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

Résumé des conférences et travaux

128 | 2021

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses
(2019-2020)

Religions de l'Inde : études shivaïtes

Judit Törzsök

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/3645>

DOI : 10.4000/asr.3645

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2021

Pagination : 51-58

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], 128 | 2021, mis en ligne le 12 juillet 2021, consulté le 11 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/3645> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.3645>

Tous droits réservés : EPHE

Religions de l'Inde : études shivaïtes

Judit TÖRZSÖK

Directrice d'études

NOUS avons proposé cette année d'offrir une initiation au śivaïsme, destinée principalement aux étudiants de master, à travers la lecture d'un texte du śivaïsme non dualiste du Cachemire, datant de la fin du ^x^e ou du début du ^{xi}^e siècle : le *Pratyabhijñāhṛdaya* ou « Cœur de la reconnaissance » de Kṣemarāja. Pour notre conférence, nous avons divisé les deux heures en deux parties indépendantes, comme précédemment. Ainsi avons-nous continué notre présentation du rituel du *Siddhayogeśvarī-mata* (« Enseignement des *yoginī* perfectionnées/puissantes », ^{vii}^e siècle environ) et la lecture du texte mythologique cachemirien du *Haracaritacintāmaṇi* (« Joyau magique de la geste de Śiva » du début du ^{xiii}^e siècle).

I. Introduction au śivaïsme : lecture du *Pratyabhijñāhṛdaya* de Kṣemarāja (cours de master)

Nous avons commencé la lecture du *Pratyabhijñāhṛdaya* ou « Cœur de la reconnaissance », afin de présenter le système théologique du śivaïsme non dualiste du Cachemire selon l'un de leurs ouvrages de style et d'argumentaire relativement simples. Puisque ce texte était destiné à des non initiés qui ne connaissaient que très peu les différents systèmes théologiques et philosophiques, il fournit une première lecture appropriée.

Nous avons utilisé l'édition critique non publiée de Jürgen Hanneder (à qui nous sommes reconnaissants d'avoir rendu le texte de son édition disponible), complétée par la lecture d'un manuscrit cachemirien en écriture Śāradā¹. Ainsi, ce cours de master a également offert une initiation à la lecture des manuscrits, à la codicologie indienne et aux particularités des manuscrits Śāradā. Parmi les diverses observations faites au cours de ce travail, nous pourrions en souligner deux.

A) Les gloses sribales

Nous avons remarqué à plusieurs reprises que les notes ou gloses sribales pouvaient contribuer, au moins pour les débutants, à une meilleure compréhension

1. Oriental Research Library Shrinagar, MS n° 1696-2.

du texte ou de ses références. En voici trois exemples, avec le texte de Kṣemarāja. Dans le premier, la glose explicite une référence.

Kṣemarāja : *anyasya tu māyāprakṛtyādeḥ citprakāśabhinnasyāprakāśamānatven āsattvān na kvacid api hetutvam.*

Les autres entités [autres que la conscience suprême], comme par exemple la pluralité phénoménale (*māyā*) ou la cause matérielle de l'univers (*prakṛti*), qui sont [soi-disant] différentes de la lumière de la conscience suprême, n'existent pas, puisqu'elles sont dépourvues de sa lumière. Par conséquent, elles ne peuvent être la cause de quoi que ce soit.

Glose scribale : *ajñānarūpā māyāviśvasya kāraṇam iti vedāntinaḥ ; sattvarajastamasām sāmāyavasthā prakṛtir viśvasya kāraṇam i[ti] sāmṁkhyāḥ.*

Les Vedāntin disent que la cause de l'univers est la pluralité/l'illusion (*māyā*), qui a la forme de l'ignorance. Les Sāmṁkhyā disent que la cause de l'univers est la matière originelle (*prakṛti*), dont les trois constituants, à savoir la pureté, l'énergie et l'obscurité, se trouvent en équilibre.

Comme l'explique la note marginale, ce sont les Vedāntin qui considèrent la *māyā* (qui signifie pour eux l'illusion ou l'ignorance d'identifier le monde phénoménal avec la réalité) comme la cause de l'univers ; tandis que ce sont les adeptes du Sāmṁkhyā qui nomment l'origine matérielle de l'univers, la *prakṛti*, avec ses trois constituants (*sattva*, *rajas* et *tamas*) comme cause. Ce sont donc ces deux écoles auxquelles Kṣemarāja fait référence dans son texte, de façon implicite.

