Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

127 | 2020

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses
(2018-2019)

Religions de l'Inde : études shivaïtes

Judit Törzsök

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/3421>

DOI : 10.4000/asr.3421

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 15 octobre 2020

Pagination : 329-334

ISBN : 978-2909036-48-9

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Judit Törzsök, « Religions de l'Inde : études shivaïtes », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 127 | 2020, mis en ligne le 31 juillet 2020, consulté le 07 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/3421> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.3421>

Tous droits réservés : EPHE

Religions de l'Inde : études shivaïtes

Judit TÖRZSÖK
Directrice d'études

Nous avons divisé nos conférences hebdomadaires en trois parties, afin de présenter divers aspects du shivaïsme classique et une grande variété de ses sources, allant du VI^e au XIII^e siècle. Souhaitant maintenir une certaine logique et cohérence entre ces trois parties, nous avons consacré la première heure au cours de Master, qui a pris la forme d'une initiation au shivaïsme à travers sa terminologie (sanskrite). Ce cours d'introduction était suivi de deux conférences, dont la première présentait un texte canonique rituel du VII^e siècle environ, destiné aux initiés et par conséquent utilisant un langage technique. La seconde se concentrait sur un recueil mythologique du début du XIII^e siècle composé en vers et visant un public plus général.

I. Introduction au shivaïsme : quelques notions clés (cours de Master)

De même que l'hindouisme, le shivaïsme ne peut être caractérisé que par une définition polythétique¹, qui décrit ce qui y est typique sans déterminer de critères stricts d'appartenance. Dans cette perspective, en nous concentrant essentiellement sur les sources antérieures au XII^e siècle, nous avons d'abord examiné les dénominations et les définitions des courants brahmaniques qui ne sont pas shivaïtes (*vaidika*, *ādhyātmika*, *vaiṣṇava*, *saṇḍa*), selon les sources shivaïtes et d'autres, puis nous avons étudié les courants qui peuvent inclure certaines branches du shivaïsme (*laukika*, *paurāṇika*, *śivadharmā*). Au sein du shivaïsme, en respectant un ordre chronologique, nous avons traité la définition et l'affiliation des différents groupes ascétiques (*atimārga*), tels les *pāśupata*, *lākula* et *kāpālīka*, puis les branches du shivaïsme classique (*mantramārga*, *śaivasiddhānta*, *bhairava*, *śākta*, *trika*, *kaula*, etc.). En étudiant les premières prescriptions de l'initiation shivaïte (*dīkṣā*), nous avons tenté d'esquisser l'évolution du rituel (*kriyā*) et de la doctrine ontologique (*tattva/bhuvana*) dans les premiers textes canoniques (VI^e-VII^e siècles),

1. Concernant l'hindouisme, voir G. FLOOD, *An Introduction to Hinduism*, Cambridge 1996, p. 7, qui fait référence plutôt à la théorie des prototypes de Lakoff. Concernant le culte des *yoginī*, voir S. HATLEY, « What is a Yoginī? Towards a Polythetic Definition », *'Yogini' in South Asia: Interdisciplinary Approaches*, Londres 2013, p. 21-31.

en remarquant la proximité importante de l'ancienne ontologie shivaïte de celle des sources *purāṇiques*, qui visaient un public potentiel relativement large. Cette proximité confirmerait encore une fois que, lors de sa première apparition, le shivaïsme initiatique (*śaiva* ainsi que *śākta*) se trouvait proche du shivaïsme dit « profane » (*purāṇique* ou *laukika*).

II. Textes canoniques du shivaïsme *śākta*

Nous avons examiné les huit premiers chapitres du *Siddhayogeśvarīmata* ou « Enseignement des *yoginī* puissantes » (du VII^e siècle environ), texte canonique *śākta* qui prescrit des rites et des observances autour d'une triade de déesses et décrit d'innombrables êtres féminins qui leur sont associés. Ce texte, la source la plus ancienne de l'école Trika (« triade »), compte parmi les premières « Écritures » du shivaïsme *śākta*, dominé par le culte de déesses comme puissances. Les neuf chapitres initiaux du *Siddhayogeśvarīmata* (dont le neuvième a survécu dans un état très fragmentaire) se concentrent sur le rite d'initiation, tout en donnant quelques éléments de la théologie et de l'ontologie de ce système dans les trois premiers chapitres.

L'initiation shivaïte se distingue de l'initiation védique par plusieurs aspects ; nous en avons souligné deux : l'acceptation par des shivaïtes des initiés appartenant à la classe des *śūdra* (« serviteurs »), qui sont exclus de l'initiation védique ; et la promesse de la délivrance à la fin de cette vie. Le shivaïsme *śākta*, à son tour, se distingue du shivaïsme commun par son traitement des femmes, car il leur offre une initiation complète avec une autorisation de célébrer tous les rites et observances. Cette particularité va de pair avec une féminisation du panthéon (où les Rudra ou des Bhairava, formes de Śiva, se voient dominés par des déesses, leurs « puissances féminines ») ainsi qu'avec une féminisation de l'identité des initiés. Car, contrairement au shivaïsme non *śākta*, ici tous les néophytes reçoivent un nom initiatique féminin que les déesses elles-mêmes leur donnent indirectement (par le rite autour du *maṇḍala*)². Puis, une fois initiés, lorsque les adeptes transforment leur corps mondain en corps divin, ils imposent des déesses mantriques sur leurs membres, en se transformant en la déesse/puissance suprême.

