

Religions de l'Inde : rites et systèmes de représentation dans les textes classiques

Le shivaïsme et le culte des yoginīs dans l'Inde classique. I

Judit Törzsök



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/602>

DOI : 10.4000/asr.602

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 30 novembre 2009

Pagination : 75-81

ISBN : 978-2-909036-36-6

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Judit Törzsök, « Le shivaïsme et le culte des *yoginīs* dans l'Inde classique. I », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 116 | 2009, mis en ligne le 18 novembre 2009, consulté le 04 mars 2020. URL : <http://journals.openedition.org/asr/602> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.602>

Le shivaïsme et le culte des *yoginīs* dans l'Inde classique. I

Il nous a semblé nécessaire de commencer par une définition de ce qu'il fallait entendre par « Inde classique » avant de nous lancer dans le traitement du sujet annoncé par le titre. Nous avons décidé de fixer notre borne chronologique aux XII^e-XIII^e siècles, car à cette période nous pouvions observer une rupture décisive dans la tradition, rupture dont la cause principale fut l'invasion musulmane. Quelle qu'en soit la raison, on peut remarquer, dans diverses traditions, que nombreux textes ont tout simplement disparu après cette date. Heureusement, certains d'entre eux ont été retrouvés et identifiés dans des manuscrits népalais anciens et, dans des transcriptions plus tardives, dans les Archives Nationales de Kathmandu et ailleurs. Afin d'examiner de manière plus détaillée le processus de recréation des traditions textuelles, nous avons présenté deux textes, tous deux ayant vraisemblablement disparu dans leur forme originale avant le début du XIV^e siècle, deux sources essentielles pour l'étude du culte des *yoginīs*.

Le premier exemple choisi est un texte shivaïte qui montre clairement des signes de discontinuité : le *Skandapurāṇa*. Le *Skandapurāṇa* original, dont l'édition critique est en cours à l'université de Groningen, est un texte radicalement différent de la version que l'on connaît aujourd'hui communément sous le nom de *Skandapurāṇa* ou *Skandamahāpurāṇa*. Son manuscrit le plus ancien date du début du IX^e siècle, et la date de composition du texte est peut-être aussi reculée que le VI^e siècle¹. Il semble que, dans un premier temps, on y a fait d'abondants ajouts, matériel supplémentaire qui, dans certains cas, peut être d'une date antérieure à celle de son inclusion dans le texte². Ces versions élargies, citées

1. Voir Y. YOKOCHI, « Mahiṣāsuramardinī Myth and Icon/Studies in the Skandapurāṇa II », *Studies in the History of Indian Thought* 11 (1999), p. 65-103 : p. 68-75, et H. T. BAKKER, H. ISAACSON (éds.), *The Skandapurāṇa*, vol. II A. *Adhyāyas 26-31.14: The Vārāṇasī Cycle. Critically edited with Prolegomena and English Synopsis* ("Supplement to the Groningen Oriental Studies"), Egbert Forsten, Groningen 2004, p. 48.

2. Pour quelques exemples, voir J. TÖRZSÖK, « Three Chapters of Śaiva Material Added to the Earliest Known Recension of the Skandapurāṇa », dans H. T. BAKKER (dir.), *The Origin and Growth of the Purāṇic Text Corpus with Special Reference to the Skandapurāṇa*, Motilal Banarsidass, Delhi 2004, p. 17-39.

encore au XII^e siècle comme appartenant au *Skandapurāṇa*, furent connues ensuite comme sections ou parties (*khaṇḍa*) du *Skandapurāṇa*. Cependant, dès la fin du XIII^e siècle, la plus grande partie de ce qui avait constitué le texte original disparaît, et un grand nombre de nouveaux textes prétendent appartenir au *Skandapurāṇa*. Ces nombreuses parties ou sections de composition tardive sont ensuite rassemblées au XIX^e siècle pour produire une édition « complète » du *Skandapurāṇa*, à laquelle manque presque tout ce qui lui appartenait à l'origine³.

