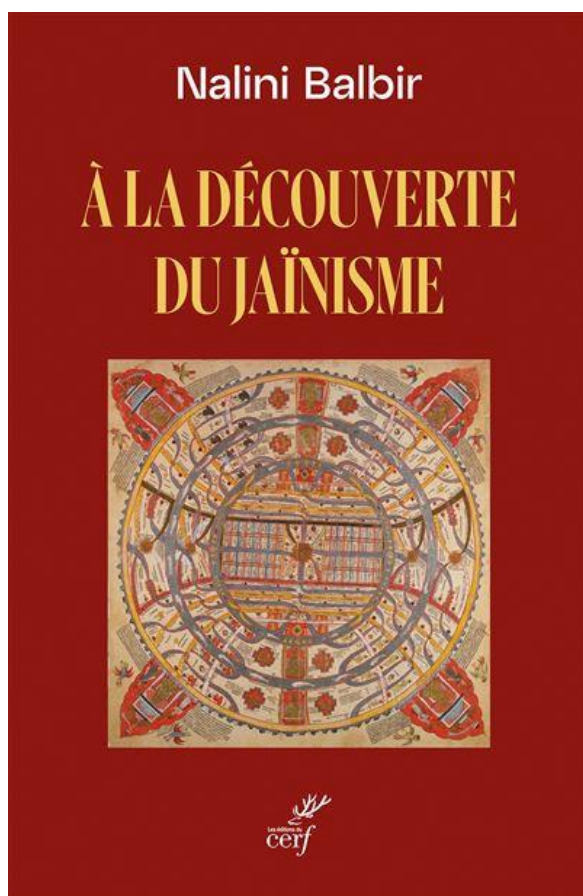


Académie des Inscriptions et Belles-Lettres
Compilation des hommages de la séance du 26 avril 2024

Pierre-Sylvain FILLIOZAT



J'ai l'honneur de déposer sur le bureau de l'académie, de la part de son auteur, l'ouvrage de Nalini Balbir intitulé *À la découverte du Jaïnisme, une tradition indienne*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2024, 450 pages.

On a relativement peu étudié le jaïnisme en France, en comparaison avec les études fondamentales réalisées en Inde, Allemagne et Angleterre. Nalini Balbir apporte en français un livre qui manquait, une somme qui mette au point le lecteur d'aujourd'hui sur ce courant religieux dont l'histoire est des plus longues et qui est toujours vivant. Le sous-titre de son ouvrage retient le terme tradition, plutôt que religion, parce que certains attachent de l'importance au fait que les croyances jaïns se sont cristallisées sur des sages suprahumains, voire humains, mais non sur des dieux. Sous le nom de jaïnisme l'on a une doctrine philosophique, un ensemble de pratiques religieuses, une immense littérature, une histoire de deux millénaires et demi. Mme Nalini Balbir parcourt tous ces domaines, passant de l'érudition littéraire à l'enquête

ethnographique et l'analyse anthropologique. Chacun des vingt-quatre chapitres du livre indique d'abord les sources utilisées puis résume une riche matière. La tradition *jaina* se différencie de toute autre en affirmant quelques principes majeurs, dont le respect de la vie, animale et végétale comprises, et en proposant deux modes de vie, une vie bien ordonnée dans le monde ou une vie de renoncement. Il y a chez les jaïns une tendance appréciée à porter les choses à l'extrême. Des jaïns portent un balai pour éloigner tout insecte, afin qu'aucun ne vienne sous leurs pas, un masque sur la bouche pour ne pas risquer d'en avaler. Les *digambara* « vêtus d'espace » conçoivent l'extrême du renoncement comme étant la nudité de l'ascète errant. Si l'on ajoute l'attitude négative à l'égard du Veda, la foi en l'autorité de la parole de vingt quatre patriarches, la tradition *jaina* se différencie ainsi très fortement au milieu de tous les courants hindous, ainsi que de la tradition bouddhique.

Dans l'histoire elle commence avec le sage Mahāvīra, le vingt-quatrième Jina « Vainqueur », personnage reconnu comme historique mais dont la biographie se structure sur le modèle mythique de Jinas antérieurs. La tradition le fait vivre 72 ans de 599 à 527 avant

notre ère. La recherche récente propose 482-410, le reconnaissant comme cadet du Bouddha. Selon la tradition *śvetāmbara* il est porté par une mère brahmane, puis transféré dans le sein d'une mère *kṣatriya*, car comme le bouddhisme le jaïnisme dévalorise la classe brahmanique. Comme le Bouddha il mène d'abord une vie de « prince heureux ». À la mort de ses parents, à l'âge de trente ans, il renonce à la vie dans le monde, reçoit une initiation sous la forme de l'arrachage des cheveux en cinq poignées. Après douze années de vie errante il atteint l'Omniscience (*kevalajñāna*). Dès lors on le représente sur un trône abrité par trois parasols, en posture de méditation au centre d'un espace abstrait appelé *samavasaraṇa*. Son existence est celle d'un ascète nu et maître fondateur d'une tradition. Elle se déroule dans le Magadha au nord-est de l'Inde. Son enseignement se diffusera en deux directions, longeant le littoral est vers le sud et progressant vers le centre et l'ouest du sous-continent, ce qui donne lieu à deux cultures jaïnes et se concrétise dans une division radicale, *śvetāmbara* « vêtu de blanc » et *digambara* « vêtu d'espace ». Leurs points de divergence sont nombreux, écritures, langues, pratiques, costume, lieux saints, etc.

