



**HAL**  
open science

## Une lecture śaiva de Bhartrhari. Enquête sur une citation corrompue de l'Abhinavabhāratī

Lyne Bansat-Boudon

### ► To cite this version:

Lyne Bansat-Boudon. Une lecture śaiva de Bhartrhari. Enquête sur une citation corrompue de l'Abhinavabhāratī. *Indologica Taurinensia*. The journal of the International Association of Sanskrit Studies, 2014. hal-01448315

**HAL Id: hal-01448315**

**<https://hal.science/hal-01448315v1>**

Submitted on 27 Jan 2017

**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.

**INDOLOGICA  
TAURINENSIA**

The Journal of the  
International Association of Sanskrit Studies

VOLUME XXXVII

2011

EDIZIONI A.I.T.

LYNE BANSAT-BOUDON

UNE LECTURE ŚAIVA DE BHARTRĪHARI.  
ENQUÊTE SUR UNE CITATION CORROMPUE DE  
L'ABHINAVABHĀRATĪ

1. D'un texte l'autre

«D'un texte l'autre»<sup>1</sup>, ce titre implique la comparaison de trois textes, successivement rencontrés au fil de l'enquête sur une citation corrompue de l'*Abhinavabhāratī*.

D'abord, donc, dans les années de préparation de ma thèse, l'*Abhinavabhāratī*, et, par une découverte fortuite, le *Vākyapadīya*, ou plutôt la *Vṛtti* au *Vākyapadīya*, où j'eus la chance de retrouver le texte exact de ce passage corrompu, qui s'avérait être une strophe (plus précisément, sa seconde moitié).

Ensuite, il y a peu, un passage de l'*Īśvarapratyabhijñāvivṛtivismarśinī*, mis au jour grâce aux moyens d'investigation décuplés qu'offrent au chercheur les corpus électroniques, alors que je recherchais les occurrences d'un terme quelque peu énigmatique de cet hémistiche: *ṛtudhāman*.

Je m'expliquerai plus loin sur la *Vivṛtivismarśinī*. Qu'il suffise

---

<sup>1</sup> Le 5 avril 2011, le Centre d'études de l'Inde et de l'Asie du Sud consacrait à Madeleine Biarreau une Journée d'études, organisée par Raphaël Rousseleau: «Du texte au terrain, du terrain au texte. Dialogues disciplinaires autour de l'œuvre de Madeleine Biarreau». J'y ai présenté une communication intitulée «D'un texte l'autre. Note sur une traduction de Madeleine Biarreau», prochainement consultable en ligne, avec d'autres contributions, sur le site du Centre d'études de l'Inde et de l'Asie du Sud. Le présent article en est une version augmentée et remaniée, que caractérisent l'adoption d'un point de vue différent et l'accent mis sur l'usage śaiva des raisonnements de Bhartr̥hari. Certains passages de mon corpus, d'interprétation délicate, ont fait l'objet de discussions fécondes avec mes collègues Judit Törzsök et Yves Codet, à qui j'exprime ici ma vive gratitude.

ici de dire qu'elle a pour auteur Abhinavagupta, le grand penseur du śivaïsme non dualiste du Cachemire (dont l'activité s'est probablement déployée entre 975 et 1025 de notre ère), à qui l'on doit également l'*Abhinavabhāratī* déjà citée, le seul commentaire au *Nāṭyaśāstra* – le *Traité du théâtre*, généralement daté du II<sup>e</sup> siècle de notre ère, et attribué au ṛṣi mythique, Bharata – à nous être parvenu.

Quant au *Vākyapadīya*, il est l'œuvre de Bhartṛhari (450-510)<sup>2</sup>, auquel on doit le déploiement de ce puissant courant de la pensée spéculative indienne qu'est la philosophie de la grammaire.

La question de savoir si la *Vṛtti*, le commentaire le plus ancien du *Vākyapadīya*, est l'œuvre de Bhartṛhari ou celle de Harivṛṣabha a été longuement et anciennement débattue. Pour une grande partie de la tradition indienne, il est incontestable que Bhartṛhari est l'unique auteur du *Vākyapadīya* et de sa *Vṛtti*. Telle est, en tout cas, nous le verrons, la position d'Abhinavagupta (et, sans doute, d'Utpaladeva), et c'est ce qui justifie le titre du présent article.

