



**HAL**  
open science

# Le rôle des femmes dans le rituel d'adoption de l'arbre : une question de point de vue

Amandine Wattelier-Bricout

## ► To cite this version:

Amandine Wattelier-Bricout. Le rôle des femmes dans le rituel d'adoption de l'arbre : une question de point de vue. *Revue interdisciplinaire sur l'Asie du Sud*, 2023, Maternités et figures maternelles en Asie du Sud, 1 (1), 9-28. <https://edition.uqam.ca/rias/article/view/2036>. hal-04276471

**HAL Id: hal-04276471**

**<https://hal.science/hal-04276471>**

Submitted on 9 Nov 2023

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0  
International License

## Le rôle des femmes dans le rituel d'adoption de l'arbre : une question de point de vue

Amandine Wattelier-Bricout

---

Volume 1, numéro 1-1, automne 2023.

Maternités et figures maternelles en Asie du Sud

URL : <https://edition.uqam.ca/rias/article/view/2036>

### Résumé de l'article

Les chapitres 158 et 162 du Skandapurāṇa décrivent un rituel atypique : l'adoption d'un arbre comme fils par une femme. La base théorique et la liturgie de ce rituel sont enseignées par Śiva à son épouse Pārvaī qui décide, avec son accord, de suivre cette prescription. Trois compilateurs, Lakṣmīdhara, Hemādri et Madanasinha, ont cité ce rituel comme une pratique pieuse, ce qui implique qu'entre le VII<sup>ème</sup> et le XV<sup>ème</sup> siècle, des femmes sans fils ont pu suivre cette prescription. La réalisation d'un tel rite semble pouvoir émanciper la femme qui le célèbre en la libérant de l'obligation d'être mère. Étant donné que le bénéfice de l'adoption est de sauver le père adoptif des enfers, la femme y apparaît plutôt comme l'instrument du salut de son époux. Mais si c'est réellement le cas, pourquoi Pārvaī adopte-t-elle un arbre ? À qui profite cette adoption et quelle en est la finalité ? Afin de déterminer le bénéficiaire et le bénéficiaire de l'adoption d'un arbre, j'analyse successivement l'enseignement dispensé par Śiva (SP158), sa mise en oeuvre par la déesse (SP162), puis les mentions de ce rite au sein des compilations médiévales. À partir de ces trois perspectives, je montre que la compréhension de la portée d'un rituel dépend de son contexte.

---

Éditeur(s)

Revue interdisciplinaire sur l'Asie du Sud

ISSN 2817-7770

[Découvrir la revue](#)

---

### Citer cet article

Wattelier-Bricout, A. (2023). « Le rôle des femmes dans le rituel d'adoption de l'arbre : une question de point de vue ». *Revue interdisciplinaire sur l'Asie du Sud*, 1(1-1), 9–28.

# Le rôle des femmes dans le rituel d'adoption de l'arbre : une question de point de vue<sup>1</sup>

Amandine Wattelier-Bricout<sup>2</sup>

## Résumé

Les chapitres 158 et 162 du *Skandapurāṇa* décrivent un rituel atypique : l'adoption d'un arbre comme fils par une femme. La base théorique et la liturgie de ce rituel sont enseignées par Śiva à son épouse Pārvaṭī qui décide, avec son accord, de suivre cette prescription. Trois compilateurs, Lakṣmīdhara, Hemādri et Madanasimha, ont cité ce rituel comme une pratique pieuse, ce qui implique qu'entre le 7<sup>ème</sup> et le 15<sup>ème</sup> siècle, des femmes sans fils ont pu suivre cette prescription. La réalisation d'un tel rite semble pouvoir émanciper la femme qui le célèbre en la libérant de l'obligation d'être mère. Étant donné que le bénéfice de l'adoption est de sauver le père adoptif des enfers, la femme y apparaît plutôt comme l'instrument du salut de son époux. Mais si c'est réellement le cas, pourquoi Pārvaṭī adopte-t-elle un arbre ? À qui profite cette adoption et quelle en est la finalité ? Afin de déterminer le bénéfice et le bénéficiaire de l'adoption d'un arbre, j'analyse successivement l'enseignement dispensé par Śiva (SP158), sa mise en œuvre par la déesse (SP162), puis les mentions de ce rite au sein des compilations médiévales. À partir de ces trois perspectives, je montre que la compréhension de la portée d'un rituel dépend de son contexte.<sup>3</sup>

**Mots clés :** femmes; émancipation; *purāṇa*; adoption; arbre; salut; sotériologie ; *dharmanibandha*, *skandapurāṇa*; rite

## Abstract

The *Skandapurāṇa*, in its chapters 158-162, describes an atypical ritual : the adoption of a tree as a real son. The theoretical basis and the liturgy of this rite are taught by Śiva himself to Pārvaṭī who decides, with his consent, to follow this prescription. Three nibandhakāras — Lakṣmīdhara, Hemādri and Madanasimha — quote this ritual within their compilations, which implies that sonless women may have performed this ritual between the seventh and the fifteenth century. The performance of the ritual seems to empower the woman who performs it by freeing her from the obligation to have a son. As the stated benefit of the tree adoption is to save the adoptive father from hells, the woman would actually be rather the instrument of her husband's salvation. But if this is really the case, why does Pārvaṭī adopt a tree? Which is exactly the benefit of tree adoption ritual and who is its recipient? In order to determine the function and the recipient of the tree adoption ritual, I successively analyse the prescriptive teaching of Śiva (SP158), its implementation by Pārvaṭī (SP162) and the quotations of these two

---

<sup>1</sup> Cet article est sous l'égide de la licence [CC BY-NC-ND](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/). Cette recherche a été financée en partie lors de mon contrat doctoral obtenu à l'Université Sorbonne Nouvelle - Paris.

<sup>2</sup> Chargée de recherches à l'université Humboldt (Berlin) dans le cadre du projet ERC-DHARMA. Groupe de Recherches en Études Indiennes GREI - EA2120.

<sup>3</sup> Avant toute chose, je tiens à remercier très chaleureusement Florence Pasche Guignard (Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval) et Mathieu Boisvert (Département de sciences des religions, Université du Québec à Montréal), les organisateurs du colloque « Maternités et figures maternelles dans les traditions religieuses de l'Asie du sud », qui m'ont offert l'opportunité de présenter, d'approfondir et de réévaluer les résultats d'une recherche débutée dans le cadre de ma thèse de doctorat financée par un contrat doctoral de 3 ans à l'université Sorbonne Nouvelle de Paris. Je remercie également les autres conférenciers ainsi que le public pour les échanges et leurs questions pertinentes.

chapters in the compilations. By these three different perspectives, I show that the understanding of the scope of a ritual depends on its context.

**Keywords :** women; empowerment; *purāṇa*; adoption; tree; salvation; soteriology; *dharmanibandha*; *skandapurāṇa*; ritual

## Introduction

Au sein des traditions religieuses de l'Asie du Sud, la maternité et la figure maternelle de la déesse Pārvatī présentées par les récits mythologiques du *Skandapurāṇa* (SP)<sup>4</sup> interpellent. En effet, ce texte religieux qui a été composé en sanskrit dans le Nord de l'Inde vers la fin du 6<sup>ème</sup> siècle et qui s'adresse à tous, y compris les femmes, centre sa narration sur le récit du désir d'enfant de Pārvatī. Le parcours que cette dernière accomplit pour devenir mère sert de fil conducteur à l'ensemble de l'œuvre et son issue est des plus déconcertantes : la déesse, privée de fils utérin par l'intervention des dieux, finit par adopter un arbre comme fils avec l'accord de son époux, le dieu suprême Śiva. Cette adoption se déroule selon la prescription rituelle que Śiva a lui-même enseigné à son épouse alors qu'elle lui demandait la justification de l'assertion « un arbre vaut dix fils ». Après avoir expliqué que l'arbre est, par nature, plus pur que le plus vertueux des fils, Śiva déclare qu'un arbre adopté sauve son père des enfers, puis il décrit la manière dont une femme sans enfant peut adopter et être déclarée mère d'un arbre en présence de brahmanes. Étant donné qu'avoir un fils est, pour un homme, la condition nécessaire pour être sauvé des enfers, être mère d'un fils est également une obligation pour les femmes. Dans ce contexte, on peut se demander si ce mythe et ce rite d'adoption d'un arbre ne pourraient pas avoir été perçus par les femmes comme un moyen de se libérer de l'exigence d'être mère d'un fils. Par ailleurs, le SP, comme d'autres textes de son époque, clame à plusieurs reprises la dépendance totale de la femme à son époux (SP52.21-25 ; SP112.67-72 et SP158.79-86)<sup>5</sup>. Dès lors, il est surprenant que ce soit la femme qui réalise l'intégralité du rituel d'adoption de l'arbre, alors que son bénéfice affiché est le sauvetage du père des enfers. Dans cette configuration, cela signifie que le salut de l'époux est entièrement entre les mains de son épouse. De la même façon, si le bénéfice de cette adoption est le salut du père, il est déroutant que la déesse elle-même l'accomplisse. En effet, il n'y a aucune raison pour que son époux, Śiva, ait besoin d'être sauvé des enfers, lui qui est le dieu suprême dans ce récit. Ces constats conduisent à une réévaluation du bénéfice et du bénéficiaire du rituel d'adoption d'un arbre. Le but de ce rituel est-il bien de sauver le père de l'arbre adopté des enfers ? Le bénéficiaire est-il vraiment l'époux, et non la femme qui accomplit ce rituel ? À ces questions, s'ajoute celle de la réception de ce rituel. En effet, la notoriété et la diffusion du SP en Inde ancienne et médiévale sont attestées d'une part, par le fait que de nombreux *purāṇa* se sont appelés à sa suite parties du SP, et d'autre part, par les nombreuses citations de ce texte dans les compilations médiévales de bonne conduite, la littérature appelée Dharmanibandha. Il est ainsi certain que de nombreuses femmes ont dû entendre le récit de la déesse et il est possible que certaines d'entre elles aient à l'image de celle-ci adopté un arbre comme fils. La présence de ce rite au sein des compilations le désigne comme une pratique pieuse et vertueuse en contexte brahmanique. Dès lors, on peut légitimement se demander quel a été l'impact

---

<sup>4</sup> Le *Skandapurāṇa* sera désigné sous le sigle SP dans cet article et les références à ce texte seront toujours précédées de cette abréviation. Toutes les traductions sont les miennes, sauf mention contraire.