L'enseignement oral de Mahāvīra est mis en forme par les disciples. Le « canon » (*āgama* ou *siddhānta*) des *śvetāmbara* est issu de récitations collectives dont la dernière s'est déroulée à Valabhi et l'a fixé définitivement. Sa langue est le prākṛit *ardhamāgadhī*. Les *digambara* ont transcrit la parole du Jina qui énonçait le sens, dans un autre prākṛit, une version *jaina* de la *śaurasenī*. À partir du VIII^e siècle le sanskrit devient la langue dominante de l'exégèse. À partir du XIV^e on voit les langues vernaculaires de plus en plus utilisées, notamment par l'insertion en interlignes de paraphrases du texte principal. Le multilinguisme est ainsi un caractère fondamental de la littérature jaïne. On doit ajouter que l'enseignement oral dans la langue en cours, sous forme directe, est toujours préféré. Mme Nalini Balbir fait un tableau détaillé et clair des canons *śvetāmbara* et *digambara*, présente les développements en commentaires et nouveaux genres tels que les biographies des saints et grands hommes et consacre un chapitre aux modes de transmission par l'écriture et l'oral.

Armée des meilleures sources textuelles grâce à son érudition elle fait une présentation claire et raisonnée de la pensée jaïne. Les jaïns ont approché la réalité en établissant des taxinomies de concepts. Ils ont un vocabulaire technique de nouveaux termes qui leur sont propres ou de termes courants dans d'autres écoles de pensée auxquels ils donnent de nouvelles valeurs. Ils parlent du *dharma* dans le sens d'« ensemble de normes éthiques », mais aussi en référence à « un principe conditionnant le mouvement du vivant et de la matière », *adharmā* étant dès lors le principe permettant la stabilité. En fait il ne s'agit pas d'une dérive de sens. *Dharma* m. (*dharman* n.) s'emploie à propos de toute forme adoptée dans une transformation du psychisme ou de la matière (voir par exemple le *Yogabhāṣya* de Vyāsa sur *Yogasūtra* III.13). La substance est permanente, la forme naît et disparaît (*Tattvārthasūtra* 5.29). La forme est nécessairement dans le mouvement des transformations et la substance n'existe pas sans une forme ou une autre. On approche la substance à travers les formes. C'est le principe de la multiplicité de nature et des points de vue multiples (*anekāntavāda*) que les jaïns opposent à l'unicité de nature des bouddhistes *ekāntavādin*.

Au niveau ontologique le jaïnisme compte cinq catégories (*pañcāstikāya* « les cinq corps de l'être »). Ce sont le vivant (*jīva*), le mouvement (*dharma*), le repos (*adharmā*), la matière (*pudgala*), l'espace (*ākāśa*). Le *jīva* se définit par la fonction cognitive, commune à tous les degrés aux formes supérieures des humains, dieux etc. et aux plus élémentaires des plantes, des éléments terre, air, eau, feu. Il possède une pureté originelle, mais s'alourdit en prenant un corps qui lui est coextensif. C'est au niveau de la représentation du monde que les jaïns ont échafaudé les taxinomies les plus riches et étonnantes. Elles sont données dans des textes et surtout dans des représentations graphiques qui peuvent être accompagnées de commentaires en diverses langues. Sur un réseau de cercles et figures géométriques sont placés dans des

dispositions symétriques et orientées les constituants du monde, continents, océans, montagnes, fleuves, etc. Ils structurent non seulement le monde physique, mais aussi toutes les classes des vivants, en ce qu'ils donnent des résidences aux humains, animaux, plantes dans le monde médian, aux êtres infernaux dans un monde inférieur, aux dieux dans un monde supérieur. Au-delà, des anneaux situent les résidences des âmes libérées. Si la représentation est généralement plane et horizontale, elle prend une dimension humaine dans l'image verticale d'un *lokapuruṣa*. L'âme transmigrante se meut sur ce fonds de carte de complexité démesurée répondant à la démesure des renaissances. La transmigration a ainsi un espace structuré à sa mesure. Elle a aussi un temps que les jaïns conçoivent dans un cycle de deux phases, descendante (*avasarpinī*) de dégradation, ascendante (*utsarpinī*) d'amélioration sur deux échelles successives de malheur et de bonheur progressifs. Aux différents règnes d'êtres de la réalité s'ajoute un peuplement mythologique, les Jina, les Cakravatin, les Baladeva, les Vāsudeva, les Prativāsudeva, etc.

L'âme jouit pleinement de sa fonction cognitive quand elle est arrivée à l'état d'omniscience (*kevalajñāna*) après s'être allégée de la matière du *karma*. Le *karma* bien connu de toute la tradition indienne prend une nouvelle valeur chez les jaïns et reçoit un traitement d'une ampleur inimaginable. Il relève de la matière (*pudgala*) et est soumis à une taxonomie considérablement avancée. Toute activité détermine un type d'influx de *karma* dans l'âme qui doit être contrecarré. Le propre du *karma* est de bloquer le fonctionnement d'une faculté de l'âme. On compte huit principes de *karma* selon le classement des blocages : *karma* qui obscurcit la connaissance, la vue, la sensation, *karma* d'égarement, de longévité, d'individualisation, de famille, *karma* obstacle qui empêche l'âme de donner toute sa mesure. L'âme transmigrante triomphe des *karmas* en gravissant une échelle de quatorze échelons. Une abondante littérature spécialisée analyse ces principes qui déterminent 8 400 000 situations de naissance possibles. L'aridité de la taxonomie est tempérée par un genre littéraire de récit de vies multiples à valeur édifiante. Un jeu de l'oie à quatre-vingt quatre cases légendées avec les types de naissance, les catégories de *karmas* et les espaces d'univers résume le complexe édifice de la doctrine.