Donnée deux fois, dans deux de ses gloses, par Abhinavagupta, la strophe, retrouvée dans la *Vṛtti*, que j'examine ici, est explicitement attribuée à Bhartṛhari dans l'une au moins de ses occurrences, à savoir la *Vivṛtivimarsinī*. En sorte que l'interprétation inédite qu'en propose, à cet endroit, Abhinavagupta constitue bien une «lecture śaiva de Bhartṛhari».

## 2. Une citation corrompue: l'*Abhinavabhāratī* au *Nāṭyaśāstra* (I 60)

Mon enquête est partie d'une citation corrompue dans un passage de l'*Abhinavabhāratī* commentant le mythe d'origine du théâtre, tel qu'il est raconté au premier chapitre du *Nāṭyaśāstra*<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Sur la date de Bhartṛhari, voir M. Biarreau, *Bhartṛhari, Vākyapadīya Brahmakāṇḍa, avec la vṛtti de Harivṛṣabha. Texte reproduit de l'édition de Lahore. Traduction, introduction et notes*, Paris, De Boccard ("Publications de l'Institut de civilisation indienne" 24), 1964, p. 1, et les travaux récents de J. Bronkhorst et J. Houben dont les références sont données *infra*, n.30.

<sup>3</sup> Le second volet de ce mythe d'origine est aux chapitres XXXVI et XXXVII. Je me réfère à l'édition suivante: R. S. Nagar, *Nāṭyaśāstra of Bharatamuni, with the commentary Abhinavabhāratī by Abhinavaguptācārya*. 4 vol., Delhi/Ahmedabad, Parimal Publications ("Parimal Sanskrit Series" 4), 1981-1984.

Brahmā vient de créer le théâtre. Conçu comme un «objet de jeu à voir et à entendre» qui serait dispensateur de plaisir et d’instruction, il constitue un cinquième Veda accessible à toutes les classes<sup>4</sup>.

La première représentation a lieu devant dieux et démons assemblés. Elle met en scène leur combat immémorial et la victoire du clan divin. Aussitôt après le prologue, les dieux, «extrêmement satisfaits de la représentation» (*prayogaparitoṣitāḥ*), offrent, exultants, des présents aux acteurs, tandis que les démons s’agitent, ulcérés qu’on ait montré leur défaite (NŚ I 57 sqq.)<sup>5</sup>.

Ces présents sont tous les «moyens» (*upakaraṇa*) du théâtre, c’est-à-dire, pêle-mêle, des éléments de la théâtralité matérielle (les accessoires que sont les attributs des différents rôles) et des éléments esthétiques, y compris les *rasa* et le succès réservé à la représentation.

Parmi ces dons, une ombrelle (*chatra*) remise par Sūrya, le Soleil (NŚ I 60cd). Le commentaire observe que *chatra* vaut pour *vitāna*, «dais», ce dais «qui est à l’image des nuages que fait naître le soleil»<sup>6</sup>.

Ici, le commentaire ajoute une citation très évidemment corrompue et tronquée, qui, telle quelle, ne fait pas sens: *ṛtave varṣānte mahato meghasampravān*. Que faire, en effet, de ce datif *ṛtave*, du thème *ṛtu*, la saison, ou de *sampravān*, qui tient ici la place de *samplavān*, «amoncellements» (de la racine *samplu*, «pleuvoir», «s’amonceler»), à l’accusatif pluriel?

<sup>4</sup> *Nāṭyaśāstra* [NŚ] I 11cd-12: *krīḍanīyakam icchāmo dṛśyaṃ śravyaṃ ca yad bhavet// na vedavyavahāro 'yaṃ samśrāvyaḥ śūdrajātiṣu/ tasmāt sṃjāparaṃ vedam pañcamam sārva-varṇikam//*, «Nous voulons quelque chose qui soit objet de jeu, quelque chose qui soit à voir et à entendre. Pour ces générations serviles [litt. «de *śūdra*], la pratique des Veda ne peut faire l’objet d’une transmission orale. Émetts donc un nouveau et cinquième Veda destiné à toutes les classes.» La glose observe que, par «générations serviles», il faut entendre la totalité de la société humaine réduite au statut de *śūdra*. Les textes sanskrits sont cités selon les éditions de référence, lesquelles n’appliquent pas systématiquement les règles de *sandhi*.