<sup>5</sup> Se reporter au texte et aux synopsis proposés dans Adriaensen, Bakker, et Isaacson (1998), Bakker, Bisschop, et Yokochi (2014a) et Wattelier-Bricout (2020).

du modèle de la maternité adoptive de la déesse sur les femmes en Inde ancienne et médiévale, quelle part d'instrumentalisation et d'émancipation l'adoption d'un arbre a offerte aux femmes, si ce rite les a libérées en partie de l'obligation d'être mère d'un fils. Pour répondre à ces questions, j'analyserai le bénéfice attribué à l'adoption de l'arbre et son bénéficiaire dans les différents passages qui expliquent, mettent en scène ou relayent le rituel d'adoption de l'arbre, à savoir :

- Les propos explicatifs tenus par Śiva à Pārvatī (SP158.1-67)
- L'enseignement de la déesse Pārvatī à destination des femmes (SP158.68-88)
- La cérémonie d'adoption de l'arbre *āsoka* réalisée par Pārvatī (SP162)
- Les citations du rituel d'adoption d'un arbre comme une pratique pieuse à partir du 12<sup>ème</sup> siècle dans les compilations de Lakṣmīdhara, Hemādri et Madanasīṃha.

Avant d'entrer dans l'analyse des bénéfices et bénéficiaires du rituel d'adoption, il convient de définir le contexte dans lequel ce rituel s'inscrit. En effet, le SP est un texte religieux śivaïte qui véhicule à la fois des valeurs du brahmanisme orthodoxe et des concepts propres à la religion pāsupata. Ces deux formes de religion sont par certains aspects antagonistes. L'un des points d'achoppements réside dans la manière dont on obtient le salut et par voie de conséquence, sur la nécessité ou non d'avoir un fils pour l'obtenir. Dans la religion brahmanique, l'immortalité et le salut s'obtiennent par la naissance d'un fils. Lors de cette naissance, l'*ātman*, « âme » du père renaît en son fils lui permettant d'acquérir une forme d'immortalité, comme l'illustre ce vers commun à plusieurs œuvres et qui est, notamment récité, lors de la naissance d'un fils<sup>6</sup> :

De chacun de mes membres tu as été produit, de mon cœur tu es né, tu es l'*ātman* (mon moi ou mon âme) appelé « fils », puisses-tu vivre cent printemps !<sup>7</sup>

Cette croyance présente dans de nombreux textes<sup>8</sup> est partagée par les auteurs du SP, qui citent également cette phrase (SP36.19). La conséquence directe de celle-ci pour l'épouse est qu'elle n'acquiert pleinement ce statut que lorsqu'elle devient mère d'un fils, comme le stipule cette étymologie sémantique :

---

<sup>6</sup> Cette croyance d'identité d'*ātman* du père et du fils est issue de certaines conceptions embryologiques. Voir par exemple le *Śatapathabrāhmaṇa* 2.4.3.1: *ya u vai putrah sa pitā yaḥ sa putrah* The father is the same as the son, and the son is the same as the father (traduction Olivelle (1997)). Si cette identité d'*ātman* est une croyance répandue, elle n'est cependant pas partagée par tous, voir par exemple le traité médical, la *Carakasamhitā* (Angot, Michel (2011 : 581-582)).

<sup>7</sup> Texte : *aṅgād aṅgāt saṃbhavasi hṛdayād adhijāyase |ātmā vai putranāmāsi sa jīva śaradaḥ śatam ||*. Voir *Pāraskaragrhyasūtra* 2.3.2; *Aṣṭāṅgahṛdayasamhitā*, Uttara, 1.3.1; *Baudhāyanagrhyasūtra*, 6.4.9.2 et 2.1.4.2; *Vārāhagrhyasūtra*, 2.5.3 ; *Mahābhārata* 1.68.62.1. Traduction proposée par Hara (1996 : 418) : From each and every limb you are born: you spring up from the heart. You are indeed the very soul (or self : *ātman*), which bears the name of a son. Live a hundred autumns !

<sup>8</sup> Voir par exemple *Mahābhārata* 3.13.62, *Rāmāyaṇa* 2.35.8, *Mānavadharmasāstra* 9.8, *Yajñavalkyadharmasāstra* 1.56.

Les anciens sages savent que l'état d'épouse (*jāyā*) [est obtenu] quand, après avoir pénétré sa femme (*bhāryā*), l'époux naît à nouveau de celle qui enfante (*jāyā*). (*Mahābhārata* 1.68.36)<sup>9</sup>.

Les sages disent que l'*ātman* est né dans le fils, seulement grâce à l'*ātman* ; par conséquent, l'homme peut voir son épouse, mère de son fils, comme sa [propre] mère. (*Mahābhārata* 1.68.47)<sup>10</sup>.

Dans la religion brahmanique, ce fils réalisera, en outre, le culte des ancêtres et paiera la dette congénitale envers les ancêtres<sup>11</sup>.

La religion pāśupata rejette, quant à elle, le culte des dieux et des ancêtres. Selon les *Pāśupata Sūtra* (PS) et le *Pañcārthabhāṣya* (PABh) de Kauṇḍinya<sup>12</sup>, les deux textes fondateurs de ce courant religieux, le salut ne peut s'obtenir que par la grâce de Śiva et consiste en une union finale avec la divinité appelée fin des souffrances (*duḥkhānta*). Cet état amène au statut de *mahāgaṇapati*, seigneur des âmes liées, et permet de devenir un second Śiva possédant les mêmes qualités que le dieu<sup>13</sup>. De fait, pour les adeptes du courant pāśupata, il n'est pas nécessaire d'avoir un fils pour être sauvé.

La position du SP sur la question du salut est intermédiaire. En effet, de nombreux récits mythologiques mettent en scène des dévots de Śiva qui obtiennent le salut par sa grâce et deviennent alors des Mahāgaṇapati<sup>14</sup>. Le salut de ces personnages correspond parfaitement à celui du courant pāśupata. Cependant, le SP ne remet jamais en cause le pouvoir salvateur du fils promu dans le brahmanisme orthodoxe. Il cite même le vers cité plus haut (*aṅgād aṅgāt... jīva śaradaḥ śatam* cité en SP36.18) qui encense la valeur salvatrice de la naissance d'un fils, ce qui n'est pas tellement surprenant, car on le trouve également dans le PABh commentant le *sūtra* 5.25. Cela étant, le SP ne remet jamais en cause le pouvoir salvateur du fils et plusieurs personnages rappellent la nécessité d'avoir un fils pour être sauvé des enfers<sup>15</sup>. Cette

<sup>9</sup> *bhāryāṃ patiḥ saṃpraviśya sa yasmā jāyate punaḥ | jāyāyā iti jāyātvaṃ purāṇāḥ kavayo viduḥ ||*

<sup>10</sup> *ātmātmanaiva janitaḥ putra ity ucyate budhaiḥ | tasmād bhāryāṃ naraḥ paśyen mātṛvat putramātaram ||* On retrouve cette idée également dans l'*Aitareyabrāhmaṇa* (traduction de Varenne (1960: 112)) : « Le père a pénétré sa femme ; embryon, il s'est installé dans la mère : en elle, il est un être nouveau qui naît au dixième mois ! L'épouse n'est épouse que lorsqu'en elle, il naît à nouveau ; il apporte la vie, elle apporte la vie, lorsque le germe a été déposé en elle. »

<sup>11</sup> Voir *Taittirīyasamhitā* VI.3.10.5, *Śatapathabrāhmaṇa* I.7.2, *Aitareyabrāhmaṇa* 33.1 ou encore *Mahābhārata* 111.12 : *ṛṇaiś caturbhiḥ saṃyuktā jāyante manujā bhuvī | pitṛdevaṣimanujadevaiḥ śatasahasraśaḥ ||* « Sur terre, les hommes naissent avec quatre dettes : ce qu'ils doivent aux hommes, aux sages, aux dieux et aux ancêtres par centaine de milliers. ». Un exemple de paiement effectué de ces dettes peut se lire par exemple dans le *Raghuvamśa* VIII.30: *rṣidevagaṇasvadhābhujām śrutayāḡaprasavaiḥ sa pārthivaḥ | anṛṇatvam upeyivān babhau paridher mukta ivoṣṇadādhitiḥ ||* « Ainsi, les dettes dues aux sages, aux dieux, aux Mânes jouisseurs d'offrandes, ce roi s'en était libéré par le Veda, le sacrifice, par les enfants ; il fut alors pareil à l'astre brûlant quand ses rayons se dégagent du nimbe. » (traduction Renou (1928) : 83).