La description de l'initiation, telle qu'elle figure dans le *Siddhayogeśvarīmata*, est extrêmement succincte. Elle nécessite d'être complétée soit par les prescriptions d'autres textes canoniques shivaïtes, soit par celles des manuels plus tardifs. En effet, il est évident que les injonctions du *Siddhayogeśvarīmata* présupposent la connaissance de certains éléments du rite d'initiation ainsi que l'existence d'un corpus de textes prescriptifs shivaïtes (tels le *Niśvāsa* et peut-être une forme du *Svacchanda*). Tout en complétant les prescriptions du *Siddhayogeśvarīmata* par celles d'autres sources, nous devons éviter d'interpoler dans le texte des éléments qui ne s'y trouvent pas. Pour cette raison, nous avons préféré laisser certaines questions d'interprétation ouvertes, ou bien proposer plusieurs solutions possibles à

2. Dans ce contexte, nous avons également examiné l'iconographie des déesses principales.

quelques problèmes, plutôt que de projeter des éléments extérieurs sur le système du *Siddhayogeśvarīmata*.

La lecture du texte nous a fourni l'occasion d'analyser le langage tantrique Aīśa, forme de sanskrit proche du sanskrit hybride bouddhique, comportant de nombreuses irrégularités, ou plutôt de *prākritisismes* (l'influence des langues parlées de l'époque sur l'Aīśa étant indéniable). Puisque le *Siddhayogeśvarīmata* nous est parvenu dans des manuscrits relativement tardifs, dans de nombreux cas il reste impossible de déterminer si une irrégularité est originelle ou s'est produite durant la transmission. Par comparaison, afin de trouver des parallèles qui confirment l'originalité de telle ou telle forme, nous nous sommes tournée vers des textes proches du *Siddhayogeśvarīmata* qui ont survécu dans des manuscrits anciens sur feuilles de palmier, tels le *Brahmayāmala* (partiellement édité)³, le *Tantrasadbhāva* (inédit) ou le *Timirodghāṭana* (inédit). Malgré les parallèles importants confirmant l'originalité de certaines formes, il reste un grand nombre de cas où aucune certitude ne nous semble possible. Nous avons donc introduit, de manière systématique, une signalisation typographique de ces cas dans notre édition critique du texte, pour alerter le lecteur sur l'incertitude des leçons retenues.

Nous comptons poursuivre la lecture et l'analyse de ce texte en 2019-2020, afin d'effectuer une dernière relecture de notre édition critique (accompagnée de notes philologiques et d'une traduction annotée) avant sa publication.

III. Mythologie et théologie shivaïtes du Cachemire (extraits du *Haracaritacintāmaṇi*)

En contrepoint à la conférence sur les textes ésotériques *śākta*, notre troisième conférence a examiné des chapitres tirés d'un recueil poétique visant un lectorat plus large. Le *Haracaritacintāmaṇi* ou « Joyau magique des gestes de Śiva » de Jayadratha (Cachemire, début du XIII^e siècle) contient des mythes populaires de Śiva et des divinités shivaïtes dans des versions particulières, cachemiriennes. L'auteur, tout en présentant les mythes dans un style poétique mais relativement simple, les enrichit d'une interprétation théologique propre au shivaïsme non dualiste du Cachemire. Nous avons examiné trois mythes du recueil, deux concernant des déesses et le troisième un démon, dévot de Śiva.

Le premier, qui relate le mythe de la déesse guerrière (Durgā/Kauśikī), la décrit comme jeune fille de huit ans, contrairement à toutes les autres sources connues où elle apparaît comme une belle femme, décidément adulte. Cette particularité s'explique avant tout par une raison théologique : ici, elle représente la puissance divine de Śiva avant qu'elle soit activée, la potentialité de la création sans activité (*rajas*). Le terme *rajas* signifiant également la menstruation, la déesse prépubère incarne l'énergie divine pure sans la souillure karmique qu'entraîne toute activité. En même temps, il est également possible que le mythe de cette déesse reflète ici

3. V. S. HATLEY, « The Brahmayāmalatantra and Early Śaiva Cult of Yoginīs », PhD, University of Pennsylvania 2007 ; S. HATLEY, *The Brahmayāmala or Picumata*, vol. 1, Pondichéry 2018 et Cs. KISS, *The Brahmayāmalatantra or Picumata*, vol. 2, Pondichéry 2015.

la pratique connue aujourd'hui dans la vallée de Katmandou, où les jeunes filles prépubères (*kumārī*) peuvent être vénérées comme incarnations de la grande déesse. Toutefois, cette pratique n'est pas attestée dans la région du Cachemire.