En analysant la fonction cognitive de l'âme, les jaïns ont apporté une importante contribution à la riche épistémologie indienne. Ils définissent cinq types de connaissance, connaissance sensorielle conduite jusqu'à l'impression dans l'esprit, connaissance de ce qui a été entendu, passant par les mots et les gestes, clairvoyance à l'égard de ce qui est au-delà des sens, télépathie, omniscience indépendante des facultés sensorielles, accessible dans l'état de pureté totale, atteinte par les Jina et exposée par eux, leur donnant un statut de dogme. Foncièrement réalistes, ils approchent la réalité où chaque chose a une multiple nature en prenant de multiples points de vue. C'est la base de leur méthode appelée *anekāntavāda* ou *syādvāda* assertion à sept facettes : d'un certain côté, telle chose existe, d'un certain côté, elle n'existe pas, d'un certain côté, elle existe et n'existe pas, d'un certain côté, elle est indicible, d'un certain côté, elle est et est indicible, d'un certain côté, elle n'existe pas et est indicible, d'un certain côté, elle existe, n'existe pas et est indicible. Cet examen ne doit pas laisser dans l'incertitude ou créer de doute. Chaque assertion est faite « sous un certain rapport » et est donc valide. L'emploi du potentiel *syāt* « il se peut que » formule un doute expérimental. On peut donc le rendre par « d'un certain côté ».

La tradition jaïne a établi une typologie du vivant qui fait dire à Nalini Balbir que c'est une « voix qui doit compter » dans toute considération de la place des animaux et des plantes à côté des humains. Les êtres sont classés en fonction du nombre de sens qui les concernent : un seul, le toucher, pour tous corps terreaux, aqueux ignés et les végétaux, deux, toucher et goût, pour les vers, coquillages etc., trois, toucher, goût, odorat, pour les insectes, punaises etc., quatre, toucher, goût, odorat, ouïe, pour les mouches, moustiques etc., cinq, toucher, goût, odorat, ouïe, vue, pour les êtres infernaux, les humains, les dieux, des animaux supérieurs. La vie appartient à tous. L'intelligence n'est pas le bien des seuls humains qui ont une responsabilité vis-à-vis

de tout le vivant. La non-violence encadre les rapports aux animaux, que l'on doit laisser vivre et soigner. On respecte la vache sans en faire une divinité. La voix jaïne doit entrer dans tous les débats contemporains sur les questions environnementales et de bioéthique. Dans la même ligne les jaïns ont leurs propres règles d'alimentation et de jeûne, prohibition de trois *m* : *māṃsā* « viande », *madhu* « miel », *madya* « alcool ». Avec l'habitude d'examiner la nourriture pour veiller à ce que le moindre insecte n'y soit mélangé, vient celle de ne rien consommer après le coucher du soleil, l'obscurité empêchant cet examen. Le jeûne s'inscrit ainsi dans l'ascèse qui a le pouvoir de détruire le *karma*.

Nalini Balbir s'attarde sur la description des modes de vie monastiques et laïques propres aux jaïns. Si les règles monastiques sont très originales, les laïques se fondent dans la vie indienne. On note que les communautés jaïnes sont très prospères dans le monde d'aujourd'hui, alors que les bouddhiques ont émigré hors du pays depuis des siècles. La vie monastique commence avec une vocation, une ordination (*dīkṣā*) caractérisée par l'adoption du vêtement blanc ou l'abandon du vêtement, la rupture avec le lien familial, l'arrachage des cheveux, l'attribution d'un nouveau nom. Cinq grands vœux engagent pour la vie dans cinq abstentions de violence, de mensonge, de prendre ce qui n'a pas été donné, de relations sexuelles, de possession. En principe le moine a une obligation d'errance en dehors des quatre mois de la mousson. Il a six devoirs quotidiens, équanimité, récitation d'un hymne de louange aux Jina, la « quintuple salutation » hommage au maître, *pratikramaṇa* « retour » sur soi pour reconnaître les fautes et implorer le pardon, abandon du cors, nom donné à la méditation dans la posture debout caractéristique des jaïns, engagement de renoncement dans l'avenir. Le rite funéraire des moines est l'exposition du corps, l'incinération étant plus souvent pratiquée de nos jours. Les règles sont les plus sévères chez les digambara. Chez les laïcs elles ne sont pas relâchées, mais inscrites dans la vie dans le monde, sans la dureté physique imposée aux moines et nonnes. Le laïc fait les mêmes cinq vœux, remplaçant le vœu de chasteté par la fidélité conjugale et a des vœux secondaires. Un devoir particulier est le soutien de la religion par les dons à ses représentants. Il peut avec le temps évoluer et suivre une pratique qui le place sur voie monastique en onze étapes où il retrouve progressivement la sévérité des règles de nourriture, chasteté et autres.