<sup>12</sup> Voir Sastri (1940) pour l'édition et Hara (1996) pour la traduction.

<sup>13</sup> Sur la réédition de ce passage particulier à partir d'un manuscrit inédit, voir Bisschop (2005).

<sup>14</sup> Voir par exemple le récit de Nandin (SP20-22, Adriaensen, Bakker, et Isaacson (1998) : 96-101), d'Upamanyu (SP34.61-121, Bakker, Bisschop, et Yokochi (2014a) : 66-73), de Sukeśa (SP35, Bakker, Bisschop, et Yokochi (2014a) : 76-80) ou de Kāṣṭhakūṭa (SP52.26-131, Bakker, Bisschop, et Yokochi (2014a) : 104-111).

<sup>15</sup> Voir par exemple SP35.9 : *putrān icchanti manujās tārayiṣyanti nas tv ime | narakād iti sa tvaṃ naḥ pātayiṣyasi duḥkhitān ||* Les hommes désirent des fils pensant « ils nous sauveront de l'enfer ». Tu es ce



Le chapitre 158 peut se résumer ainsi<sup>16</sup> :

- *Introduction*
  - SP158.1-5 : Pārvaṭī s'interroge sur la nature du véritable fils (*sat-putra*) et demande à son époux : « Pourquoi les sages chantent-ils ce vers : "Cinq rejetons de la terre valent mieux que dix fils utérins" ? »
  
- *L'enseignement de Śiva*
  - SP158.7-18 : Śiva explique la raison pour laquelle les arbres sont de véritables fils (*satputra*). Les hommes sont empêtrés dans les enfers à cause des fautes qu'ils ont commises. Ils ne peuvent en être sauvés que par un fils vertueux. Or tous les fils, y compris les plus vertueux, peuvent commettre des fautes, et ce, en raison des organes des sens. Les arbres, en revanche, sont dépourvus d'organes de sens. De ce fait, en tant que fils, ces arbres sauvent leurs pères des enfers et valent plus qu'une centaine de fils.
  - SP158.19-42 : Pārvaṭī demande comment les arbres peuvent sauver les pères de la demeure de Yama. Śiva lui explique alors qu'ils ont reçu une faveur de Brahmā pour sortir de leur état d'obscurité. Pour ce faire, ils doivent soit être utilisés dans le sacrifice, soit être employés comme Sthāṇuṅga, soit servir à la construction d'un temple, soit être adopté comme fils par un homme sans fils.
  - SP158.43-67 : la déesse interroge son époux sur la procédure à suivre pour adopter un arbre comme fils. Śiva lui décrit alors un rite qui doit être réalisé par une femme sans fils.
  
- *Introduction de la mise en scène mythologique*
  - SP158.68-73 : Pārvaṭī sollicite l'autorisation d'adopter un arbre *aśoka* qu'elle a vu sur le mont Mandara.
  - SP158.74-77 : Śiva donne son accord.
  
- *Addenda à l'enseignement de Śiva, l'enseignement de Pārvaṭī destiné aux femmes*
  - SP158.78-86 : Une fois l'accord de son époux reçu, la déesse rappelle qu'elle connaît les règles de bonne conduite des femmes (*dharma*) et que celles-ci impliquent que les femmes doivent toujours avoir l'accord de leur époux si elles veulent obtenir le fruit de l'acte qu'elles entreprennent.
  
- *Fin du chapitre*

---

<sup>16</sup> Pour une traduction intégrale, se reporter à Wattelier-Bricout (2020) : 723-741.

- SP158.87-88 : le couple divin part pour le mont Mandara où se trouve l'arbre *aśoka* et où aura lieu la cérémonie d'adoption.

Dans la partie théorique des vers SP158.7-18, le discours est totalement focalisé sur les pères et leur vie dans l'au-delà. Il correspond aux croyances du brahmanisme orthodoxe en affirmant que les pères attendent aux enfers d'être sauvés par leurs fils<sup>17</sup>. D'ailleurs, le vers 14<sup>18</sup> reprend une étymologie sémantique qui traverse l'ensemble de la littérature sanskrite, notamment épique, à savoir que le fils *putra* est appelé ainsi parce qu'il sauve (*trāyate*) son père de l'enfer qui se nomme Pums<sup>19</sup>.

Dans ce discours, Śiva affirme la fonction salvatrice du fils et la nécessité d'en avoir un pour obtenir le salut. Mais il incite sur le fait que seul un fils vertueux ou véritable est capable de sauver des enfers (SP158.11). Ainsi il introduit une restriction à la capacité salvatrice du fils. Ensuite, il explique que même des fils vertueux peuvent commettre de fautes en raison de la prédominance des sens :

Cependant, Pārvatī, même parmi ces fils, à cause de la prédominance des sens, certains commettent aussi des fautes ; dès lors, ils ne sont pas de véritables fils (*satputra*)<sup>20</sup>.

Il ajoute alors que les arbres, eux, sont dépourvus d'organes des sens et sont donc par nature vertueux (SP158.16). De ce fait, ils sont de véritables fils capables de sauver leurs pères des enfers. Si l'on observe les valeurs en jeu dans cet enseignement divin, on remarque que l'argumentation transforme progressivement le salut par le fils en un salut par un fils non soumis à la prédominance des sens, ce qu'est par nature un arbre. Or cela est également le cas d'un ascète *pāsupata*<sup>21</sup>. Dès lors, si le bénéfice de l'adoption d'un arbre est bien d'être sauvé des enfers, le moyen pour y parvenir ne correspond pas à l'injonction d'avoir un fils utérin promue par la religion brahmanique. Ici il s'agit davantage d'obtenir un fils véritable *satputra* dont la qualité est de ne pas être soumis à la prédominance des sens. Pour ce faire, la meilleure façon d'y parvenir dans le

---

<sup>17</sup> SP158.8-10 : *śālmalau vaitaranyāṃ cāsipatravaneṣu ca | kumbhīpāke raurave ca mahāraurava eva ca || 8 evam ādyeṣu cānyeṣu kukṛtair anuveṣṭitān | śāsyato mṛtyuvacanād rākṣasaiḥ krūrakarmabhiḥ || 9 pitṛiṃs tatrāśubhair ghorair veṣṭitān rākṣasārditān | satputras trāyate devi netaraḥ pāpaniścayah || 10* (Ceux qui se trouvent) dans la Śālmali, la Vaitaraṇī, l'Asipatravana, le Kumbhīpāka, le Raurava et aussi dans le Mahāraurava, ainsi que dans tous les autres enfers, eux qui sont entravés par leurs actes vils et cruels, y sont punis par des Rākṣasa, qui leur infligent de sévères châtements sur ordre de Mṛtyu, ces ancêtres qui sont empêtrés là et blessés par les Rākṣasa à cause de leurs (actes) malheureux et terribles, seul un véritable fils peut les sauver, et non pas un autre (fils) dont les desseins sont vils.

<sup>18</sup> SP158.14 : *nānyaḥ sambandhako devi pituḥ putrasya cobhayaḥ | pāti putraḥ pitā tasmāt pitro yaṃ trāyate bhayāt ||* Il n'est pas d'autre lien qui unit les deux, le père et le fils, ô déesse : le père (*pitā*) protège (*pāti*) le fils pour cette raison que ce fils (*putra*) le sauve (*trāyate*) de l'effroi.

<sup>19</sup> Cette étymologie fait partie selon Brockington (1970 : 224) du matériel proverbial cité de manière récurrente dans les épopées. On la trouve en *Rāmāyaṇa* 2.99.12, en *Mahābhārata* 1.68.38, dans la *Manusmṛti* 9.138 : *pumṇāmno narakād yasmāt trāyate pitarāṃ sutah | tasmāt putra iti proktaḥ svayam eva svayambhuvā ||* C'est parce que le fils (*suta*) sauve (*trāyate*) le père des enfers portant le nom Pums, qu'il est appelé *pu-tra* par Svayambhu en personne.

<sup>20</sup> *indrayānāṃ tu prābalyāt tatputreṣv api pārvatī | pāpakāny api kurvanti te 'satputrā bhavanty uta ||* SP158.15. Pour l'édition de ce chapitre, voir (Wattelier-Bricout 2020 : 678-717).

<sup>21</sup> Voir le *sūtra* PS5.39 : *ekaḥ kṣemī san vitaśokaḥ* Alone, secure, existing (without action), free from sorrow (texte Sastri (1940) : 140; traduction Hara (1996) : 448-449).

chapitre SP158 semble de devenir le père d'un arbre adopté<sup>22</sup>, ce qui implique de la part de l'adoptant de réaliser les rites de passage pour l'arbre (comme un père le fait pour un vrai fils) ou / et d'adopter l'arbre selon la prescription (*vidhi*) qui sera expliquée dans les vers SP158.43-67. Si le vers SP158.31 semble restreindre l'adoption aux seuls hommes sans fils<sup>23</sup>, ce n'est pas le cas des vers SP158.39-42<sup>24</sup> qui ouvrent cette voie de salut à tous les hommes. Ainsi, si l'on considère uniquement le discours de Śiva, les bénéficiaires de l'adoption peuvent être tous les hommes sans restriction qui ont soit réalisé les rites de passage pour un arbre, soit procédé à la mise en œuvre de la prescription (*vidhi*). Le bénéficiaire décrit, quant à lui, est l'atteinte d'un bonheur suprême, qui inclut épuisement du *karman* et fin des renaissances.

