pensée, qui se montre à nous formée en grande partie sur les modèles venus de l'étranger. Mais d'autre part, comme notre Moyen Age encore, le Champa se trouvait au XI^e siècle coupé de ses sources civilisatrices. La latinité classique et chrétienne, en ce temps-là, ne rayonnait plus de l'Italie sur l'Europe, et pareillement les coups de l'Islamisme avaient

amointri la métropole indienne. Un Moyen Age, c'est l'instant où un peuple a reçu du passé tout ce qu'il avait à en recevoir par transmission directe, et où il va entreprendre une mise en œuvre nouvelle, d'où naîtra sa propre formule. Nous venons de voir le Champa parvenu là, à peu près en même temps que l'Europe occidentale. La comparaison se soutient encore un petit peu : nous constaterions que le cham vulgaire, dans le cours du XI^e et du XII^e siècle, commence à se façonner en langue littéraire ; il emprunte à la langue classique un vocabulaire qu'il reforge à sa façon et qu'il fait entrer dans sa grammaire. Mais ensuite les routes se séparent. Les pays d'occident, à travers toutes leurs vicissitudes, devaient tirer une autre civilisation de leur formation médiévale : c'est qu'ils étaient étendus, largement distribués en masses démographiques profondes. Au bord de leur côte difficile, les Chams n'étaient au contraire rien de plus que les enfants perdus de la culture indienne. Desservis géographiquement, ils avaient affaire à un ennemi disposant du réservoir d'hommes que furent pour lui le Tonkin et les pays ouverts du Nord-Annam. La partie était inégale. Dans ce heurt de peuples, c'est au peuple le plus faible et non peut-être à la culture la plus faible qu'il est échu de succomber. Tout ce qu'il nous est permis de dire, c'est que le Champa avait eu le temps de recevoir de l'Inde, durant ses siècles d'or, des éléments culturels qu'il ne s'était point montré incapable d'assimiler. Il avait l'acquis nécessaire pour se former une civilisation propre. Qu'eût-elle été ? C'est une de ces possibilités qui sollicitent encore notre imagination, mais que la main plus rude de l'histoire a tuées en germe.

P. MUS.