L'histoire atteste à partir du XI^e siècle la formation de lignées (*gaccha*) qui déclarent réagir contre un laxisme des règles et retourner à la source, Kharataragaccha, Tāpagaccha, etc. Chez les *śvetāmbara* un clivage apparaît au XVe siècle entre *mūrtipūjaka* qui font le culte d'images des Jina dans leurs temples et des *sthānakavāsīn* qui refusent le culte des images, ce qui donne lieu à une autre école de *gaccha* aniconique. Se distingue le Terapanth depuis le XVIII^e siècle qui introduit une codification rigoureuse sous l'égide d'un pontife. L'un d'eux crée un statut de nonne en chef. Les *digambara* ont aussi leurs ordres appelés *saṅgha*. L'épigraphie à partir du Ve siècle nous fait connaître des lignées de *muni* telles que le Kundakundānvaya qui préconise une attitude intériorisée. Au XVe siècle Tāran Svāmī fonde une nouvelle voie rigoriste qui accentue la prohibition des images de culte. Le jaïnisme rejette en principe les *varṇa* védiques. Les jaïns sont pourtant classés souvent comme *vaiśya*, en raison de l'importance des professions de commerce de nombreux laïcs. Dans la réalité il y a des castes spécifiquement jaïnes imposées par l'utilité pratique. Le statut des femmes est sujet à débat sur plusieurs points. Pour les *digambara* la nudité est un préalable de la délivrance, car un vêtement est une possession impliquant un manquement au renoncement absolu ; le vêtement nécessaire pour la femme lui ferme la porte de la délivrance. Les *śvetāmbara* arguent que le vêtement comme la nourriture est une simple concession au monde qui n'obère pas la destruction des *karma*, seule condition de l'obtention de la délivrance. Un autre débat porte sur l'éducation des femmes, un autre sur le mariage des Jina dans leur vie princière avant leur renoncement, nié par les *digambara*, reconnu chez les *śvetāmbara*. L'idéal de la *satī* chez les jaïnes est

l'observation de la chasteté. Les jaïns ont des hymnes aux Mères des Jina, adressent un culte à des déesses protectrices des Jina ou indépendantes, *yakṣī*, Lakṣmī inéluctable chez des marchands, Sarasvatī patronne des arts et des sciences.

Sa vocation au détachement des biens de ce monde ne détourne pas le jaïn laïc de pratiquer un culte des Jina dans sa résidence ou dans un temple. Le culte consiste en une série de gestes et formules d'hommages aux Jina. Le concept général est celui des cultes tantriques. Rien ne ressemble plus à un temple hindou qu'un temple jaïn, même si le destinataire du culte est la série des vingt-quatre Jina le plus souvent sculptés dans le marbre dans le nord de l'Inde, dans le granite dans le sud. Ils sont représentés dans deux poses, debout ou assis en attitude de méditation. Le calendrier religieux jaïn est basé sur le calendrier lunaire et fixe un nombre élevé de fêtes à intervalles réguliers au cours de l'année. Il y a quelques fêtes, *dīvālī* etc. communes à toute l'Inde. Il y a surtout des fêtes propres aux jaïns, issues de leur dévotion aux Jina. Pour les *śvetāmbara* la saison des pluies est marquée par la fête du *paryuṣaṇa* où l'on « séjourne et endure » l'ascèse du détachement, fête de huit jours à cheval sur *śrāvaṇa* et *bhādrapada*. C'est l'occasion d'un hommage au *Kalpasūtra*, le livre étant transporté en procession jusqu'au temple. Il contient en effet la vie des Jina et les règles de la saison des pluies. Cela est suivi de récitations et de prêches en hommage à Mahāvīra. Pour les *digambara* la même fête s'appelle *daśalakṣaṇaparvan*, dure dix jours et adresse son hommage au *Tattvārthasūtra* suivi de récitations et prêches de ses dix chapitres. Une autre grande occasion est l'anniversaire de la naissance de Mahāvīra. La fête d'*akṣayaṭṭīyā* dans le mois de *vaiśākha* célèbre le don en ce qu'elle commémore la première aumône de jus de canne à sucre que le premier Jina, Rṣabha, reçut après un jeûne d'une année. Cela est commémoré pendant l'année qui précède la fête et durant laquelle le fidèle jeûne un jour sur deux.

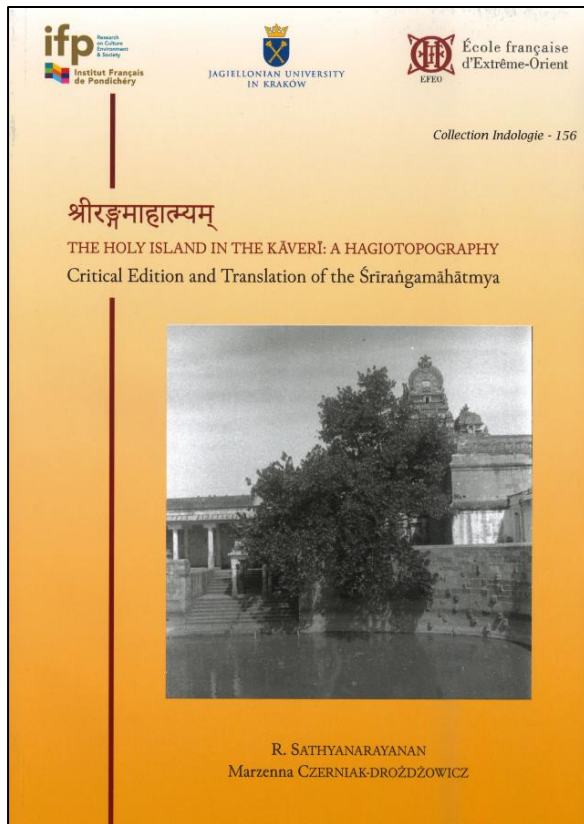
La dévotion jaïne engage beaucoup de fidèles sur le chemin de pèlerinages (*tīrthayātrā*). Le *tīrtha* est plus qu'une pièce d'eau, il est ce qui fait traverser l'océan des renaissances, visite à un lieu saint et visite à la communauté jaïne qui s'y trouve. Le religieux lui-même est un *tīrtha*. La géographie des *tīrtha* s'est formée dans le sillage de l'histoire du mouvement. Tout lieu de résidence d'un Jina ou autre grande personnalité, tout lieu de l'occurrence d'événements saints deviennent des *tīrtha*. Certains ont été créés tout récemment. Le grand lieu de pèlerinage jaïn est Shatrunjaya à Palitana, pour sa myriade de temples édifiés au sommet d'une colline élevée. L'ascèse de l'ascension, de la visite et de la redescende est sans aucun doute destructrice de *karma*. On doit citer Shravanabelgola au sommet de la colline Vindhyagiri où l'on procède à un *mahāmastakābhiṣeka* tous les douze ans (le dernier et des plus mémorables en 2018) de la colossale statue de Bāhubali, le premier humain à accéder à la délivrance dans le présent cycle cosmique.