Dans cette première partie du texte, l'implication religieuse et rituelle des femmes dans l'adoption d'un arbre n'est pas exprimée explicitement. On ne peut la déduire qu'à partir de la mention de la prescription (*vidhi*) qui, elle, sera exécutée par une femme. D'ailleurs, alors que le texte de SP158.7 à 42 se focalise sur les pères, la suite du chapitre SP158 semble entièrement destinée à un public féminin. En effet, lorsque Śiva détaille la prescription d'adoption, il décrit un rite qui doit être réalisé par une femme sans fils qui en a pris la décision (SP158.45)<sup>25</sup>. Ce dernier point est particulièrement intéressant, car en indiquant la condition d'agent de la femme et sa prise de décision, celle-ci n'apparaît pas ici comme le simple instrument du salut de son époux. D'ailleurs,

---

<sup>22</sup> Bakker, Bisschop, et Yokochi (2014a), note 374 p.104, soupçonnent une possible incohérence dogmatique du SP entre le vers SP52.4 et le vers SP158.10, puisque, dans le premier, il est affirmé qu'avec un *satputra*, on ne peut tomber aux enfers, et que, dans le second, il est soutenu que le seul *satputra* capable de sauver le père est un arbre adopté. Or les exemples de salut par le fils relatés dans le SP (Nandin, Sukeśa, Kāṣṭhakūṭa, Upamanyu) montrent bien que le fils authentique ou *satputra* se définit par sa capacité à dominer ses sens, à se défaire de leur emprise pour s'unir totalement à la divinité Śiva. En cela, ces personnages sont aussi vertueux que les arbres décrits par Śiva et ils sont l'instrument du salut de leurs ancêtres, non pas grâce à leur simple naissance, mais bien par le fait de s'être soumis à une ascèse correspondant aux principes de la religion pāsupata. Pour une analyse développée d'un de ces récits, voir Wattelier-Bricout (2023).

<sup>23</sup> SP158.31 : *putrahīno naro yaś ca putrakārthaṃ kariṣyati | taṃ bhayāt trāyataṃ caiva dharmo vo bhavitā mahān* || Si un homme sans fils fait en sorte de (vous) avoir pour fils, il sera sauvé de la calamité et votre *dharma* sera grand !

<sup>24</sup> SP158.39-42 : *tanutāṃ niraye prāptān pitṛn kleśair upadrutān | sukhāya dhāsyatha yathā sthāvarās tān nibodhata* || 39 *mantravad vidhivac caiva yo vaḥ saṃskāram antaśaḥ | garbhādhānādibhiḥ kṛtvā putratve kalpayet naraḥ* || 40 *ye cāpi pūrvajātān vo vidhinā niṣparigrahān | putraprakṛtakān kuryus tāṃs ca nistārayiṣyatha* || 41 *sarvakāmāṃs ca dāsyadhvaṃ sukhaṃ caiva tathottamam | karmakṣayaṃ ca sarveṣāṃ lokāṃs caiva tathākṣayān* || 42 Écoutez comment, vous qui êtes fermement enracinés, apporterez la félicité à ces pères réduits à s'incarner dans les enfers et encourant ces peines : les hommes qui, après avoir accompli pour vous les rites de passage (*saṃskāra*) du *garbhādhāna* jusqu'au dernier, feraient de vous leur fils selon les règles, et aussi, avec les mantra (qui conviennent), ainsi que ceux qui feraient de vous des fils adoptifs selon la prescription (*vidhi*), vous qui êtes déjà nés et sans famille, tous ceux-là vous les sauverez. Vous (leur) offrirez tous leurs désirs et un bonheur suprême, (vous offrirez) à tous l'épuisement du *karman* ainsi que les mondes éternels !

<sup>25</sup> SP158.45 : *śvo hi bhūte bhuviruhaṃ grahīṣyāmīti pārvati | sopavāsā bhaven nārī śuciśīlā śucivratā* || Après s'être décidée en ces termes « Ainsi donc, demain je prendrai (pour fils) un arbre », ô Pārvatī, une femme, avec une conduite vertueuse et observant un vœu pur, s'astreint à un jeûne.

l'agentivité de la femme est à nouveau exprimée dans l'étape du rituel décrite aux vers SP158.60-62<sup>26</sup> :

60. Une fois les deux fois nés nourris (des mets) à disposition et le jour rendu propice par les soins d'un prêtre (*ṛtvij*) ou par ses soins,
61. La (jeune femme), face à l'assemblée des brahmanes satisfaits, présente entièrement sa propre intention avec une profonde sincérité, en vue de l'au-delà :
62. « Ainsi, moi qui suis sans fils, ô seigneur, je prendrai cet arbre pour fils, si vous daignez accepter ma demande, ô êtres sans péchés! ».

Le bénéfice de l'acte d'adoption est exprimé plus ou moins explicitement dans la description donnée par Śiva du rituel. De manière explicite, Śiva conclut que le rituel satisfait les ancêtres<sup>27</sup>, mais évoque aussi un bénéfice plus large dont la femme pourrait aussi jouir puisqu'elle est celle qui réalise le rituel (SP158.65) :

Ma belle, un arbre pris comme fils selon ce rituel apportera félicité, ô femme vertueuse, dans le cas contraire, il n'apportera que désolation<sup>28</sup>.

La présence de prêtres invités par la femme à la cérémonie n'acte pas seulement la légitimité de l'adoption par leur autorité, mais permet également d'induire le bénéfice qui en ressortira : en effet, le vers SP158.56 indique que par la grâce de ces prêtres, on obtient longue vie, *dharma*, pouvoir, joie, fortune, gloire et demeure céleste<sup>29</sup>. Par conséquent, il est possible que ce bénéfice soit ici aussi partagé par celle qui accomplit le rituel d'adoption et qui obtient la grâce de ces prêtres.

En plaçant la femme comme l'acteur principal du bon déroulement du rite d'adoption, les injonctions données par Śiva confèrent à l'épouse un rôle central, ainsi qu'une certaine agentivité. Le bénéfice qu'il décrit semble pouvoir s'étendre à la femme qui réalise le rituel. Ainsi, en considérant cette partie du texte, on observe que de réelles implications religieuses découlent de l'agentivité des femmes adoptantes. Outre le sauvetage des ancêtres, un possible salut féminin peut s'envisager.

L'agentivité de la femme dans le rite pose réellement question dans un texte qui affirme à plusieurs reprises le statut dépendant de la femme qui doit considérer son époux comme son seul dieu (SP52.21-25 ; SP112.67-72 et SP158.79-86). Afin de pouvoir évaluer la part d'agentivité de la femme et confirmer que le bénéfice de

---

<sup>26</sup> SP158.60-62 : *yathopapannam annaṃ tu bhojayitvā dvijottamān | puṇyāhaṃ kārayitvātha ṛtvijā hy athavātmanā || 60 tṛptānāṃ brāhmaṇānāṃ ca tattvenākūtam ātmanaḥ | nivedya param uddīśya sadbhāvena pareṇa ha || 61 aputrāhaṃ hi bhagavan putraprakṛtakaṃ taruṃ | grahīśye tadanujñāṃ vai kartum arhatha me 'naghāḥ || 62*

<sup>27</sup> SP158.64 : *anena vidhinā devi grhītas tarukaḥ sutaḥ | pitṛñāṃ nirayasthānāṃ madhu somañca varṣati ||* Voici, déesse, le rituel par lequel un arbre peut être pris comme fils ; il pleut alors du miel et du soma pour les ancêtres qui résident dans les enfers!

<sup>28</sup> SP158.65 : *grhīto vidhinānena subhru bhūmiruhātmajaḥ | subhage sukhāya bhavati viparītena duḥkhadaḥ ||*

<sup>29</sup> SP158.56 : *yeṣāṃ prasādāt sulabhā āyur dharmo balaṃ sukham | śrīr yaśaḥ svargavāsaś ca tān viprān arcayed budhaḥ ||* Par la grâce de ces *vipra*, on obtient facilement longue vie, *dharma*, pouvoir, joie, fortune, gloire et demeure céleste, l'homme sage se doit de les honorer.

l'adoption peut aussi lui revenir, il convient d'analyser précisément les propos de la déesse affirmant la soumission de la femme à son époux (SP158.80-86) :

Voici ce que nous enseigne précisément la tradition : « si une femme pratique le don ou le culte sans y convier son époux, elle ne jouira pas du fruit de son acte. En revanche, une femme qui pratiquerait un acte pieux en ayant convié son époux, donnera satisfaction aux dieux et son *dharma* en sera grandi, ô seigneur ! Par ailleurs, une femme qui pratiquerait un acte pieux de son propre chef, en ignorant son époux, son dieu et maître, ira en enfer. La femme vertueuse qui solliciterait l'accord de son époux, même décédé, comme il se doit, en le considérant comme s'il était vivant, ayant obtenu son accord parce qu'il a été satisfait en esprit, elle obtiendra le fruit propice de tous les actes pieux, ô seigneur des dieux ! L'ascétisme, le jeûne, le don, l'honnêteté, la sincérité ne valent pas le seizième de l'obéissance à l'époux. En effet, même si elle hésite entre les deux<sup>30</sup>, une femme qui obéit à son époux avec sincérité, de jour comme de nuit, doit être considérée comme vertueuse »<sup>31</sup>.