<sup>5</sup> Pour un examen approfondi de ce passage, et ses implications esthétiques, voir L. Bansat-Boudon «*Aesthetica in nuce* dans le mythe d’origine du théâtre indien», dans S. D’Intino – C. Guenzi (dir.), *Aux abords de la clairière. Études indiennes et comparées en l’honneur de Charles Malamoud*, Turnhout, Brepols («Bibliothèque de l’Ecole des hautes études, Sciences religieuses 154 - Histoire et prosopographie» 7), 2012 [Actes du colloque international, Collège de France, 7-8 octobre 2010], p. 213-238.

<sup>6</sup> *Abhinavabhāratī* [ABh.] ad NŚ I 60cd: *chatram atra vitānaḥ/ jaladānām sūryodbhavatvāt tatpratīmaḥ/*. Sauf mention contraire, les traductions sont miennes.

<sup>7</sup> Néanmoins *sampravān* est une forme possible, même si elle n’est pas attestée en sanskrit classique, mais plutôt dans les dialectes occidentaux de la région de l’Indus.

Au reste, l'édition de Madhusudan Shastri corrige (arbitrairement, semble-t-il): *ṛtau pravarṣanti mahānto meghā iti* [«De grands nuages pleuvent, quand la saison est venue»]<sup>8</sup>. La dernière édition «critique» du *Nāṭyaśāstra* et de l'*Abhinavabhāratī* (pour le chapitre I), en l'occurrence la quatrième édition (1992), révisée par K. Krishnamoorthy, du premier volume publié par M. Ramakrishna Kavi en 1926, dans la Gaekwad's Oriental Series, propose (avec un point d'interrogation) cette seule correction: *meghasamplavād iti* [«... en raison de l'amoncellement des nuages»]<sup>9</sup>.

Quoi qu'il en soit, pour l'instant, de cette citation corrompue, ce qui ressort de ce passage de l'*Abhinavabhāratī*, c'est que l'ombrelle-dais est le présent du dieu Sūrya, le soleil immatériel, dans la mesure où ce dais représente symboliquement les nuages, don, quant à eux, du soleil sensible, qui les destine à rafraîchir la terre et les hommes. Ainsi, par le dais offert aux acteurs, afin, sans doute, de protéger la scène et la salle<sup>10</sup>, Sūrya s'acquitte-t-il, symboliquement, de sa fonction cosmique, du moins, de l'une de ses fonctions cosmiques: la production des nuages.

<sup>8</sup> M. Shastri, *Natyashastra of Bharatamuni, with the commentary Abhinavabharati, [...] and both commentaries Madhusudani, Balakreeda. Part first*, Bénarès, Benares Hindu University, 1971, p. 91.

<sup>9</sup> K. Krishnamoorthy (éd., rév.) [K. S. Ramaswami Sastri (éd., rév.) – M. Ramakrishna Kavi (éd.)], *Nāṭyaśāstra of Bharatamuni, with the commentary Abhinavabhāratī by Abhinavaguptācārya. Vol. I: revised and critically edited: chapters 1-7 illustrated. 4th edition*, Baroda, Oriental Institute ("Gaekwad's Oriental Series" 36), 1992<sup>4</sup>, p. 28. La seconde édition révisée du vol. I, par K. S. Ramaswami Sastri (éd., rév.) – M. Ramakrishna Kavi (éd.), *Nāṭyaśāstra of Bharatamuni, with the commentary Abhinavabhāratī by Abhinavaguptācārya. Vol. I: chapters 1-7 illustrated. Revised and critically edited with preface and appendices by K. S. Ramaswami Sastri. 2nd edition*, Baroda, Oriental Institute ("Gaekwad's Oriental Series" 36), 1956<sup>2</sup> (1926), p. 28, n'avait pas amendé le texte du commentaire.

<sup>10</sup> Peut-être aussi à protéger le personnage du roi, dont le parasol est l'un des attributs. Toutefois, d'après le commentaire, c'est le trône qui est destiné au roi.