La méditation est un pur exercice intérieur quand elle parcourt l'échelle de purification de l'âme en quatre étapes, deux négatives, contemplation de l'impermanence et l'impureté (*ārtadhyāna*), agressive à l'égard de la violence, le mensonge, le vol, la possession (*raudradhyāna*) et deux autres positives, réflexion sur l'ordre conçu par les Jina (*dharmadhyāna*), pure comme celle de Mahāvīra loué pour « avoir pratiqué la plus haute des méditations, pure parmi les pures, aussi blanche que lune et conquise » (*śukladhyāna*). La méditation devient une pratique cultuelle, quand elle s'exerce avec un matériel de *mantra* et *yantra*, tel que la syllabe Ōm interprétée comme acronyme des cinq rangs invoqués dans le Quintuple hommage, *arhat*, *aśarīra* (*siddha*), *ācārya*, *upādhyāya*, *muni*. Le diagramme le plus classique est le lotus à huit pétales où le pratiquant place mentalement des *mantra*. Le Terāpanth au XXe siècle joint des pratiques anciennes à des formulations tirées de sciences modernes, biologie et physiologie (*prekṣadhyan*).

Dans leur quête d'équanimité, de détachement du monde, de conscience de l'altérité du corps par rapport à l'âme, les jains ont élaboré le concept de *saṃllekhana*, littéralement « grattage ». Ce terme à l'aide d'une image évoque l'usure lente du corps et du monde dans le procès d'une mort volontaire par le jeûne. Il y a le vieillissement qui est une usure du corps naturel et naturellement lent. Le jeûne progressif, l'inactivité corporelle pratiqués volontairement sont en quelque sorte une imitation de l'usure naturelle. La motivation chez le renonçant, qu'il soit moine ou laïc, est sa prise de conscience de l'altérité du corps et de son inutilité pour le processus de purification de l'âme. Le *saṃllekhana* n'est pas une anorexie qui est une maladie. Il n'est pas un suicide qui est une violence laquelle serait productrice de nouveaux *karma*. La pratique en est ancienne. Elle est rare, mais loin de disparaître de nos jours. La réalisation en a été et est toujours publique, annoncée et ostensible. Il ne doit pas y avoir souci d'ostentation, ni désir de la montrer et convaincre de son bien-fondé, de la part de l'exécutant. Mais sa nature héroïque suscite l'admiration. On voit au Karnāṭaka des stèles inscrites appelées *nisidhi* rapportant des cas historiques. Aujourd'hui elle apparaît dans des media.

Avec ce concept Mme Nalini Balbir a parcouru la tradition jaine dans toute son envergure. Après un tableau des relations que les religieux entretenaient avec les pouvoirs politiques au long de l'histoire, un chapitre sur la diaspora jaine hors du pays et sur la présence du jainisme dans la toile numérique, en guise de conclusion elle rappelle les valeurs jaines qui peuvent et devraient entrer en ligne de compte dans les problématiques qui agitent le monde actuel. Son livre a une grande utilité augmentée par des appendices et un index. Il fera date dans l'histoire des études jaina en France.

Pierre-Sylvain FILLIOZAT



J'ai l'honneur de déposer sur le bureau de l'académie l'ouvrage intitulé *Śrīraṅgamāhātmya The Holy Island in the Kāverī : A Hagiotopeography, Critical Edition and Translation of the Śrīraṅgamāhātmya*, Collection Indologie – 156, dû à R. Sathyanarayanan et Marzenna Czerniak-Drożdżowicz, Institut Français de Pondichéry (IFP), École Française d'Extrême-Orient (EFEO), Jagiellonian University in Krakow, Paris, Pondichéry, 2023, 230 pages.

“Hagiotopeography” est un néologisme que les auteurs de ce livre ont jugé pratique pour référer à un genre littéraire sanscrit, le *māhātmya* ou *sthalapurāṇa*, consacré à glorifier un lieu de culte ou de pèlerinage. À la différence des *purāṇa* « [Mythes] Antiques » orientés vers la mythologie générale de l'ensemble de l'Inde, les *māhātmya* ont une visée locale et ont l'intérêt de faire connaître des spécificités culturelles à l'échelle du site religieux individuel. Ils constituent de cette

façon une précieuse documentation pour l'histoire religieuse et sociale dans un domaine régional. Ils peuvent être inclus dans un *purāṇa* ou un *tantra*. Le plus souvent ils existent indépendamment de tout autre texte, se contentant de revendiquer un lien avec un *purāṇa* dans leurs colophons de fin de section. C'est ainsi qu'un *Śrīraṅgamāhātmya* se trouve inclus dans la *Pārameśvarasaṃhitā* tout en étant le contenu de manuscrits indépendants où les colophons le donnent comme partie du *Brahmaṇḍapurāṇa*. L'IFP et le centre pondichérien de l'EFEO qui ont le vaste projet général de documenter les sources de l'activité religieuse en Inde, qui ont déjà publié d'importants *tantra* et études de temples sous tous leurs aspects, ont tout à fait raison de se tourner vers la littérature de *māhātmya*. Après un *māhātmya* de Vārāṇasī ils publient une édition critique du *Śrīraṅgamāhātmya* consacré à Śrīraṅgam, un centre religieux dans une île de la Kāverī aussi important que celui de la rive de la Gaṅgā.