C'est le *Skandapurāṇa* original qui présente sans doute la référence la plus ancienne à ce qui est probablement le premier texte canonique du culte des *yoginīs*, le *Brahmayāmala*, notre second exemple pour illustrer la rupture de la tradition. Le *Brahmayāmala* a survécu dans un manuscrit népalais du XI^e siècle⁴, mais il était à l'évidence inconnu de Jayaratha au milieu du XIII^e siècle, comme Alexis Sanderson l'a démontré. Dans son commentaire sur le *Tantrāloka* d'Abhinavagupta (X^e siècle), Jayaratha interprète faussement un composé ambigu qu'Abhinavagupta utilise pour résumer un passage du *Brahmayāmala*. S'il avait connu ce texte, il n'aurait certainement pas fait cette erreur. De plus, il ne cite jamais le *Brahmayāmala* dans son commentaire, bien qu'il cite de nombreux autres textes canoniques, dont beaucoup ont disparu aujourd'hui⁵.

Le *Brahmayāmala*, aussi appelé le *Picumata*, un texte pour le moment inédit⁶, est l'une des sources les plus importantes pour l'étude du culte des *yoginīs*. Plusieurs interprétations, vraisemblablement de nature secondaire ou exégétique, de ses titres sont données en ses chapitres 64, 70 et 71, qui confirment l'hypothèse selon laquelle la seconde partie du texte fut écrite à une date relativement plus tardive que les chapitres 1 à 49⁷. De plus, le *Brahmayāmala* appelle *uttaratantra*, « tantra postérieur », la section à partir du chapitre 84 et *uttarottaratantra*, « tantra postérieur au postérieur », celle qui commence au chapitre 88, distribution qui suggère aussi des rédactions de plus en plus

3. Pour une présentation plus juste et complète, voir les *Prolegomena* dans R. ADRIAENSEN, H. T. BAKKER, H. ISAACSON, *The Skandapurāṇa*, vol. I. *Adhyāyas 1-25. Critically edited with Prolegomena and English Synopsis* ("Supplement to the Groningen Oriental Studies"), Egbert Forsten, Groningen 1998 ; voir aussi H. T. BAKKER (dir.), *The Origin and Growth of the Purāṇic Text Corpus with Special Reference to the Skandapurāṇa*, Motilal Banarsidass, Delhi 2004, où plusieurs contributions discutent de ce problème complexe.

4. Il existe quelques autres manuscrits qui dérivent tous de celui-ci. Voir Sh. HATLEY, « The Brahmayāmalatantra and Early Śaiva Cult of Yoginīs », Thèse (PhD), University of Pennsylvania, 2007, p. 2 sq.

5. Sur ces preuves et encore d'autres, voir A. SANDERSON, « Swami Lakshman Joo and His Place in the Kashmirian Śaiva Tradition », dans B. BAUMER, S. KUMAR (éd.), *Sanvidullāsaḥ*, D. K. Printworld, New Delhi 2007, p. 93-126 : p. 98-99.

6. Seul cinq chapitres ont été édités par Hatley, *op. cit.*, p. 285 sq. Csaba Kiss travaille sur l'édition de plusieurs chapitres dans le cadre de l'*Early Tantra Project* dirigé par H. Isaacson et D. Goodall.

7. Voir HATLEY, Sh. HATLEY, « The Brahmayāmalatantra and Early Śaiva Cult of Yoginīs », p. 200 sq.

tardives⁸. Il est remarquable dans ce contexte que le *Siddhayogeśvarīmata* se divise aussi en deux parties (voir ch. 16), appelant la seconde *uttaratantra*.