Selon ce discours prononcé par la déesse, la femme doit obtenir l'accord de son époux pour accomplir un acte, ce qui conditionne son agentivité à l'autorité de l'époux. Cela étant, une fois qu'elle a obtenu l'accord marital, elle bénéficie personnellement du fruit des actes pieux accomplis<sup>32</sup>. Il est même possible, dans ce passage, d'obtenir l'accord de son époux alors qu'il est décédé. Bien que l'agentivité de la femme soit conditionnée, le bénéfice de l'acte qu'elle accomplit peut lui revenir, ce qui signifie qu'elle peut jouir de l'état de bonheur décrit comme le résultat de l'adoption, qui s'apparente à une forme de salut. Par conséquent, dans cette prescription rituelle, la femme peut certes être considérée comme l'instrument du salut de son époux, mais elle est également l'agent de son propre salut.

Dès lors, en considérant l'intégralité du chapitre SP158, les bénéficiaires du rite sont aussi bien les ancêtres et l'époux que la femme qui adopte l'arbre. Ce rite, en proposant une forme de salut aux femmes, mais en conditionnant sa réalisation à

<sup>30</sup> Les deux choix sont d'une part, l'ascétisme, le jeûne, le don, l'honnêteté, la sincérité et d'autre part, l'obéissance à l'époux.

<sup>31</sup> SP158.80-86 : *anāmantrya hi bhartāraṃ yad dadāti yad arcati | na phalaṃ vindate tasya nārī ity eva naḥ śrutam || 80 yā tu bhartāraṃ āmantrya nārī dharmam samācaret | tasyā devās ca tuṣyanti dharmas ca sumahān vibho || 81 avamaṇya tu yā nārī bhartāraṃ daivataṃ gurum | svabuddhyā kurute puṇyaṃ nirayaṃ sā prapadyate || 82 atītam api yā nārī bhartāraṃ pariṣṛchati | anumānya yathāvad dhi jīvantaṃ iva śobhanā || 83 anujñātā hi sā tena prīyamāṇena cetasā | dharmakṛtyeṣu deveśa phalaṃ prāpnoti puṣkalam || 84 tapopavāso dānaṃ ca ārjayaṃ satyaṃ eva ca | patiśuśrūṣaṇasyaite kalām nārghanti ṣoṣāṣīm || 85 yā hy anyataralolāpi sadbhāvāc chayanāsane | śuśrūṣām kurute bhartuḥ sā saty eva vibhāvyate || 86*

<sup>32</sup> Le conditionnement de l'obtention du fruit de l'acte par l'accord de l'époux est également mentionné en SP112.67-72 et en SP52.21-25 : *strīnām tu paramo devaḥ patir bhavati sarvadā | tasmān nānyat prapaśyanti ye kecid dharmacintikāḥ || 21 karmaṇā manasā vācā yad dadāti juhōti vā | parityajya patim nārī na tasya phalam aśnute || 22 patiśuśrūṣaṇe raktā trividhenāpi karmaṇā | patau mrte 'pi manasā nānyam icchati yā naram || 23 karoti puṇyaṃ yac cāpi patyuh sarvaṃ prayacchati | sā nārī narakān sarvān manasāpi na gacchati || 24 saṃsāraṃ naiva sā ghoram sarvaṃ saṃpratipadyate | anyāsām tu na saṃdeho narakam prati svrata || 25* Mais pour les femmes, le dieu suprême est toujours le mari. Par conséquent, toutes celles qui pensent à leur *dharma*, ne voient pas d'autre (dieu) que lui. Ce qu'une femme a donné ou sacrifié en acte, en pensée ou en parole, si elle abandonne son mari, elle en perdra le fruit. La femme qui est dévouée à l'obéissance de son époux précisément avec les trois types d'actes, qui, après la mort de son époux, ne désire pas un autre homme, même en pensée, qui donne à son mari tout acte méritoire accompli, cette femme ne peut en aucun cas aller en enfer et ne se précipite pas dans le cycle des renaissances effrayant. Pour les autres, c'est l'enfer, il n'y a pas de doute là-dessus, ô vertueux !

l'accord de l'époux, pourrait donc être vu non pas comme une émancipation des femmes, mais plutôt comme une intégration de celles-ci à un système religieux focalisé initialement sur le salut des hommes. L'initiative et la prise de décision de la femme indiquées aux vers SP158.45 et 61 confèrent à cette dernière une autonomie sans indépendance qui lui donne la responsabilité à la fois de son propre salut et de celui de son époux, y compris lorsque celui-ci est déjà décédé. Ainsi le rituel d'adoption tel qu'il est enseigné et décrit dans le chapitre SP158, dont le discours s'adresse aussi aux femmes, a pu avoir un réel impact sur les femmes et leur statut dans le système religieux promu dans le SP, puisqu'il leur offre une possibilité de salut.

### **Bénéfice et bénéficiaire du rite dans le chapitre SP162**

Si le rite d'adoption offre une forme de salut à la femme qui l'accomplit avec l'accord de son époux, et s'il met entre ses mains le salut de ce dernier, on peut se demander pourquoi la déesse en personne souhaite adopter un arbre au chapitre SP158 et pourquoi les auteurs du SP narrent en détail la cérémonie d'adoption de l'arbre *asoka* dans le chapitre SP162. Cette transposition mythologique de la prescription se déroule de la manière suivante :

- *Préparatifs de la fête*
  - SPBh159-161 : préparation des mets par Piṅgala et périple de Nandin pour inviter le monde entier à la cérémonie d'adoption de l'arbre *asoka*.
  - SP162.1-38 : retour de Nandin, introduction de la cérémonie (1-8) ; faveur offerte à Nandin comme récompense (9-24) ; danse cosmique de Śiva et Pārvatī au crépuscule (25-38).
- *Réalisation de la cérémonie par la déesse avec l'accord de Śiva et en présence de brahmanes*
  - SP162.39-98 : réalisation de la cérémonie en suivant la prescription donnée par Śiva (39-77) ; *tarukotsava* fête de l'arbre (78-86).
  - SP162.87-98 : fin de la fête et départ des invités avec leurs commentaires.
- *Dialogue final entre le dieu et la déesse*
  - SP162.99-111 : Pārvatī exprime son apaisement suite à l'adoption de l'*asoka*, puis affirme qu'elle a obtenu le dieu comme époux. Śiva reconnaît Pārvatī comme une femme vertueuse, une femme de bien et une épouse dharmique, puis affirme que la déesse a satisfait brahmanes, dieux et gaṇa par cette adoption.
  - SP162.112-113 : union finale du couple divin.

Si l'on considère que le but de l'adoption est d'offrir un salut au père adoptif, la transposition mythologique n'a aucun sens. Il est alors nécessaire de comprendre

pourquoi celle-ci est narrée et de réévaluer le bénéfice et le bénéficiaire dans cette mise en scène. Partant de l'idée que certains mythes sont composés pour illustrer et expliciter des préceptes doctrinaux et qu'ils peuvent véhiculer un message de type exégétique de textes religieux plus théoriques<sup>33</sup>, je propose maintenant d'analyser le message doctrinal sous-jacent au récit de la cérémonie d'adoption de l'arbre *asoka* par la déesse Pārvaṭī et d'évaluer la manière dont ce modèle féminin a pu avoir une influence sur les femmes écoutant ce mythe.

Comme on l'a vu précédemment, le bénéfice de l'adoption peut aussi profiter à la femme adoptante lorsqu'elle a obtenu l'accord de son époux. C'est également le cas de la déesse qui adopte avec l'autorisation de Śiva. La mise en scène de la cérémonie sur le plan mythologique donne des indices sur le bénéficiaire de cette adoption. Aux vers SP162.6 et SP162.55, Śiva indique très clairement que cette cérémonie a été réalisée pour la déesse<sup>34</sup>. Le dieu n'est jamais mentionné comme un des bénéficiaires. Une fois le rite célébré en suivant scrupuleusement la prescription, les invités quittent le mont Mandara. Les commentaires qu'ils émettent sur la fête qui vient d'avoir lieu sont assez surprenants. En effet, ils ne saluent pas le fait que la déesse soit devenue la mère de l'*asoka*, mais ils insistent sur le fait d'une part, que le dieu a par son accord fait le bonheur de la déesse et d'autre part, que celle-ci a désormais bel et bien acquis Śiva et qu'ils sont tous deux parfaitement unis<sup>35</sup>. Enfin, le dialogue final entre Śiva et Pārvaṭī mêle lui aussi le bonheur de la déesse et l'union totale du couple. Pārvaṭī exprime

---

<sup>33</sup> Sur la possibilité de lire les mythes purāṇiques comme une réécriture de type exégétique de textes doctrinaux, voir Wattelier-Bricout (2020) et Wattelier-Bricout (2023).