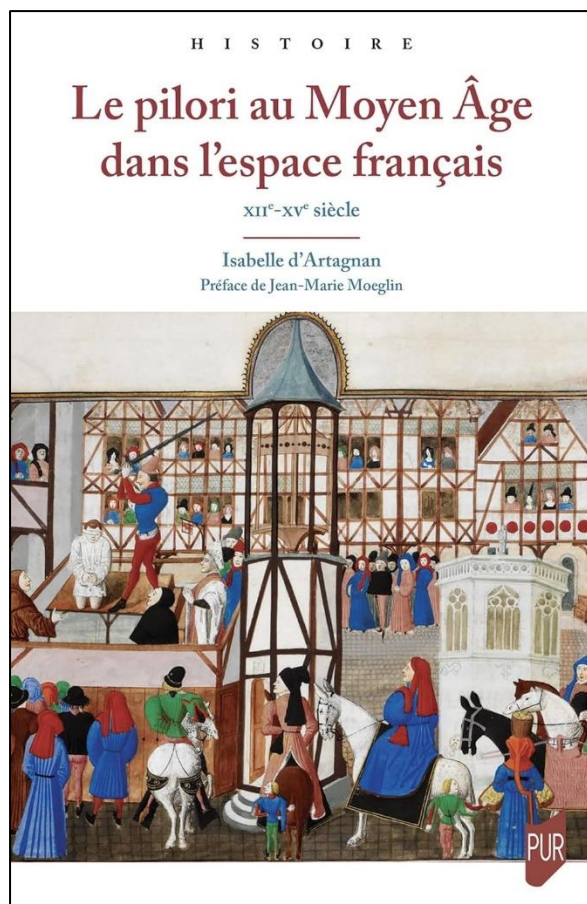
Śrīraṅgam est selon la première croyance des fidèles un lieu où Viṣṇu a choisi de lui-même d'apparaître sous la forme d'Anantaśayin « couché sur le serpent Ananta ». C'est une image appelée *svayaṃvyakta* « manifesté de soi-même ». L'autre nom de Raṅganātha qui est peut-être le plus courant repose sur une autre croyance en un mythe rapporté dans le présent ouvrage, celui du transfert d'un édifice donné par Rāma à Vibhīṣaṇa. Après la mise à mort de Rāvaṇa, Rāma a installé Vibhīṣaṇa sur le trône de Laṅkā et lui donne un bien de sa lignée mythique issue d'Ikṣvāku, à savoir une architecture. Le terme employé dans le *māhātmya* est *raṅga* « scène », *dhāman* « résidence » (*passim*) ou *vimāna* « sanctuaire » (8.43). Ce dernier terme appartient au vocabulaire technique du *śilpaśāstra* et réfère au monument principal d'un complexe d'édifices dédié à une divinité principale. Il est généralement surmonté d'une tour. Appelé aussi *prāsāda*, le *vimāna* désigne l'ensemble de l'édifice des fondations jusqu'au motif de couronnement. À Śrīraṅgam le sanctuaire est rectangulaire et surmonté d'une toiture dorée

oblongue sur cerces, en raison de la forme allongée de la statue du dieu couché sur le serpent qu'elle abrite. Le mot *dhāman* est de portée très générale et n'apporte pas de précision. Le mot *raṅga* s'emploie pour une scène de théâtre, une estrade où un être se manifeste. Śrīraṅga « l'auguste scène » est la scène où le dieu se manifeste, se donne à voir à tous ses dévots. Et c'est bien le but de la « manifestation de soi-même » qui le caractérise. Vibhīṣaṇa apporte donc l'édifice central du temple de Śrīraṅgam pour abriter la statue déjà présente. Il lui est refusé de le transporter jusqu'à Laṅkā, parce que le dieu a choisi d'être là. Le texte donne la parole au dieu en 8.31 pour définir le lieu : « Vous verrez sans tarder l'auguste scène (Śrīraṅga) au bord du bassin de Candra (Candrapuṣkariṇī) sur le sable de la Kāverī, sur le socle du serpent Ananta (Anantapīṭha). » Les auteurs déduisent de ces indications de location que l'Anantapīṭha est l'île tout entière et sans doute envisagent un concept implicite de la Kāverī comme l'océan primordial. Implicite aussi est l'image actuelle dans le sanctuaire, celle de Raṅganātha sur le serpent Ananta qui lui sert de socle. La Candrapuṣkariṇī est un bassin quasi-circulaire, privilégié en ce qu'il est le plus proche du sanctuaire. Il y a d'autres bassins liés au site et évidemment la rivière Kāverī et le bras divergent du Kolidam au nord de l'île. Śrīraṅgam a un lien mythologique important avec les eaux.