Probablement presque aussi ancien que le *Brahmayāmala*, le *Siddhayogeśvarīmata* ou « Doctrine des *yoginīs* perfectionnées » – ou des *yoginīs* qui accordent le succès dans des rites de magie – est une autre source importante, partiellement éditée, pour l'étude des premiers cultes des *yoginīs*⁹. Nous avons utilisé ce texte et le *Brahmayāmala* pour établir la liste de plusieurs synonymes de *yoginī* (tels que *devī*, *śakti*, *mātrī*, *ḍākinī*, *bhaginī*, *putrī*, *duhitṛī*, *dūtī*, *khecarī*, etc.) et les façons dont ces appellations furent utilisées dans différents contextes et pour décrire différentes fonctions.

À l'aide de ces mêmes sources, nous avons aussi tenté d'établir une classification de diverses *yoginīs*. Nous avons ainsi distingué entre les *yoginīs* qui sont des déesses, celles que nous pourrions appeler des sorcières demi-divines, et les manifestations humaines de *yoginīs*. Chacun de ces trois groupes possède des caractéristiques particulières, même si certaines sont communes aux trois.

1. Les *yoginīs* déesses ont d'habitude des noms et des mantras qui leur sont propres, dont la récitation permet de les invoquer. Leur iconographie est souvent donnée en détail, avec plusieurs attributs *kāpālika*, tel le crâne humain dans une main, des colliers de crânes, des mains en guise de boucles d'oreille, etc. Lorsqu'elles sont décrites pour la visualisation, elles apparaissent toujours en position assise et leurs visages sont le plus souvent humains. Elles peuvent être assises sur le cadavre de Sadāśiva, montrant leur domination sur le dieu suprême du Siddhānta. Elles sont d'ordinaire adorées sur un maṇḍala portant un dessin de lotus ou de roue, sur lequel elles ne sont pas représentées mais visualisées. Leur culte requiert l'utilisation de substances impures, qui sont le plus souvent offertes dans un feu rituel.

2. Les *yoginīs* volantes semblables à des sorcières ne portent pas toujours de noms, et lorsque c'est le cas, leurs noms apparaissent dans des listes sans descriptions ou définitions supplémentaires. Souvent, elles ne possèdent pas leurs propres mantras, mais sont invoquées à l'aide du mantra d'une déesse mantrique (*vidyā*). Si leur apparence est fréquemment décrite, il manque souvent à leur iconographie la précision des descriptions propres aux déesses. Elles ne brandissent pas d'attributs dans leurs mains – ou, en tout cas, on n'en parle pas en général – et ne se tiennent pas en position assise, puisque, dans la plupart des cas, elles apparaissent en volant. Elles sont souvent pourvues de têtes d'animaux, mais parfois leur thériomorphisme peut n'être signalé que par leurs noms (par ex. *Biḍālī* = Chatte). On doit aussi leur offrir des substances impures, mais,

8. Néanmoins, Hatley montre que ces sections semblent être plus ou moins contemporaines. Voir Sh. HATLEY, « The Brahmayāmalatantra and Early Śaiva Cult of *Yoginīs* », p. 201 sq.

9. Nous avons édité un choix des chapitres de la recension courte qui a survécu. Voir J. TÖRZSÖK, « The Doctrine of Magic Female Spirits ». A Critical Edition of Selected Chapters of the *Siddhayogeśvarīmata(tantra)* with Annotated Translation and Analysis. Thèse (DPhil), University of Oxford 1999.

alors que les *yoginīs* déesses les reçoivent par le feu, les *yoginīs* sorcières les consomment sous la forme d'offrandes *argha*, dont l'ingrédient principal est le sang à la place de l'eau. Les *yoginīs* sorcières sont communément dites dangereuses et pouvant blesser le pratiquant s'il en a peur. Une fois domptées par son offrande, elles lui obéiront comme s'il était Bhairava en personne.