Le deuxième exemple facilite la compréhension d'une notion théologique par un exemple du quotidien souvent évoqué.

Kṣemarāja : *unmīlanam cāvasthitasyaiva prakāṭikaraṇam ity anena jagataḥ prakāśaikātmeyenā-vasthānam uktam.*

Et la manifestation (*unmīlanam*) signifie : rendre visible (*prakāṭikaraṇam*) seulement ce qui est déjà présent (*avasthitasyaiva*). Ainsi, par cette [phrase] (*ity anena*) l'établissement/l'existence (*avasthānam*) de l'univers (*jagataḥ*) comme identique à la lumière (*prakāśaikātmeyena*) [qui le fait manifester, c'est-à-dire identique à la conscience] est enseigné (*uktam*).

Glose scribale : *citrakṛd apy antaḥsthaṁ cittraṁ bahiḥ prakāśayati na tv anyat*

Un peintre fait également manifester à l'extérieur l'image qui se trouve à l'intérieur de lui-même et pas autre chose.

Ici, l'existence du monde dans le créateur est soulignée par Kṣemarāja : ce monde manifesté est déjà présent dans la conscience, il n'est pas différent de celle-ci. La glose explique l'idée par une comparaison avec le peintre qui ne peint que ce qu'il a dans son esprit.

Dans le troisième exemple, un terme ambigu est explicité par la glose.

Kṣemarāja : *vidyāpade śrīmadanantabhaṭṭārakādhiṣṭhītāḥ bahuśākhāvāntarabhedabhinnā yathā-bhūtā mantrāḥ pramātāraḥ*

Au niveau de la connaissance [pure] (*vidyāpade*), [nous avons], les sujets (*pramātāraḥ*) qui lui correspondent (*yathābhūtāḥ*) et qui sont les Mantra (*mantrāḥ*), diversifiés

(*bhinnāḥ*) selon les distinctions secondaires (*avāntarabheda*) de multiples branches (*bahuśākhā*) et présidés (*adhiṣṭhitāḥ*) par le Seigneur Ananta (*śrīmadanantabhaṭṭāraka*).

Glose scribale : [*vidyā*=] *śuddhavidyā* [*bahu*=] *saptakoṭi*

[« La connaissance » signifie] la connaissance pure ; [« beaucoup » signifie] soixante-dix millions.

Le mot utilisé par Kṣemarāja « connaissance » est ambigu, car il peut signifier le niveau ontologique de la connaissance limitée ou impure (*vidyā* comme *kañcuka*) de l'univers impur (*asuddhādhvan*) ou celui de la connaissance pure (*śuddhavidyā*) de l'univers pur (*śuddhādhvan*). Comme la glose de notre manuscrit le confirme, il s'agit du niveau de la connaissance pure (*śuddhavidyā*) dans ce contexte.

Une autre note du manuscrit signale que les sujets à ce niveau appelés Mantra sont au nombre de soixante-dix millions, nombre conventionnel que l'on cite couramment pour les mantras. Ce niveau correspond à l'objectivation différenciée, où les sujets sont créés par la puissance de l'activité (*kriyā*) du Seigneur. Selon la doctrine, les mantras śivaïtes utilisés dans le rituel appartiennent donc à ce niveau ontologique.

B) Termes propres à Kṣemarāja ou au Krama

Pendant notre lecture, nous avons également identifié certains termes et expressions qui sont propres à Kṣemarāja ou bien au courant Krama dont il fut adepte. À titre d'exemple nous pourrions citer le composé *cid-rasāśyāna-rūpa-* « qui a la forme solidifiée de la conscience suprême », utilisé dans la phrase suivante :

tataś cidrasāśyānarūpāśeṣeśatattvabhuvanabhāva-tattatpramātrādyātmatayāpi prathate

Ensuite (*tataś*), il se déploie (*prathate*) également (*api*) comme tous les divers principes, niveaux et entités du monde (*aśeṣa-tattva-bhuvana-bhāva*), et comme (*ātmatayā*) tel ou tel (*tattat*) sujet (*pramātr*), [objet ou moyen] (*ādy*) de connaissance [correspondant à ces niveaux], prenant les formes (*rūpa*) solidifiées (*āśyāna*) du suc (*rasa*) de la conscience suprême (*cid*).