Comme le soulignent les deux auteurs du livre, le style de ce *māhātmya* est simple. Il se lit facilement. Mais il recèle aussi des sous-entendus. La Kāverī entre dans la mythologie locale de Raṅganātha dans un mythe d'exaltation de la Kāverī à cet endroit, celui d'une compétition pour la supériorité entre la Kāverī et la Gaṅgā. Elles sont saluées par le gandharva Viśvāvasu et se disputent pour savoir à laquelle des deux le salut est adressé, impliquant sa supériorité. Le gandharva descendu dans le sud où il a « éveillé » Padmnābha après avoir fait sa salutation remonte vers le nord au mois de Sahasya. Brahmā reconnaît les deux rivières comme égales. C'est finalement Viṣṇu dans un temple de Sārakṣetra qui accorde la supériorité à la Kāverī. Le mythe est d'un type commun. Curieuse est l'intervention du gandharva lors de l'Uttarāyana du Soleil (solstice d'hiver). Cela pourrait s'expliquer par une allusion védique. Viśvāvasu apparaît dans l'hymne X.139 du *Rgveda*. La strophe 4 de cet hymne difficile montre le gandharva voyant les Eaux, lié à leur séparation ordonnée, à Indra et au Soleil. Louis Renou traduit : « Quand, ô Soma, les Eaux eurent vu le Gandharva Viśvāvasu, alors elles s'écartèrent en vertu de l'Ordre. Indra suivit en grande hâte cette (trace) d'elles ; il vit autour de lui les enceintes du Soleil. » Ce texte quelque peu obscur a été l'objet de diverses interprétations. Renou rappelle celle de Lüders. Il s'agirait de « la découverte du Soleil par Indra aidé du gandharva, les *paridhi* étant les eaux célestes. » (*Études védiques et pāṇinéennes* XV p. 32). Les concepts védiques ont pu se développer au long des siècles et aboutir à une forme différenciée par l'implantation dans l'environnement naturel du temple de Śrīraṅgam au Tamilnāḍu.

Les éditeurs et traducteurs de ce *māhātmya* ont collationné avec soin quatre manuscrits de Tanjore Serfoji Sarawati Mahal, deux de l'IFP de Pondichéry et une édition imprimée. Les manuscrits de Tanjore ont dix chapitres, ceux de Pondichéry en ont onze. Pour diverses raisons les auteurs n'ont pu en collationner que le onzième chapitre. On regrette l'absence de collation des dix premiers chapitres. On y remarque dans le onzième chapitre une divergence importante avec les manuscrits de Tanjore. Les narrateurs changent. Dans les ms. de Tanjore ils sont Nārada et Maheśvara, dans ceux de Pondichéry ce sont Sanatkumāra et Brahmā. Est-ce l'indice d'une version différente ? La consultation des dix premiers chapitres dans la source pondichéryenne est nécessaire.

L'ouvrage rest néanmoins déjà extrêmement intéressant et marque dans notre connaissance de Śrīraṅgam. Il est accompagné de figures, à avoir des vues du temple et des photographies des bassins révélant les divers degrés d'entretien qui leur sont accordés.



J'ai l'honneur de déposer sur le bureau de l'Académie, de la part de son auteur, le livre d'Isabelle d'Artagnan *Le pilori au Moyen Âge dans l'espace français, xii^e-xv^e siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2024, 339 pages (collection « Histoire »).

Version abrégée et remaniée d'une thèse de doctorat soutenue à Sorbonne Université, ce livre aborde un thème particulièrement emblématique de la période du Moyen Âge aux yeux du « grand public » ; curieusement toutefois, il n'avait pas encore fait l'objet d'une étude historique sérieuse. Il est vrai que cette étude n'est pas facile à mener. L'auteur a dû traquer les mentions du pilori dans une multitude de sources à la fois dispersées et de natures très différentes ; sources judiciaires bien sûr, qu'elles soient normatives ou, souvent inédites, issues de la pratique des tribunaux, mais aussi comptes financiers, chroniques, œuvres littéraires, sources iconographiques. Bien évidemment, le corpus réuni ne peut non seulement pas prétendre être exhaustif mais, par définition, il ne peut

prendre en compte ce que l'auteur désigne comme « l'océan de faits non conservés » ; néanmoins, tel qu'Isabelle d'Artagnan l'a constitué, il réunit une somme de mentions du pilori que l'on peut légitimement considérer comme représentative de l'histoire et des usages du pilori. Dans l'exploitation de ce corpus, l'auteur a su par ailleurs trouver un juste équilibre entre la reconstitution des évolutions de longue durée et l'analyse de cas précis de mise au pilori permettant de mettre en évidence ce qui relève de « l'individualisation pénale ». Il a su surtout combiner trois approches également nécessaires : celle institutionnelle et juridique d'un outil pénal, celle anthropologique d'un rituel d'humiliation, celle enfin d'un dispositif utilisé par les acteurs sociaux.

Le livre est organisé en trois grandes parties. La première intitulée « la genèse d'un signe de justice urbain » est consacrée à l'apparition et à la diffusion du pilori comme dispositif pénal. Attesté vers le milieu du xii^e siècle dans les villes drapantes de Flandre, Ponthieu, Artois et Vermandois, le pilori prend sa place dans le contexte d'une animation économique qui se traduit dans ces régions par la multiplication de marchés ; la mise au pilori vient punir ceux qui troublent la paix du marché. Qu'il s'agisse d'une nouveauté est illustré par le fait que les chartes de la première moitié du xii^e siècle n'en parlaient pas mais que sa mention est ajoutée dans les confirmations de la deuxième moitié de ce siècle. Sans doute représente-t-il un enjeu disputé entre le seigneur et les bourgeois mais il est clair qu'il est lié à l'émergence d'une communauté urbaine consciente d'elle-même qui en fait un instrument de régulation sociale. Le pilori est en tout cas une *success story* dont Isabelle d'Artagnan reconstitue la progression géographique, corrélée aux progrès de l'animation économique et commerciale, du nord vers le sud et de l'ouest vers l'est. Les bourgs ruraux en possèdent peut-être dès 1200. Après 1200, le pilori

agrandit considérablement son espace de diffusion, vers la Champagne, vers le Languedoc, où il doit gagner sa place à côté de la course et du pal, dans le domaine royal, la Bourgogne, le Lyonnais, la Provence, l'Auvergne et, tardivement semble-t-il, la Bretagne. En même temps, la forme de l'instrument évolue jusqu'à ce que l'on en arrive, au ^{xiv}^e et au ^{xv}^e siècle, à la « monumentalisation » du pilori comme signe de haute justice représentatif des justices souveraines alors que les justices inférieures doivent se contenter d'une modeste « échelle ».