3. Les *yoginīs* humaines sont divisées en clans, qui correspondent aux sept (ou huit ou même neuf) Mères (*mātrī*). Leur apparence est assurément humaine, avec divers traits distinctifs selon leur clan – comme les trois lignes au front, ou des fossettes sur les joues, ou un nez crochu –, qui aident le pratiquant à reconnaître leur affiliation clanique. Elles protègent et transmettent l'enseignement, fonctions qui ne sont normalement pas mentionnées dans le contexte des *yoginīs* déesses ou des *yoginīs* volantes.

Sur cette classification en trois types, seuls deux semblent être mentionnés dans le *Siddhayaogēśvarīmata* (22.5 sq.) : déesses (*devatā*) et *yoginīs* humaines nées dans des clans (*mānuṣyāḥ/kulajāḥ*). Néanmoins, l'interprétation de ce passage n'est pas univoque. En fait, le chapitre en question montre que la catégorisation des *yoginīs* dans le texte n'est pas forcément cohérente, puisque après avoir dit que celles nées dans des clans sont humaines, on en fait la liste en tant que déesses.

Après cette introduction au sujet, nous avons tenté de retracer les origines du culte des *yoginīs*, en remontant jusqu'au culte plus ancien des Mères. Nous avons fait une présentation critique des sources fréquemment discutées : statues de Mères de la période kuṣāṇa, passages tirés du *Mahābhārata* et du *Skandapurāṇa* original, certaines inscriptions de la période Gupta, et enfin, passages tirés de la littérature médicale ou pseudo-médicale, de l'*Uttarasthāna* de la *Suśrutasaṃhitā* et du *Kumāratantra*, en mentionnant quelques parallèles dans le *Kriyākālaguṇottara*¹⁰ et ailleurs.

Nous avons noté les traits communs suivants entre *yoginīs* et Mères, en remarquant que les sources citées ci-dessus concernant le culte des Mères ne proviennent pas tous de la même période. Malgré ce fait, parmi les représentations et passages examinés, aucun ne décrit ou ne montre les sept Mères brahmaniques, et ainsi, elles sont peut-être représentatives d'un stade du culte où l'assimilation de ces déesses Mères aux dieux brahmaniques n'avait pas encore eu lieu.

1. Les Mères comme les *yoginīs* peuvent apparaître en hordes de créatures féminines innombrables. Bien que les Mères soient souvent traitées comme un groupe de sept ou huit membres dans la littérature et l'iconographie classiques, dans beaucoup de sources anciennes elles figurent plutôt en horde sans être comptées.

2. Certains noms propres, qui ne dérivent pas encore de ceux des divinités masculines, se partagent entre *yoginīs* et Mères, comme Pūtanā, Revatī ou

10. Ce texte, traitant des « possesseurs » (*graha*), d'autres esprits et des façons dont on peut neutraliser le venin des serpents, est encore inédit. Pour les manuscrits, voir l'article de M. Slouber, qui a entrepris une édition critique : *The Newsletter of the NGMCP*, n° 5 (Oct.-Nov. 2007), p. 9-16.

Śakunī. Parmi ceux-ci, la récurrence de Pūtanā est sans doute la plus significative. Pūtanā est le plus souvent considérée comme une dédémone ou Mère qui possède les enfants, ou encore comme celle qui essaie d'empoisonner l'enfant Kṛṣṇa. Son nom apparaît aussi de manière épisodique dans certains tantras, mais seulement comme un nom parmi d'autres dans une longue liste. En revanche, le *Brahmayāmala*, dont le témoignage est sans doute le plus ancien parmi les tantras, utilise plusieurs fois l'expression « des *yoginīs* telles que Pūtanā » (*yoginyaḥ pūtanādayaḥ*) comme une expression toute faite¹¹. Cet usage est d'autant plus significatif que le nom figure fréquemment dans une source littéraire relativement ancienne qui fait référence au culte des *yoginīs*, le *Mālatīmādhava* de Bhavabhūti, lorsque ce dernier décrit les habitants du champ crématoire assoiffés de chair humaine¹². Ainsi Pūtanā, qui est à la fois une Mère possédant les enfants et une *yoginī*, crée-t-elle un lien important entre le culte apotropaïque des Mères et le culte tantrique des *yoginīs*.