### 3. Restitution et interprétation

#### 3.1. La *Vṛtti* au *Vākyapadīya* (I 1)

Comme je l'ai dit, c'est dans les années de préparation de ma thèse consacrée au *Nāṭyaśāstra* et au théâtre de l'Inde ancienne<sup>11</sup> que j'ai fortuitement retrouvé la citation corrompue de l'*Abhinavabhāratī* dans la *Vṛtti* au *Vākyapadīya* I 1<sup>12</sup>. Il s'agit d'un segment d'une longue citation – de source inconnue, mais présentée comme un Āgama – qui définit le Brahman ou le Soi universel (*viśvātman*) en douze strophes (des *śloka*), et que la *Vṛtti* utilise pour commenter la relative «d'où procède le monde animé» (... *prakriyā jagato yataḥ*//), dans la seconde moitié de *Vākyapadīya* I 1.

Voici cette strophe citée par la *Vṛtti*, dont la seconde moitié pourrait constituer le texte complet et non fautif de la citation corrompue de l'*Abhinavabhāratī*:

*prakṛtitvam api prāptān vikārān ākaroti saḥ/  
ṛtudhāmeva grīṣmānte mahato meghasamplavān//*

En 1964, Madeleine Biardeau en donne cette traduction, à laquelle je me tiendrai pour l'instant:

C'est lui<sup>13</sup> qui donne forme aux phénomènes, même à ceux qui étaient résorbés dans la forme originelle, tout comme la force de la saison [*ṛtudhāman*], à la fin de l'été, donne forme à de grands amas de nuages.

K. A. Subramania Iyer, dans sa traduction de 1965, interprète différemment la première demi-strophe et le composé *ṛtudhāman*:

<sup>11</sup> Publiée depuis: L. Bansat-Boudon, *Poétique du théâtre indien. Lectures du Nāṭyaśāstra*, Paris, École française d'Extrême-Orient ("Publications de l'École française d'Extrême-Orient" 169), 1992.

<sup>12</sup> *Vākyapadīya* I 1: *anādinidhanaṃ brahma śabdatattvaṃ yad akṣaram/ vivartate 'rthabhāvena prakriyā jagato yataḥ*//, «Ce Brahman sans commencement ni fin, Parole principielle, Phonème (impérissable), qui se manifeste sous la forme des objets et d'où procède le monde animé...» (traduction de Madeleine Biardeau).

<sup>13</sup> En l'occurrence, le Soi universel (*viśvātman*), ou le Brahman, sujet du premier *śloka*.

He is the creator of those objects which are looked upon as ultimate causes, just as the lustre of the seasons [*ṛtudhāman*] is the creator of the masses of clouds at the end of summer<sup>14</sup>.

On voit que la découverte, dans la *Vṛtti* au *Vākyapadīya*, de la citation qu'elle a en commun avec l'*Abhinavabhāratī* a pour premier mérite de restituer, sans doute possible, le texte de l'*Abhinavabhāratī*.

Réciproquement, le contexte d'emploi de cette strophe dans l'*Abhinavabhāratī* est susceptible de contribuer à une meilleure intelligence de la *Vṛtti*. Ne serait-ce que pour le sens à donner au composé *ṛtudhāman*, un hapax, semble-t-il.

Rappelons que le dictionnaire de Monier-Williams renvoie pour *ṛtudhāman* (masculin) à *ṛtadhāman* (adjectif), «celui dont le séjour est le *ṛta* («vérité», «loi», «ordre»)», lequel, comme substantif masculin, est un nom de Viṣṇu (*Rāmāyaṇa*), d'un Manu (*Viṣṇupurāṇa*), ou d'Indra dans le douzième *manvantara* (*Bhāgavatapurāṇa*). On verra, en examinant, d'une part, la *Paddhati*, glose au *Vākyapadīya* et à sa *Vṛtti*, d'autre part, l'*Īśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī* déjà mentionnée, qu'il n'est pas nécessaire de passer par *ṛtadhāman*.