Dans la deuxième partie intitulée « la scène du pilori : les ressorts d'un rituel d'humiliation », Isabelle d'Artagnan montre que la mise au pilori est pleinement un rituel ; il s'agit fondamentalement d'exposer un criminel, à travers une chorégraphie soigneusement ordonnée par les autorités judiciaires, aux moqueries et aux humiliations du public, ceci afin de le transformer en un paria et un infâme ; cela permet ce que l'auteur appelle « une refondation de la communauté par l'émotion ». Elle met également en valeur la plasticité du rituel de la mise au pilori, le choix du jour, du lieu, la modulation de la durée de l'exposition, sa répétition éventuelle, son association possible avec d'autres rituels punitifs, ceux du bannissement ou de la peine de mort par exemple, tout ce qui fonde sa capacité à être investi de sens différents en fonction des besoins des justiciers.

La troisième et dernière partie intitulée « les usages pénaux de l'exposition infamante » analyse la place qu'occupe la peine du pilori dans le dispositif pénal que les différents justiciers qui y ont recours entendent mettre en oeuvre. Pour les justices urbaines, qui sont à l'origine de la mise en place du pilori, il s'agit avant tout d'une sanction qui menace ceux qui mettent en cause la communauté des gens honorables en pratiquant fraude, larcin, faux et actes divers de déloyauté. Cette fonction de punition d'un « scandale » qui met en péril la cohésion de la communauté reste décisive pour expliquer la permanence du recours à la peine du pilori mais elle est suffisamment générale pour générer de multiples autres usages. La justice royale qui installe dès le ^{xiii}^e siècle la peine du pilori dans son arsenal judiciaire lui confie donc les rôles nouveaux, notamment dans un contexte de crise. Le pilori vient par exemple sanctionner le blasphème et permet aux rois de France de se placer dans le sillage de leur prestigieux ancêtre saint Louis. Ces usages que le roi fait de la peine du pilori sont par ailleurs à la fois démultipliés et adaptées par la mise en œuvre qu'en font aussi bien le Parlement, cour suprême de justice qui impose une norme judiciaire qui n'est pas la simple application des ordonnances royales, que les juridictions régionales et locales. Restait à se demander quels sont celles et ceux qui ont été soumis à cette peine du pilori. Isabelle d'Artagnan montre qu'il s'agit de gens ordinaires que leur profil sociologique ne disposait pas *a priori* à se retrouver au pilori. Mais leurs agissements ont mis en cause la stabilité de la société et de la communauté à laquelle ils appartenaient et il importe de mettre en scène et d'accomplir rituellement l'exclusion de ces moutons noirs. Le pilori apparaît par ailleurs comme une peine fondamentalement roturière : les nobles ne sont que marginalement concernés par ce châtement alors qu'ils commettent, pas plus sans doute mais aussi pas moins que les autres, les crimes qui tombent sous le coup de cette sanction. Mettre un noble au pilori serait en réalité frapper, au-delà de la personne du coupable, l'état de noblesse lui-même et c'est cela qui le rend impossible ou plus exactement qui soumet les nobles à une amende honorable là où les roturiers se retrouvent au pilori. Cela renvoie sans doute aussi au fait que le noble ne fait pas véritablement partie de la communauté civique et n'a donc pas besoin d'en être exclu. Inversement, le « marginal », qui ne peut être exclu d'une communauté à laquelle, par définition, il n'appartient pas, n'est lui aussi guère concerné par la peine du pilori. Le pilori est donc réservé à ceux qu'Isabelle d'Artagnan appelle les « membres médians » de la société qui ont mérité par leur comportement d'en être retranchés, d'où le fait qu'il frappe tout particulièrement les récidivistes incorrigibles.

Isabelle d'Artagnan a su ainsi mettre en valeur et analyser les trois dimensions fondamentales du pilori : celle d'un « outil pénal » utilisé par les justiciers pour punir les

délinquants, faire peur et éviter les délits par la crainte de la sanction ; celle d'un « symbole de pouvoir » dont la possession est un enjeu politique, du petit seigneur qui veut s'affirmer en montrant qu'il est dépositaire de la haute justice, au puissant souverain qu'est le roi de France qui entend démontrer la supériorité de son pouvoir judiciaire ; celle enfin, sans doute la plus importante, d'un rituel socialement efficace qui permet de flétrir voire d'exclure un individu qui a violé les normes qui fondent une communauté.

C'est bien ainsi une histoire totale du pilori qu'a écrite Isabelle d'Artagnan pour l'espace français, une histoire qui part de l'objet pilori dans sa matérialité – on est presque dans le domaine de l'archéologie judiciaire – et qui mène jusqu'à la détermination de la place et du sens du pilori comme pratique et outil de régulation sociale. Son livre est une contribution importante, à la fois rigoureuse et originale, à l'étude du fonctionnement de la justice au Moyen Âge.