3. Le culte apotropaïque des Mères ainsi que le culte des *yoginīs* impliquent tous deux que ces créatures sont potentiellement dangereuses si elles ne sont pas propitiées et ainsi contrôlées, et peuvent blesser ou causer différentes maladies. Même si les *yoginīs* sont le plus souvent censées simplement tuer, on dit parfois d'elles également qu'elles rendent malade en extrayant les humeurs du corps (elles retirent ainsi l'énergie vitale à la personne), par ex. « elles assèchent la moelle et la chair » (*Siddhayogeśvarīmata 22.7d śoṣayanti vasāmiṣam*)¹³. La principale différence réside dans le fait que les Mères attaquent les enfants uniquement. Néanmoins, le vocabulaire de la relation mère-enfant ne disparaît pas dans certains passages tantriques : le *Brahmayāmala*, par exemple, mentionne plusieurs fois que les *yoginīs* traitent le pratiquant comme leur fils (*putravat*) et que la déesse Aghorī/Caṇḍikā lui donne le sein : *stanaṃ dadāmi sādḥaka* (45.116).

4. Les Mères comme les *yoginīs* pénètrent souvent dans un corps pour le posséder. C'est l'une des façons les plus fréquentes de causer du mal. Cependant, alors que les Mères semblent toujours provoquer une possession qui se manifeste comme une maladie, les *yoginīs* peuvent posséder pour aider, par exemple, à voir dans le passé, le présent et le futur (SYM 3.52).¹⁴

5. La propitiation des deux catégories de créatures requiert des offrandes impures, incluant de la viande, du sang, etc., mais seules les *yoginīs* exigent le mélange des fluides sexuels (*golaka/kuṇḍagolaka*). De même, d'autres substances

11. Voir *Brahmayāmala* 21.45a, 76c; 44.164c, 166b, 179c, 191d, selon la transcription de Shaman Hatley. Nous remercions Shaman Hatley de nous avoir fourni ce texte électronique.

12. Voir Acte V, par ex. les strophes 11 et 23 de l'édition de R. G. Bhandarkar (1905, 2^e éd.). Bhavabhūti utilise la forme masculine *pūtana* également.

13. Voir aussi *Netratantra* 19.72 sq., 19.189-190 parlant du dessèchement de la semence et du sang.

14. Pour d'autres passages sur la possession de l'adepte qui devient ainsi surpuissant voir *Siddhayogeśvarīmata* 12.20, *Jayadrathayāmala Śaṭka* 3 (ch. 9 du *Yoginīsaṃcāraprakaraṇa*), fol. 201v5.

impures des traditions kāpālika ne s'utilisent pas dans le culte des Mères, comme par exemple le crâne humain, qui peut devenir récipient ou support du culte dans les tantras.

6. Des groupes de Mères ainsi que de *yoginīs* sont guidés par une divinité masculine. Pour les *yoginīs*, c'est Bhairava, alors que les Mères peuvent former la suite de Skanda, Rudra ou d'autres dieux associés à Śiva tels Vīrabhadra ou Gaṇeśa/Vināyaka. Parmi ceux-là, certains dieux qui accompagnent les Mères prévalent dans certaines régions et périodes. Dans ce contexte, signalons que certaines Mères tantriques régnant sur plusieurs niveaux de l'univers sont accompagnées par des Rudras. De même, des *yoginīs*, lorsqu'elles ont chacune un compagnon, sont également associées à des Rudras. En outre, nous avons remarqué que tous ces dieux, y compris Rudra/Śiva, étaient à l'origine des dieux furieux qui remplissaient de crainte et causaient des maladies, souvent à travers la possession. Comme le suggère aussi la littérature médicale, Vināyaka, par exemple, fut sûrement le nom d'un groupe de « possesseurs » à l'origine, tandis que Skanda était un « possesseur » responsable de l'épilepsie.