Avant cette description, l'auteur explique que le Seigneur souhaite manifester, lit. « Éclairer », l'univers qu'il possède en lui-même ou qui est sa forme. Les manifestations de l'univers correspondront aux niveaux présidés par diverses manifestations de Śiva, de plus en plus éloignées de sa forme transcendante. La première, correspondant à Anāśritaśiva, n'implique encore aucune objectivation (c'est pour cela qu'elle est « le vide au-delà du vide »), mais signale la première instance de la diversification : l'ignorance de l'identité du soi à la conscience suprême. Ensuite, les niveaux de plus en plus grossiers de différenciation, où l'objectivation domine de plus en plus, sont vus ici comme des solidifications (*āśyāna*) de la conscience suprême et unique, qui a une forme liquide (*rasa* = jus, suc). Cette image de la conscience en forme de liquide qui va se solidifier semble être propre à Kṣemarāja et au Krama.

Chez Kṣemarāja, voici quelques exemples, tirés d'autres ouvrages :

viśvaṃ cidrasāśyānavilāpanātmanā bhedenābhedena cābhāsayat.

Et il éclairait le monde comme différent et non différent de lui, [respectivement] par la solidification et la liquéfaction du suc de la conscience (*Netranatrodhyota* 16.69)

madhyabhūmim api cidrasāśyānatārūpatayaiva paśyed.

On doit voir même l'état du milieu comme ayant la forme de la solidification du suc de la conscience (*Spandanirṇaya* 3.12)

cidrasāśyānībhāvātma meyam ābhāsyate.

L'objet de la connaissance est manifesté en fait comme étant la solidification du suc de la conscience.

(*Svacchandoddyota* ad 2.73).

Pour le Krama :

avikalpanijābhogavimarśātmamayaṃ ca tat | svacchaikarūpasvacchandacidrasāśyānatāmayaṃ.

Et ceci consiste en fait en la réflexion sur sa propre jouissance, qui se produit sans réticence. Il consiste en la solidification de la conscience autonome, qui a une forme unique, transparente².

(*Mahānayaprakāśa* de Trivandrum 3.99)

viśayagrāme vamanayuktyā praveśaś cidrasāśyānatātmā samāveśo jāyate iti.

Une entrée dans l'ensemble des objets se produit par le moyen d'une émission [et, voyant cela d'une autre manière] une absorption se produit comme la solidification du suc de la conscience.

(*Mahārthamañjarīparimala* 62)

On peut citer également le disciple de Kṣemarāja, Yogarāja (XI^e s.), qui emploie la même image :

śiva eva tu itthaṃ nijarasāśyānatayā sphurati.

Mais c'est Śiva qui se manifeste ainsi, comme la solidification de son propre suc.

(*Comm. ad Paramārthasāra* 45.)

Vu ces occurrences, il semble que l'expression ait été peut-être une invention de Kṣemarāja ou, en tout cas, un trait stylistique qui lui était propre, mais qui est ensuite devenu plus répandu au sein du Krama plus tardif.

II. Textes canoniques du śivaïsme *śākta* : lecture du *Siddhayogeśvarīmata*

Les chapitres du *Siddhayogeśvarīmata* que nous avons étudiés cette année concernent (1) les observances préliminaires à pratiquer avant la propitiation des mantras, (2) les rites (*sādhana*) des trois déesses principales du Trika et (3) le dieu de l'alphabet appelé « multitude de sons » Śabdarāśi.

2. Notons une autre expression propre à Kṣemarāja et au Krama plus tardif qui se retrouve ici également : *svaccha+svacchanda* (transparent et autonome).

Les observances préliminaires (*vidyāvratā/pūrvasevā*) témoignent du rapport étroit des traditions tantriques, comme celle du *Siddhayogeśvarīmata*, avec les mouvements pré tantriques qui ont certainement inspiré une partie de ces observances. L'influence des pratiques des ascètes *pāśupata*, dont les aphorismes sont même cités, est indéniable. Les observances *śākta* prescrites ici semblent néanmoins plus hétérogènes et comprennent des éléments inhabituels comme l'imitation du dieu de l'amour, Kāma, dans un déguisement.