<sup>34</sup> SP162.6 : *sākāśajalapātālam jagajjanani tatra hi | piṇḍīkṛtaṃ tvaddhitārthaṃ bhaviṣyati gireḥ sute* || En effet, ô mère du monde et fille du mont, c'est pour ton bien-être qu'en ce lieu sera assemblé l'ensemble (de ceux qui vivent dans) les airs, les eaux et les enfers. SP162.55 : *devi sarvaṃ idaṃ sajjam bhakṣyabhojyaṃ tavottamam | yat te manīṣitaṃ kāryaṃ tat kuruṣva kim āsyate* || « Ô Devī, tout cela, mets et nourriture (*bhakṣyabhojya*) délicieux, a été préparé pour toi. Ce que tu souhaites doit être accompli ; procède donc, qu'attends-tu ? ».

<sup>35</sup> SP162.94-98 : *aho devyā hi saubhāgyam aho 'syā vallabho haraḥ | aho devasya devyartham sambhramo lakṣito hi naḥ* || 94 *yā naivaṃ dayitā bhartur yatheśasya gireḥ sutā | katham sā subhagā nāma strīvaṃ cāpi bibharti kim* || 95 *giriṣṭyā kṛtaṃ manye tapaḥ paramabhāsvaram | tapasābhijito yasyā varado vṛṣabhadhvajaḥ* || 96 *\*aho strīṇāṃ balaṃ sūkṣmaṃ devair api sudurjayam\** | *yena rudrasamā īśāḥ strīṇāṃ vaśyatvam āgatāḥ* || 96RA *anye tān abruvan tatra mahātmāno gaṇādhipāḥ | deva evaiṣa rūpeṇa bhāryā bhūtvāvatiṣṭhate* || 97 *māvamanyata devīm tām yogāt kiṃ nāvabudhyatha | ity evaṃ jalpamānās te anyonyena ganottamāḥ | jagmuḥ svabhavanāny eva dīpyamānā yathāgnayah* || 98 « Ah ! Quel bonheur pour la déesse ! » ; « Ah ! Son bien-aimé est Hara ! » ; « Ah ! Comme se révèle à nous le trouble du dieu pour la déesse ! » 95. « Une femme qui ne serait pas aimée de son époux comme l'est la fille du seigneur des monts, comment pourrait-elle être heureuse et à quoi bon endurerait-elle la condition féminine ? » 96. « Je considère l'ascèse accomplie par la fille de la montagne comme la meilleure des ascèses, celle à la splendeur suprême, puisque, grâce à celle-ci, elle a gagné celui dont l'emblème porte un taureau, ce dispensateur de faveurs ! » 162.96RA. « Comme la force subtile des femmes est difficile à vaincre, même pour les dieux ! Puisque, par elle, des seigneurs comme Rudra se soumettent à la volonté des femmes ! » 97. À cela, d'autres seigneurs de *gaṇa* magnanimes rétorquèrent : « C'est le dieu lui-même qui est établi dans cet aspect, après être devenu l'épouse. » 98. « Qu'on ne méprise pas la déesse ! Pourquoi vous ne la percevez pas à partir de cette union ? » Tels étaient les points de vue que les meilleurs des *gaṇa* s'opposaient les uns aux autres, tandis qu'ils regagnaient leurs demeures, comme les feux s'enflammant.

d'abord le fait qu'elle est grâce à l'adoption parfaitement *nivṛttā*<sup>36</sup>. Ce terme signifie à la fois heureuse, apaisée, accomplie, mais il s'agit aussi d'un terme spécifiquement employé pour l'état final d'émancipation et de béatitude (voir Monier-Williams (1899: 558)). Ainsi l'utilisation de ce terme pour expliquer l'état obtenu par l'adoption de l'arbre n'est pas sans évoquer la forme de salut que cette adoption offre, mais cette fois, à celle qui l'a accomplie. La déesse affirme ensuite à deux reprises qu'elle a obtenu Śiva comme époux<sup>37</sup>. Cette répétition, alors que le mariage du dieu et de la déesse a eu lieu et a été narré au chapitre SP14, semble indiquer que l'adoption fait de la déesse la véritable épouse de Śiva et que cette union est désormais réelle. En écho à cette affirmation, Śiva rétorque (SP162.108) :

Déesse, tu es pour moi une femme vertueuse, une femme de bien, une épouse dharmique, pieuse, qui accorde sa protection, tu seras toujours celle qui m'est chère, ô ma bien-aimée<sup>38</sup>!

Cette phrase n'est pas anodine, car il s'agit d'une référence interne. En effet, elle reprend précisément les termes du vœu que la déesse sollicite à chacune de ses naissances, à savoir celui d'être l'épouse vertueuse et dharmique de Śiva<sup>39</sup>. Cette référence interne semble clore le cycle narratif de la déesse : l'adoption de l'*aśoka* apparaît comme le dénouement et la résolution de l'intrigue. En effet, par cette adoption, la déesse devient non seulement mère du fils désiré, mais surtout, elle est enfin reconnue comme la véritable épouse de Śiva et obtient l'union permanente avec lui, comme le souligne le vers conclusif du chapitre. L'union permanente avec Śiva est la définition même du salut dans la religion pāsupata. Dès lors, si le mythe de la déesse met en scène des injonctions doctrinales, il serait possible de lire ce récit comme une transposition mythologique du parcours d'une aspirante pāsupata jusqu'à ce qu'elle atteigne l'union divine. Dans cette lecture du mythe, le rituel d'adoption est l'étape ultime permettant à l'aspirante d'atteindre le salut pāsupata. Ainsi le mythe présenterait un modèle de parcours initiatique pāsupata destiné aux femmes et le rite une procédure pour qu'elles atteignent l'union divine. Bien que cette religion soit initialement strictement réservée aux hommes, les témoignages épigraphiques<sup>40</sup> attestent l'existence de dévotes pāsupata, ce qui implique que ces dernières ont été intégrées dans cette religion et y ont eu une place réelle. Étant donné que le SP est un texte dont l'écoute

<sup>36</sup> SP162.101 : *sunivṛtāsmi saṃvṛtā tripurāntakasudana | yan mayāśokatarukaḥ putraḥ prakṛtakaḥ kṛtaḥ* || Ô destructeur de Tripura, me voici parfaitement apaisée puisque j'ai accompli (la cérémonie) qui a fait de cet arbre *aśoka* un fils adopté.

<sup>37</sup> SP162.103 : *nūnam me sukṛtaṃ deva tapaḥ paramabhāsvaram | labdho 'si yan mayā deva sarvabhūtapatiḥ patiḥ* || Assurément, j'ai bien accompli avec ardeur une ascèse à la splendeur extrême, ô dieu, grâce à laquelle je t'ai obtenu, ô dieu, comme époux, protecteur de toutes les créatures. SP162.105 : *mayā dhanyatarā deva nāsty anyā tridive 'nganā | patir vratapatir vīra yasyā me tvam maheśvara* || Ô dieu, dans les trois cieux, il n'existe nulle femme plus chanceuse que moi, ô héros, moi dont l'époux est un seigneur des vœux, moi qui suis tienne, ô Maheśvara !

<sup>38</sup> SP162.108 : *devī satī ca sādhvī ca sahadharmacarī ca me | brahmaṇyā ca śaraṇyā ca tvam me nityam priyā priye* ||

<sup>39</sup> Voir notamment SP10.24 : *yatrāham upapadyeṃ punar dehe svayecchyā | evaṃ tatrāpy asaṃmūḍhā sambhūtā dhārmikā satī | gaccheyam dharmapatnītvam tryambakasyaiva dhīmataḥ* || Quel que soit le corps dans lequel je prendrai à nouveau naissance, que grâce à ma propre volonté, je renaisse ainsi consciente, dharmique, vertueuse, en tant qu'épouse dharmique du sage Tryambaka (Śiva).

<sup>40</sup> Pour des exemples, voir Bisschop et Griffiths (2003), note 36, p.322. Sur la présence des femmes dans la religion pāsupata, voir aussi Sanderson (2013 : 228-229).

était aussi destinée aux femmes et que son adhérence au courant pāsupata est évidente, l'histoire de la déesse pourrait être une transposition mythique des préceptes dogmatiques de cette religion en proposant un modèle mythique à destination des femmes<sup>41</sup>. Le rituel d'adoption permettrait alors une intégration des femmes dans le système religieux pāsupata : son bénéfice apparaît comme étant une forme féminine de salut pāsupata qui consiste en une union avec Śiva, tandis que son bénéficiaire est la femme qui accomplit ce rituel.

### Bénéfice et bénéficiaire du rite dans les compilations médiévales

Si cette interprétation reste possible, pour le moment, aucun document ne fait état de la réalisation de l'adoption d'un arbre comme fils par une femme. En revanche, plusieurs auteurs ont cité ce rituel dans leur compilation sur le *dharmā*. Ainsi du 12<sup>ème</sup> au 15<sup>ème</sup> siècle, le rituel décrit dans le SP a continué à être diffusé et a été présenté comme une pratique pieuse. Seulement comme je viens de le montrer, percevoir ce rite comme une accession au salut pour une femme n'est possible qu'en considérant à la fois l'enseignement de Śiva et celui de la déesse, mais aussi en prenant en compte l'ensemble de l'œuvre, son contexte de production et le public auquel il était destiné. Citer une partie de ce texte peut évidemment changer la perception du bénéfice du rituel et son bénéficiaire. Justement, des extraits des chapitres SP158 et SP162 ont été cités par trois auteurs différents :

- Lakṣmīdhara dans le *Dānakāṇḍa* du *Kṛtyakalpataru*, qui a composé son œuvre entre 1109 et 1168<sup>42</sup>.
- Hemādri dans le *Dānakhaṇḍa* du *Caturvargacintāmaṇi* écrit probablement entre 1260 et 1270<sup>43</sup>.
- Madanasimha dans le *Dānavivekodyota*, partie du *Madanaratnapradīpa*, auteur qui aurait vécu entre le 14<sup>ème</sup> et le 15<sup>ème</sup> siècle, voire entre 1375 et 1450<sup>44</sup>.