### 3.2. Questions de *sandhi*

D'abord une remarque: sous le *sandhi*, on peut lire *ṛtudhāma* avec un *a* bref final, ce qui signifierait que le terme est un nominatif neutre, ou bien *ṛtudhāmā* avec un *a* long final, ce qui signifierait qu'il est au nominatif masculin. Ces remarques sur le genre ont des répercussions sur le sens du terme. En effet, *ṛtudhāma* au neutre serait un composé de type *tatpuruṣa* [TP], composé déterminatif, avec le sens: «le *dhāman* de la *ṛtu*»; tandis que le changement de genre du dernier terme: °*dhāmā*, est l'indice d'un composé possessif, un *babuvṛhi* [BV], en sorte qu'il faudrait comprendre: «celui dont le *dhāman* est la *ṛtu*».

Qu'on me pardonne ces remarques proprement grammaticales, nécessaires à la suite de ma démonstration. Reste à décider, évidemment, du sens à donner à chacun des membres du composé: *ṛtu*°,

<sup>14</sup> K. A. Subramania Iyer, *The Vākyapadīya of Bhartṛhari with the Vṛtti: Chapter I. English translation*, Poona, Deccan College ("Deccan College Building Centenary & Silver Jubilee Series" 26), reprint 1995 (1965).



mot féminin, aux acceptions nombreuses, dont celle de «saison»; *dhāman*, neutre, terme polysémique également, dont le nominatif singulier est *dhāma*<sup>15</sup>.

### 3.3. La *Paddhati ad loc.*

Le premier texte à proposer une explication pour *ṛtudhāman* est la *Paddhati*, le commentaire de Vṛṣabhadeva à l'ensemble textuel constitué par les *kārikā* du *Vākyapadīya* et sa *Vṛtti*<sup>16</sup>. Commentaire dont le caractère contourné révèle plutôt, à mes yeux, un certain embarras:

*ṛtudhāmeti ṛtavo hemantādayaḥ ṣaṭ/ teṣāṃ sārabhūtaṃ tejo ṛ-  
tudhāmā/ varṣa rātrayaḥ/ samvatsaro vā ṛtuḥ tasya sārabhūtā  
varṣā iti/*

[*ṛtu* vaut pour] les six saisons, l'hiver, etc.; [*dhāman* vaut pour] l'éclat/l'ardeur (*tejas*) qui les conditionne [litt. «qui en fait l'essence»]; *ṛtudhāmā* [signifie donc, en tant que BV] le «détenteur de l'éclat (ou de l'ardeur) des saisons». Ou bien encore, [*ṛtudhāma* – je souligne, avec un *a* bref final – est au sens de] «saison des pluies» (*varṣarātri*; litt. «nuits des pluies», par synecdoque pour «journées»). [En effet, si] *ṛtu* est pris au sens d'«année», les pluies en sont l'essentiel (*dhāman* étant glosé par *sāra*). [*ṛtudhāma*, l'«essentiel de l'année», désigne donc par périphrase la «saison des pluies»].

La glose, on le voit, est alambiquée, et, à certains égards, elliptique. Dans la première interprétation, seule la mention du terme au nominatif masculin singulier (*ṛtudhāmā*) signale que Vṛṣabhadeva l'analyse comme un BV (la syntaxe habituelle des commentaires aurait exigé un *yasya*, pronom relatif au génitif masculin singulier:

<sup>15</sup> Sur le sens du terme *dhāman*, en particulier ses acceptions védiques, voir J. Gonda, *The Meaning of the Sanskrit Term Dhāman-*, Amsterdam, N.V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij (“Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen: Letterkunde” n.s. 73,2), 1967.

<sup>16</sup> K. A. Subramania Iyer, *Vākyapadīya of Bhartṛhari with the Vṛtti and the Paddhati of Vṛṣabhadeva [Kāṇḍa I]*, Poona, Deccan College (“Deccan College Monograph Series” 32), reprint 1995 (1966).

«celui qui a l'éclat des saisons»); dans la seconde, le statut de TP se laisse déduire de l'explication par périphrase du composé.

Vṛṣabhadeva envisage donc deux analyses du composé. Dans sa première interprétation, *ṛtudhāman* est entendu comme un BV au nominatif masculin singulier (avec un *a lo g* à restituer sous le *sandhi*: *ṛtudhāmeva*). *ṛtu* y figure au sens de «saison»; *dhāman*, dans son acception védique d'«éclat», «manifestation lumineuse [de l'énergie]». Le *ṛtudhāman* serait ainsi le «détenteur de l'éclat (ou de l'ardeur) des saisons».