La prescription de ces observances est suivie des *sādhana* des trois déesses mantriques, Parā, Parāparā et Aparā, que l'on doit satisfaire afin de pouvoir utiliser leur énergie divine. Les premiers *sādhana* de Parā diffèrent de manière frappante des autres : elle est visualisée seule dans l'air, en versant de l'ambrosie sur le pratiquant, tandis que les autres doivent être invoquées et satisfaites aux champs crémateurs afin de sommer des hordes de *yoginīs* volantes. Les *yoginīs* se distinguent ici, par rapport à celles du *Brahmayāmala*, par leurs têtes d'animaux, un trait iconographique qui apparaît plus tard, surtout en Inde du Nord et Nord-Est, dans la statuaire.

Nous avons terminé notre lecture par le chapitre 16 sur le dieu de l'alphabet Śabdarāśi. Contrairement à la déesse Mālinī, qui incarne l'alphabet désordonné, ce dieu représente l'alphabet sanskrit dans l'ordre, les voyelles étant identifiées aux différentes parties de sa tête et les consonnes à celles de son corps. Dans d'autres sources tantriques, l'alphabet ordonné est souvent représenté par la déesse Mātṛkā (« mère »), mais le *Siddhayogeśvarīmata* crée un contraste masculin-féminin dans l'opposition des alphabets ordonné-désordonné. Le dieu Śabdarāśi possède néanmoins un côté féminin, dans la mesure où les différents groupes de consonnes formant son corps sont incarnés en huit déesses, dont les sept déesses mères habituelles et la déesse tantrique Aghoreśī comme la huitième.

Ce chapitre 16, qui introduit ainsi une seconde divinité de l'alphabet (la déesse Mālinī étant décrite dans le chapitre 3), semble signaler une division du texte du *Siddhayogeśvarīmata* en deux parties. La première se terminerait avec le chapitre 15, car le début du chapitre 16 se désigne comme le début de l'*uttaratantra*, « l'ouvrage postérieur ». Le nom rappelle également la division du premier Tantra, du *Niśvāsa*, en *mūla-* et *uttara-tantra*, « ouvrage de souche » et « ouvrage postérieur ». Le fait que nous avons une seconde divinité de l'alphabet ici pourrait confirmer qu'à partir de ce chapitre, une section relativement plus tardive nommée « ouvrage postérieur » a été ajoutée à la première partie du texte.

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

Nous avons poursuivi l'édition et la traduction du *Haracaritacintāmaṇi* ou « Le joyau magique de la geste de Śiva » de Jayadratha : la naissance et l'origine du dieu à tête d'éléphant, Gaṇeśa (ch. 18), le récit de la dévotion d'Upamanyu, qui demande

du lait à Śiva (ch. 19) et l'ascèse de Kṛṣṇa, pratiquée afin d'obtenir un fils (ch. 20)³. Nous avons tenté d'identifier des éléments originaux, propres à Jayadratha, dans des mythes qui s'inspirent des passages épiques ou purāṇiques.

A) Le récit de Gaṇeśa se distingue par l'attribution de la naissance de ce dieu à trois déesses comme mères (sans avoir un père, contrairement aux mythes anciens qui présentent Gaṇeśa comme fils de Śiva sans mère) : à Pārvatī, dont la peau morte fournit la matière pour le corps du nouveau dieu ; à Mālīnī, à tête d'éléphant produite jadis par la malédiction de Pārvatī, tête qu'elle transmet à son tour à Gaṇeśa en lui donnant naissance ; et à la déesse du Gange, Gaṅgā, qui élève l'enfant Gaṇeśa. C'est néanmoins Śiva qui déclare, en désignant le nouveau dieu comme son fils, que Gaṇeśa doit être vénéré par tous ceux qui souhaitent obtenir du succès.

Suit le récit de la rivalité entre Gaṇeśa et son frère, Skanda, qui essaient de prouver leur supériorité en faisant le tour de la terre le plus vite possible. Le gage, de la part de Gaṇeśa, est l'une de ses défenses ; celui de Skanda est sa touffe de cheveux. La partie du texte sur les gages ne figure pas dans l'*editio princeps*⁴, ni dans la plupart des manuscrits, à l'exception de celui de la Bibliothèque nationale de France. Nous avons donc réussi à compléter le mythe avec ce détail accidentellement perdu et à rendre ainsi le récit cohérent grâce au témoignage de ce manuscrit.