Le deuxième mythe offre une interprétation unique d'un récit connu où la déesse Pārvatī, épouse de Śiva, se débarrasse de sa peau sombre et obtient, grâce à son ascèse, une peau claire dorée, ce qui lui confère le nom de *Gaurī* (« blanche »). La peau sombre devient, dans une nouvelle perspective offerte par Jayadratha, l'incarnation de l'ignorance et du dualisme : du point de vue de celui qui ne reconnaît pas l'identité du Seigneur et de l'univers. Le changement de peau signale l'illumination et la juste compréhension de la réalité, obtenues à l'aide de la pratique ascétique. La déesse atteint son but elle-même, sans intervention, puisqu'elle est la mère de l'univers. De la même manière, le dévot peut obtenir la compréhension juste grâce à ses propres efforts.

La troisième histoire raconte la dévotion excessive du démon Bāṇa envers Śiva. Dans sa ferveur, Bāṇa, qui adore des morceaux de pierre comme représentations phalliques de Śiva (*liṅga*), dépasse le nombre de pierres que Śiva l'autorise à vénérer. Bāṇa est puni par Kṛṣṇa, qui agit néanmoins sans la permission expresse de Śiva. Kṛṣṇa est donc finalement puni lui-même tandis que Bāṇa est récompensé : les pierres qu'il a adorées deviennent objets de culte pour tout le monde, y compris les non shivaïtes et même les non hindous.

Ce dernier récit se nourrit de deux mythes plus anciens, celui de l'origine du culte des *bāṇaliṅga*⁴ et celui de la guerre entre Kṛṣṇa et Bāṇa⁵. Jayadratha transforme ces mythes non seulement en soulignant la supériorité de Śiva sur Kṛṣṇa, mais aussi en faisant de Bāṇa, dévot de Śiva, le héros de l'histoire. La narration ici ne se focalise pas sur une histoire entre les dieux ou entre dieux et démons, mais sur la puissance de la dévotion, à travers le récit de la dévotion excessive de Bāṇa.

Cette version de l'histoire et la manière dont Jayadratha transforme ses sources semblent signaler plusieurs changements au sein du shivaïsme du Cachemire. Le XII^e siècle voit le mouvement dévotionnel (*bhakti*) se répandre dans le sous-continent indien, ce que reflète certainement l'accent mis sur la dévotion de Bāṇa ici. Toutefois, l'élément le plus frappant dans ce chapitre demeure l'insistance sur la possibilité pour tous – que l'on soit shivaïte, vishnouïte, ou même non hindou (*amārgastha*) – d'adorer un *bāṇaliṅga*. Ce passage serait-il le témoin de l'ouverture de certains cultes hindous dans le contexte multireligieux cachemirien de l'époque ?

Nous avons également remarqué dans plusieurs chapitres de l'ouvrage que la théologie non dualiste shivaïte, selon laquelle Śiva est le seul dieu existant en tant que conscience suprême, se manifeste dans un polythéisme particulier. Chez Jayadratha, les autres dieux hindous possèdent divers rôles et agissent en participant

4. Le premier mythe étiologique portant sur ce sujet se trouve probablement dans le *Matsyapurāṇa* (VI^e-VII^e s. ?), Poona 1907, chap. 188.

5. Cette guerre (avec une intrigue bien plus compliquée et un enjeu très différent) est décrite dans le *Harivaṃśa*, chap. 106-113. Pour une étude de la version du *Harivaṃśa*, voir A. COUTURE, « Kṛṣṇa's victory over Bāṇa and goddess Koṭavī's intervention in the *Harivaṃśa* », *Journal of Indian Philosophy* 31 (2003), p. 593-620.

aux événements, mais Śiva n'apparaît pas parmi eux : il se tient à l'écart et n'est jamais inclus dans le groupe de « Brahmā et les autres ».

Pour la lecture de ces chapitres, nous avons préparé une nouvelle édition du *Haracaritacintāmaṇi* en utilisant plusieurs manuscrits, majoritairement d'origine cachemirienne⁶, qui n'étaient pas consultés pour la constitution de l'*editio princeps*⁷. Ainsi avons-nous établi un texte plus correct et compréhensible à maints endroits.

Nous avons également présenté nos travaux sur le culte des *bāṇaliṅga* lors d'un atelier sur le shivaïsme « profane » à l'université « L'Orientale » à Naples, en octobre 2019, dans le cadre du projet ERC *Śivadharma* sous la direction de Florinda de Simini. Nous poursuivrons l'édition et l'analyse du *Haracaritacintāmaṇi* en 2019-2020.

6. Oriental Research Library, Shrinagar, n° 599 et 1510 ; India Office Library, Londres, IO 3333 ; BNF D2.

7. Éd. Śivadatta et K. P. Parab, Bombay 1897.