Le premier, Lakṣmīdhara, restreint sa citation aux vers SP158.43cd, 44cd-47cd, 57-63 et 65-66. En lisant ce seul extrait du SP, on apprend que l'enseignement est prononcé par Śiva, mais on ignore que le rituel d'adoption est destiné à la déesse Pārvatī<sup>45</sup>. Par conséquent, les lectrices potentielles n'ont plus la possibilité de s'identifier à la déesse comme figure mythique inspirante. L'extrait donne les informations suivantes : une femme qui a décidé d'adopter un arbre, devra s'astreindre à un jeûne la veille de la cérémonie, inviter des brahmanes, dormir une nuit au sol vêtue

---

<sup>41</sup> Sanderson (2012: 11) affirme que des textes laïcs pāsupata ont certainement existé. Au vu des enseignements pāsupata prodigués dans le SP et le public auquel il s'adresse, le SP pourrait tout à fait être considéré comme l'un de ces textes.

<sup>42</sup> Voir Lakṣmīdhara (1941) et Brick (2015). Ce dernier offre une édition critique du texte accompagnée d'une traduction intégrale.

<sup>43</sup> Une seule édition disponible : Hemādri (1873).

<sup>44</sup> Voir les 3 volumes Deshapande (1964), Deshapande (1966) et Deshapande (1967). Pour les datations, se reporter à Kane (1953 : 363-365) et Kane (1948: XII).

<sup>45</sup> Le vocatif du vers SP158.66 qui désigne la déesse est modifié et indique seulement qu'on s'adresse à une femme.

de blanc, nourrir les brahmanes invités, décorer l'arbre, puis adresser sa demande d'adoption aux brahmanes qui entérineront cet acte. La réalisation du rituel offre miel et ambrosie aux ancêtres et apporte félicité. Ainsi, pour les lecteurs, et éventuellement lectrices, de la compilation de Lakṣmīdhara, le bénéfice de l'adoption semble satisfaire les ancêtres (sans pour autant spécifier qu'ils sont ainsi sauvés des enfers) et promet un simple état de bonheur assez conventionnel qui n'est pas nécessairement associé à une forme de salut. De ce fait, le rite ne confère ici aucune autonomie particulière aux femmes, ni aucune promesse sotériologique. Il peut apparaître néanmoins comme une solution satisfaisante pour une femme sans fils qui l'émancipe quelque peu de l'obligation d'être mère.

Le second, Hemādri, est celui des trois compilateurs qui cite le plus long extrait du SP. Outre les passages déjà cités par son prédécesseur, il cite également dix *pāda* non identifiés attribués au SP<sup>46</sup>, les vers SP158.44ab et 64, ainsi que les vers SP162.57-64ab et 67-68. Cet extrait est, par ailleurs, suivi par un autre qui décrit également comment procéder à l'adoption d'un arbre : les vers 16 à 45 du chapitre 128 du *Bhaviṣyottarapurāṇa* (BhVP)<sup>47</sup>. Ces deux éléments changent radicalement la perception et la portée du rituel d'adoption. Tout d'abord, les vers supplémentaires rendent très explicite le fait que la déesse Pārvatī a sollicité cet enseignement, mais aussi le fait qu'elle a elle-même réalisé le rite. Ainsi, chez Hemādri, on retrouve la possibilité pour les femmes de voir dans la déesse un modèle inspirant. Ensuite, l'agencement des citations du SP avec l'extrait du BhVP est particulièrement intéressant. En effet, ce dernier débute en affirmant que ce rite protège de tous les péchés et détruit tous les actes de mauvais augure et il rappelle que la déesse a réalisé ce rite<sup>48</sup>. Il expose ensuite la prescription. Certains détails concordent parfaitement avec les extraits cités du SP, comme par exemple la décoration de l'arbre, l'invitation des brahmanes ou les vêtements blancs, tandis que d'autres complètent celui-ci rappelant des passages non cités, comme la réalisation des rites de passage (SP158.40). En revanche, dans cet extrait, le rite est accompli par un homme. Son épouse est présente, mais ne semble pas active. En juxtaposant les deux extraits, Hemādri donne au lecteur ou à la lectrice le sentiment que le rituel doit être réalisé par un couple et qu'il se déroule en deux temps : d'abord, l'intervention de la femme expliquée par l'extrait du SP, puis la fin de la cérémonie effectuée par l'homme grâce aux vers issus du BhVP. Le bénéfice de l'adoption tel qu'il est présenté dans le BhVP est une destruction du *karman* et une protection contre les péchés (BhVP128.16-17), mais il est aussi dit très explicitement

---

<sup>46</sup> Je ne discuterai pas ici des probabilités que Hemādri consultât une recension aujourd'hui perdue du SP qui présenterait une version différente des recensions qui nous sont parvenues. Pour plus d'informations sur ces questions, consulter Wattelier-Bricout (2020: 535-537), Harimoto (2004), Harimoto (2006), Törzsök (2004) et Bisschop et Yokochi (2021: 29-40).

<sup>47</sup> Pour l'édition et la traduction de l'extrait cité, voir Wattelier-Bricout (2020 : 729-732 ; 769-772).

<sup>48</sup> *Bhaviṣyottarapurāṇa*, 128.16-17 : *ataḥ paraṃ pravakṣyāmi vrkṣasyodyāpane vidhim | sarvāpāpraśamaṇaṃ sarvāsubhavināśanam || 16 aputrayā purā pārtha pārvatyā mandarācale | aśokaḥ śokaśamanaḥ putratve parikalpitah || 17* Et maintenant je vais expliquer le rituel (*vidhi*) de l'arbre jusqu'à son accomplissement, rituel qui protège de tous les péchés et qui est la destruction de tous les actes de mauvais augures. Autrefois, ô fils de Pṛtha, sur le mont Mandara, Pārvatī, elle qui était sans fils, adopta l'arbre *aśoka*, lui qui adoucit le chagrin.

que l'arbre adopté accomplira tous les devoirs d'un fils (BhVP128.36), ce qui inclut qu'il sauvera son père des enfers et le libérera de sa dette. L'arbre adopté est un véritable succédané du fils, tant et si bien que le vers affirmant l'identité de l'*ātman* du père et du fils (*aṅgād aṅgāt...*) est prononcé pendant la cérémonie (BhVP128.40). Dès lors, par la juxtaposition des deux extraits, l'adoption de l'arbre permet à un couple sans enfant de se libérer du poids de la dette aux ancêtres. La femme semble ici être davantage l'instrument du salut de son époux que l'agent de son propre salut.

Enfin, le troisième auteur mentionnant le rituel d'adoption, Madanasimha, propose une vision du rituel beaucoup moins complète que celle de Hemādri et plus proche de celle de Lakṣmīdhara. Il cite les mêmes vers issus du chapitre SP158 que ce dernier, mais contrairement à lui, n'élude pas les références à la déesse. À sa lecture, il n'y a aucune promesse sotériologique pour les femmes et le rituel apparaît comme un moyen de satisfaire les ancêtres et d'atteindre la félicité.

Par l'étude de ces citations du rite d'adoption, on remarque que l'agentivité des femmes est extrêmement limitée lorsque cette prescription est sortie de son contexte. Chez Lakṣmīdhara et Madanasimha, son bénéfice reste, somme toute, parfaitement conventionnel : satisfaire les ancêtres et conférer une forme de bonheur sont les bénéfices de la plupart des actes pieux cités dans les compilations. Seuls l'agencement spécifique et les citations plus nombreuses du compilateur Hemādri donnent une lecture du rituel différente. L'adoption d'un arbre y apparaît comme la démarche d'un couple sans enfant cherchant à échapper aux effets néfastes de cette situation.

### Conclusion

L'analyse successive des bénéfices et des bénéficiaires du rituel d'adoption de l'arbre d'abord dans le chapitre SP158, puis dans le chapitre SP162, et enfin, comme événement final de l'histoire de la déesse dans le SP donne à voir un rite très particulier, dont la portée pour les femmes est plutôt révolutionnaire. L'adoption d'un arbre comme fils par une femme permet certes de sauver les ancêtres des enfers et d'offrir le salut au père adoptif, mais sert surtout à donner aux femmes un modèle à suivre, en s'identifiant à la déesse Pārvatī, ainsi qu'un moyen d'accéder à une forme de salut pāsūpata, en s'unissant à Śiva non pas dans une identité, mais dans un rapport marital et maternel rendu possible par la cérémonie d'adoption. Ainsi ce rite pourrait avoir été un moyen d'intégrer un public féminin dans la religion pāsūpata et de lui enseigner des prescriptions en accord avec la doctrine.