Skanda, au lieu de faire le tour de la terre, fait le tour de la déesse Pārvatī, car elle représente le monde. Ainsi est-il déclaré gagnant par la déesse Gaṅgā. Fidèle à sa promesse, Gaṇeśa brise l'une de ses défenses, ce qui explique son trait iconographique d'une défense cassée. Ensuite, Śiva le transforme : il ne possédera plus cinq têtes (qui est sa forme tantrique par analogie avec l'iconographie de Śiva) mais une seule ; ainsi, les dévots pourront supporter sa vue. S'il est dûment vénéré, il écartera les obstacles devant tous les dévots de toutes obédiences (*sarveṣu darśaneṣu*). Cette dernière précision mérite d'être soulignée : Gaṇeśa, fils de Śiva, vénéré par les bouddhistes et les jains ainsi que tous les hindous, incarne ici à la fois l'omniprésence, le syncrétisme et la domination du śaivaïsme.

B) Le récit d'Upamanyu, dévot de Śiva qui pratique l'ascèse en l'honneur de ce dieu afin d'obtenir du lait éternellement, se trouve déjà dans le *Mahābhārata*. Néanmoins, la version incluse dans l'édition critique du *Mahābhārata* ne semble pas être la plus ancienne, car celle du *Skandapurāṇa* (VI^e-VII^e s.) conserve des éléments vraisemblablement plus archaïques, comme cela a été démontré⁵. Toutefois, Jayadratha s'inspire clairement de la version épique⁶, en enrichissant l'histoire de

3. Nous avons établi une nouvelle édition de ces chapitres, à partir des manuscrits disponibles : Oriental Research Library, Shrinagar, n^{os} 599 et 1510 ; India Office Library, Londres, IO 3333 ; BnF D28.

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

5. N. Sutton, « A Note on the Development of Emotional Bhakti: Epic Śaivism in the Mahābhārata », *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 86 (2005), p. 153-166.

6. La version de l'épopée que Jayadratha possédait était certainement plus longue que celle constituée dans l'édition critique, car, comme les parallèles identifiés le montrent,

détails dévotionnels et théologiques particuliers. Ainsi, la mère d'Upamanyu parle du Seigneur selon la théologie non dualiste comme incarnant à lui seul l'univers, ce dernier ne possédant aucune partie qui ne soit pas Śiva ; et elle insiste sur la bienveillance du dieu envers ses dévots (strophes 15-17). De même, Upamanyu, dans sa louange, décrit le dieu suprême comme dépourvu de toute différenciation, et comme le seigneur qui crée le monde phénoménal différencié grâce à sa liberté illimitée (strophe 65). Upamanyu lui demande ensuite de révéler sa forme suprême, en abandonnant la multiplicité du monde phénoménal associée à la misère de la dualité (strophe 66).

Dans un autre passage, Upamanyu donne également une description détaillée de Śiva sous sa forme moitié féminine-moitié masculine (*ardhanārīśvara*) qui s'amuse aux champs crématoires, localisation qui suggère un aspect éventuellement *pāśupata* ou tantrique.

C) Le troisième récit s'inspire également d'un mythe que l'on rencontre dans l'épopée : celui de Kṛṣṇa qui pratique l'ascèse afin d'obtenir un enfant de son épouse, Jāmbavatī. De même que dans le chapitre précédent, Jayadratha paraphrase le texte de l'épopée, mais en y ajoutant quelques éléments adaptés à un contexte śaivite āgamique. Dans la strophe 42 par exemple, Upamanyu célèbre l'initiation śaivite de Kṛṣṇa, détail qui manque dans le *Mahābhārata*. Ensuite, la strophe suivante précise que c'est grâce au simple regard d'Upamanyu (*muner ālokanād eva*, suggérant une consécration par le regard ou *cakṣurdīkṣā*) que Kṛṣṇa devient ascète chauve, vêtu d'écorces, tenant un bâton et de l'herbe sacrée (*kuśa*). Le chapitre se termine par l'évocation d'autres exemples de sages qui ont obtenu la grâce de Śiva. Le dieu Kṛṣṇa devient donc juste un exemple parmi d'autres pour démontrer la puissance purificatrice de la dévotion à Śiva, il est entièrement soumis à ce dernier.

beaucoup de détails de son récit se retrouvent dans des strophes qui n'ont pas été retenues dans l'édition critique et qui figurent néanmoins dans des versions allongées, plus tardives.