Dans sa seconde interprétation, *ṛtudhāman* est entendu comme un TP, au nominatif neutre singulier, avec un *a* bref final à restituer sous le *sandhi*. *ṛtu* y est au sens d'«année», *dhāman* au sens d'«essence». Le composé *ṛtudhāman*, «essence de l'année», désignerait ainsi par périphrase la «saison des pluies» (on compte les années par «mousson», comme le français peut compter les années par «printemps»).

La seconde interprétation fait sens aisément. Elle a, toutefois, le défaut d'une certaine circularité, la simple mention des nuages impliquant la saison des pluies!

La première interprétation, en revanche, ne résout pas entièrement l'énigme de l'hapax. Qu'est-ce, en effet, que ce «détenteur de l'éclat (ou de l'ardeur) des saisons»?

Biardeau et Iyer ne sont guère plus explicites. Iyer pourrait bien avoir adopté la première glose de Vṛṣabhadeva – en dépit des apparences, en effet, son «lustre of the seasons» ne serait pas un TP, mais la formulation condensée de la traduction littérale: le *ṛtudhāman* est «celui qui fait resplendir les saisons», «celui qui leur confère leur lustre», donc le «lustre des saisons». Il est moins aisé de déterminer l'analyse grammaticale adoptée par Biardeau. Cependant, sa traduction par «force de la saison» (où «force» est peut-être destinée à rendre l'une des acceptions anciennes de *dhāman*) semble rendre un TP – une possibilité également envisagée par la *Paddhati*.

Reste encore à savoir ce que chacun des deux traducteurs entend par cette «force» ou ce «lustre» de la saison. Aucun d'eux ne s'en explique, pas plus que Vṛṣabhadeva ne s'en expliquait dans sa première glose.

Sur ce point, la découverte que j'avais faite, dans la *Vṛtti*, du texte non fautif de la citation m'incitait à penser que son contexte d'emploi dans l'*Abhinavabhāratī* autorisait à poser le sens de «soleil»

pour *ṛtudhāman*, puisque c'est le Soleil qui fait don aux acteurs d'un dais en forme d'un amas de nuages. Ce n'était, cependant, qu'une hypothèse, que fragilisait le statut d'hapax du terme.

Parvenue à ce point de mes réflexions, je m'apprêtais à conclure, sur un examen attentif des divergences d'interprétation philosophique que faisaient voir les traductions de Biardeau et d'Iyer.

### 3.4. La *Vivṛtivismarśinī* aux *Īśvarapratyabhijñākārikā* (IV 1, 12)

Au dernier moment, cependant, une recherche systématique et quasi de routine dans les textes électroniques *śaiva*, en quête d'une source pour cette citation anonyme, mit au jour un passage de l'*Īśvarapratyabhijñāvivṛtivismarśinī*, sous-commentaire (*Vimarśinī*) d'Abhinavagupta à la *Vivṛti*, elle-même l'autocommentaire perdu d'Utpaladeva aux *Īśvarapratyabhijñākārikā*.

Ce fut comme un coup de théâtre (à chacun son théâtre), car, dans ce passage de sa *Vivṛtivismarśinī*, Abhinavagupta cite, cette fois-ci, la première moitié de la strophe que j'avais retrouvée dans la *Vṛtti* au *Vākyaṣadīya* (et dont l'*Abhinavabhāratī* donne l'autre moitié):

*prakṛtitvam api prāptān vikārān ākaroti saḥ/*

Une citation à laquelle Abhinavagupta attribue, cette fois, un auteur, Bhartṛhari, en précisant qu'elle est empruntée à un Āgama, et dont il propose aussitôt une longue exégèse, énigmatique à bien des égards, sur laquelle je vais revenir.