7. Certains membres appartenant aux deux groupes ont des têtes d'animaux ou d'oiseaux, trait souvent noté comme étant commun aux représentations de la période *kuṣāṇa* des Mères et aux *yoginīs*. De plus, les listes de *yoginīs* comme de Mères incluent des noms d'animaux, sans doute pour marquer leur thériomorphisme.

En examinant les inscriptions concernant le culte des Mères, nous avons remarqué qu'au IV^e siècle, les *pāśupatas* furent chargés d'installer les images des Mères¹⁵, alors que plus tard, au VI^e siècle, la *Brhatsaṃhitā* de Varāhamihira (59.19) prescrit un spécialiste des maṇḍalas des Mères pour l'installation. Ce changement pourrait signaler un développement qui rapproche le culte des Mères du culte des *yoginīs*, ces dernières étant également adorées sur un maṇḍala.

Après avoir analysé le culte des Mères, la question des origines nous a conduite à discuter des diverses branches du shivaïsme qui influencèrent le développement du culte des *yoginīs*. Pour suivre l'ordre chronologique, notre étude débuta par une introduction à la secte *pāśupata*. Nous avons d'abord brièvement présenté l'observance *pāśupata*, selon les *Pāśupata-sūtras*, avant d'examiner en détail l'initiation rituelle selon le *Samskāravidhi*¹⁶. Ce texte fut découvert et édité, pour l'instant sans traduction, en 2007 par Diwakar Acharya, et il répond à de nombreuses questions concernant la position rituelle des *pāśupata* au sein du shivaïsme. En comparant l'initiation *pāśupata* avec son équivalent shivaïte āgamique, nous avons conclu qu'il existait deux points

15. Pour les inscriptions, voir K. V. RAMESH, S. P. TEWARI, *A Copper-Plate Hoard of the Gupta Period from Bagh, Madhya Pradesh*, Archaeological Survey of India, New Delhi/Mysore 1990, p. 4-6 et p. 21-23.

16. Pour la première édition précédée d'une introduction, voir D. ACHARYA, « The *Samskāravidhi*: A Manual on the Transformatory Rite of the Lakulīśa-Pāśupatas », dans D. GOODALL, A. PADOUX (éd.), *Mélanges tantriques à la mémoire d'Hélène Brunner*, EFEO, Pondichéry 2007, p. 27-48.

principaux de divergence, en dépit de nombreuses similitudes (et en plus de nombreuses différences mineures).

1. L'initiation *pāśupata* n'incluait pas de rituel du feu, contrairement à l'initiation shivaïte. Ce fait était déjà connu à partir d'autres sources disponibles¹⁷, mais le *Saṃskāravidhi* confirme cette différence. L'absence de feu dans le rituel *pāśupata* suggère aussi que son strict équivalent āgamique, qui est peut-être le rite *samaya* –préliminaire à l'initiation proprement dite, la *dīkṣā*–, n'incluait pas de rituel du feu à l'origine. Ainsi les tantras qui omettent le feu dans le rite *samaya* ont-ils plus de chance de précéder ceux qui l'incluent, ces derniers se fondant certainement sur l'analogie de la *dīkṣā*.

2. En comparant l'initiation *pāśupata* avec le rite āgamique *samaya*, c'est l'absence de tout rituel autour du maṇḍala qui frappe le plus. Ainsi le maṇḍala et les rites l'utilisant –comme le lancer d'une fleur et l'attribution d'un nom– sont-ils peut-être bien des innovations āgamiques dans ce rituel.

17. Voir A. SANDERSON, « The Lākulas: New Evidence of a System Intermediate Between Pāñcārthika Pāśupatism and Āgamic Śaivism », *The Indian Philosophical Annual* 24 (2006), p. 143-217 : p. 147 *sq.*