En revanche, sorti de son contexte, le rituel perd cette fonction et cette portée. Dans les compilations médiévales, s'il peut éventuellement offrir le salut au père adoptif, il ne permet pas aux femmes adoptantes d'atteindre quelque forme de salut. Elles y apparaissent davantage comme l'instrument nécessaire, mais non actif d'un rite permettant à des hommes sans fils de se sortir de cette funeste situation. Ainsi la diffusion et les citations de ce rite qui, dans leur contexte original et intégral, offre une forme d'émancipation des femmes, n'ont en réalité pas donné lieu à une modification

du statut des femmes dans la société brahmanique. Au mieux, ce rite a pu être un palliatif à l'absence de fils améliorant la situation de couples sans enfant.

Cet exemple d'analyse d'un rite dans son contexte narratif mythologique puis dans les œuvres qui le citent invite à une réflexion sur l'évaluation de l'impact et de la portée d'un rituel. Certes, la circulation des manuscrits d'une œuvre et les citations qui en sont faites témoignent de son influence dans l'espace et le temps. Cependant, le message initial de l'œuvre n'est pas pour autant conservé et peut être au contraire réinterprété. La portée de chacune des citations dépend du contexte dans laquelle elle se trouve. À ce titre, la mesure de la fonction, de l'influence et de la portée d'une pratique passe par une étude approfondie de l'œuvre dans laquelle elle est décrite, mais aussi par un examen fouillé de la manière dont les citations la mentionnant sont agencées dans les œuvres de compilations. Ces dernières, même lorsqu'elles ne font que juxtaposer des extraits de *purāṇa*, sont loin d'être de simples anthologies ou compendium. Elles livrent, au contraire, une lecture distanciée et interprétée des rites qu'elles mentionnent et les utilisent pour promouvoir un code de conduite répondant aux normes de la société dans laquelle évoluent ses compilateurs.

Par ailleurs, l'analyse du mythe proposé ici confère au matériau mythologique une fonction bien plus profonde que celle de simple vernis étimologique. Elle montre que le mythe peut venir soutenir la réalisation d'un rite en le justifiant et qu'il peut traduire, expliciter et incarner des injonctions doctrinales. Les mythes du SP peuvent être vus comme des outils d'explicitation de la doctrine pāsupata faisant de ce *purāṇa* une œuvre religieuse de type exégétique s'adressant à un public plus large que les textes doctrinaux ésotériques du courant pāsupata.

Enfin, il convient de souligner l'aspect particulièrement original du rite d'adoption de l'arbre proposé dans le SP qui, tout en conservant les injonctions du dogme brahmanique et sans renier le pouvoir salvateur du fils, offre aux femmes pāsupata une forme de salut aux bénéfiques presque similaires de sa version masculine. Au lieu d'une union identitaire avec le dieu, on observe une identification avec la déesse tandis que l'union avec Śiva n'a pas lieu sur le plan érotique, mais dans une relation de maternité adoptive qui élève la femme au statut d'épouse véritable.

## Bibliographie :

- Adriaensen, R., H. T. Bakker, et H. Isaacson (1998). *The Skandapurāṇa Vol. I Adhyāyas 1-25 critically edited with prolegomena and english synopsis. Vol. I. Supplement to Groningen Oriental Studies*. Egbert Forsten Groningen.
- Angot, M. (2011). *Carakasamhitā : traité d'Āyurveda. Vol. I. Le livre des Principes (Sūtrasthāna) & le livre du corps (Śārīrasthāna)*. Les Belles Lettres.
- Bakker, H. T., P. C. Bisschop, et Y. Yokochi (2014). *The Skandapurāṇa. Vol. II B, Adhyāyas 31-52. The Vāhana and Naraka cycles: critical edition with an introduction, & annotated english synopsis. Vol. II B. Supplement to Groningen Oriental Studies*. Brill.
- Bisschop, P. C. (2005). “Pañcārthabhāṣya on Pāsupatasūtra 1.37-39 Recovered from a Newly Identified Manuscript”. *Journal of Indian Philosophy*, 33(5), 529-551.
- Bisschop, P. C., et A. Griffiths (2003). “The Pāsupata Observance (Atharvavedaparīśiṣṭa 40)”. *Indo-Iranian Journal* 46(4), 315-348.
- Bisschop, P. C., et Y. Yokochi (2021). *The Skandapurāṇa Volume V: Adhyāyas 96 – 112. The Varāha Cycle and the Andhaka Cycle Continued*. Brill.
- Bisschop, P. C., Y. Yokochi, D. Acharya, et J. Törzsök (2018). *The Skandapurāṇa Volume IV: Adhyāyas 70 – 95. Start of the Skanda and Andhaka Cycles*. Brill.
- Brick, D. (2015). *Brahmanical theories of the gift: a critical edition and annotated translation of the Dānakāṇḍa of the Kṛtyakalpataru*. Harvard oriental series 77, Harvard University Press.
- Brockington, J. L. (1970). “Stereotyped Expressions in the Rāmāyaṇa”. *Journal of the American Oriental Society*, 90(2), 210-227.
- Deshapande, K., D. Pādhye, A. Sharma, et Madanasimhadeva (dir.). (1964). *Śrīmadanasimhadevaviracite Madanaratnapradīpe dānavivekoddyotaḥ: An extensive digest on Dānas compiled under the patronage of King Madanasimhadeva Volume I*. The Sanskrit Academy, Osmania University.
- . (1966). *Dānavivekoddyota: Madanaratnapradīpa ... an extensive digest on Danas compiled under the patronage of King Madanasimhadeva. part II / Madanasimhadeva*. Sanskrit Academy series A. Hyderabad. The Sanskrit Academy, Osmania University.
- . (1967). *Dānavivekoddyota: Madanaratnapradīpa ... an extensive digest on Danas compiled under the patronage of King Madanasimhadeva. part III / Madanasimhadeva*. Sanskrit Academy series A. Hyderabad. The Sanskrit Academy, Osmania University.
- Hara, M. (1967). *Materials for the Study of Pāsupata Śaivism*. [Thèse, Harvard University].
- Harimoto, K. (2004). “Some Observations on the Revā- and the Ambikākhaṇḍa Recensions of the Skandapurāṇa”. Dans Bakker, Hans T. *Origin and Growth of the Purāṇic Text Corpus: with Special Reference to the Skandapurāṇa*. Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 41-64.
- Harimoto, K. (2006). “The Original Skandapurāṇa, Lakṣmīdhara and Caṇḍeśvara. Studies in the Skandapurāṇa VIII”. *Indo-Iranian Journal*, 49, 23-38.

- Hemādri. (1873). *Chaturvarga Chintāmani: Dānakhaṇḍa Volume I*. Bibliotheca Indica Series Asiatic Society of Bengal.
- Kane, P. V. (1948). *Madanaratnapradīpa: (Vyavahāravivekodyota): an extensive digest on Dharma-śāstra compiled under the patronage of King Madanasimha*. Anup Sanskrit Library.
- . (1953). *History of Dharmasāstra: (ancient and mediaeval religious and civil law in India). Vol IV*. Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Lakṣmīdhara. (1941). *Kṛtyakalpataru. Vol. 5. Dānakāṇḍa*. Oriental Institute.
- Monier-Williams, M. (1899). *Sanskrit-English dictionary: Etymologically and philologically arranged with special references to cognate Indo-European languages*. Motilal Banarsidass Publishing House.
- Olivelle, P. (1997). “Amṛtā; Women and Indian Technologies of Immortality”. *Journal of Indian Philosophy*, 25(5), 427-449.
- Renou, L. (1928). *Le Raghuvamṣa : la lignée des fils du soleil. Poème en XIX chants de Kālidāsa*. Les Belles Lettres.
- Sanderson, A. (2012). “The Śaiva Literature”, *Journal of Indological Studies*, 24, 1-113.
- . (2013). “The Impact of Inscriptions on the Interpretation of Early Śaiva Literature”. *Indo-Iranian Journal*, 56, 211-244.
- Sastri, R. A., (dir.). (1940). *Pasupata Sutras: with Pancharthabhashya of Kaundinya*. University of Travancore.
- Śrīkrṣṇadāsa, (dir.). (1910). *Śrīmahābhaviṣyapurāṇam*. Veṅkaṭeśvara Steam Press.
- Törzsök, J. (2004). “Three Chapters of Śaiva Material Added to the Earliest Known Recension of the Skandapurāṇa”. Dans Bakker, Hans T *Origin and Growth of the Purāṇic Text Corpus: with Special Reference to the Skandapurāṇa*. Motilal Banarsidass Publications, 17-40.
- Varenne, J. (1960). *La Mahā Nārāyaṇa Upaniṣad: édition critique, avec une traduction française, une étude, des notes et, en annexe, la Prāṇāgnihotra Upaniṣad*. Institut de Civilisation Indienne Paris.
- Wattelier-Bricout, A. (2020). La maternité adoptive de la déesse dans le *Skandapurāṇa*. [Theses, Université de la Sorbonne nouvelle - Paris III]. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/tel-03233703>.
- . (2023). “The Path to Salvation: A Key to Identifying the Religious Affiliation of the Original *Skandapurāṇa*”. Dans Angermeier, V., C. Ferstl, A. Haas Dominik, et Channa Li, *Puṣpikā: tracing ancient India through texts and traditions: contributions to current research in Indology*. Heidelberg Asian Studies Publishing, 199-239. DOI: 10.11588/hasp.1133.c15534
- Yokochi, Y. (2013). *The Skandapurāṇa. Volume III, Supplement to Groningen Oriental Studies Brill*.