Pour l'instant, il est important de noter que la *Vivṛtivismarśinī* commente ici *Īśvarapratyabhijñākārikā* [ĪPK] IV 1, 12 (et la *Vivṛti* d'Utpaladeva *ad loc.*):

*sarvo mamāyaṃ vibhava ityevaṃ parijānataḥ/  
viśvātmano vikalpānāṃ prasare 'pi mabeśatā//*

L'état de Maheśa est à celui qui, désormais identifié à l'univers, reconnaît «Toute cette gloire est mienne», jusque dans le déferlement des constructions mentales (ou des pensées dualisantes).

Abhinavagupta, dans l'*Īśvarapratyabhijñāvivṛtivismarśinī* [ĪPVV], et plus explicitement encore dans l'*Īśvarapratyabhijñāvimarśinī* [ĪPV], son commentaire au texte même des *Īśvarapratyabhijñākārikā*, interprète ĪPK IV 1, 12 comme la description de l'expérience du *jīvanmukta*, le délivré-vivant, qui accède à la délivrance pendant sa vie en ce monde, tout en demeurant sous l'emprise des constructions mentales (*vikalpa*), responsables, pourtant, de la finitude<sup>17</sup>.

Dans la *Vivṛtivismarśinī*, Abhinavagupta s'attache à commenter la *Vivṛti* d'Utpaladeva – glose perdue dont la lettre ne survit plus (en dehors de notes marginales éparses dans quelques rares manuscrits<sup>18</sup>) que par les *incipit* (*pratīka*) qu'en donne la *Vivṛtivismarśinī*, et dont le sens général se laisse déduire des développements de ce sous-commentaire.

Bien qu'il soit, de ce fait, malaisé de distinguer ce qui, dans la *Vivṛtivismarśinī*, revient à l'un ou à l'autre, Utpaladeva ou Abhinavagupta, il semble probable que la citation empruntée à la *Vṛtti* au *Vākyapadīya* – c'est-à-dire, pour Abhinavagupta, à Bhartṛhari – soit contenue dans la *Vivṛti* d'Utpaladeva, fût-ce sous une forme incomplète ou allusive, ce qui expliquerait qu'Abhinavagupta prenne la peine de la citer à nouveau, avant de la commenter.

### 3.4.1. Logique argumentative

Voici le début du passage concerné de la *Vivṛtivismarśinī* (ĪPVV ad IV 1, 12, vol. 3, p. 393):

*svāvaraṇarūpo vibhavaḥ ka dṛṣṭa ityāśaṅkāṃ – yathā nṛpaḥ  
sārvabhaumaḥ prabhāvāmodabhāvitaḥ/ kṛḍan karoti pā-  
dātadharmam taddharmayogataḥ// tathā prabhuḥ pramo-  
dātmā .../ iti śivadṛṣṭyāśayena dṛṣṭāntāntareṇa śamayati*

<sup>17</sup> Cf. ĪPV IV 1, 12: [...] *evaṃ vimarśe dṛḍhībhūte satyaparikṣiṇavikalpo 'pi jīvaṇ eva muktaḥ*, «[...] cette prise de conscience étant fermement établie, il est délivré de son vivant même, bien que les constructions mentales ne soient pas détruites.» Cf. K. A. Subramanya Iyer (éd.), K. C. Pandey (éd., trad.) [R. C. Dwivedi (éd. gén.)], *Īśvara-Pratyabhijñā-Vimarśinī of Abhinavagupta: Doctrine of Divine Recognition. Sanskrit text with the commentary Bhāskarī* (2 vol.); vol. III: *English translation*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1986 [1<sup>ère</sup> éd. Allahabad/Lucknow, 1930-1954 ("The Princess of Wales Saraswati Bhavana Texts" 70, 83, 84)].

<sup>18</sup> Voir l'article d'Isabelle Ratié, «Some hitherto unknown fragments of Utpaladeva's *Vivṛti* (I): on the Buddhist controversy over the existence of other conscious streams» (à paraître dans B. Bäumer et R. Torella (éds.), *Utpaladeva, Philosopher of Recognition*), qui porte sur des fragments contenus dans les annotations marginales d'un manuscrit en *śaradā* préservé à Srinagar.

*yathāvā iti prakṛtitvam api prāptān vikārān ākaroti saḥ*...<sup>19</sup>:  
Il [Utpaladeva, dans sa *Vivṛti*,] apaise le doute [ainsi formulé]: «Quelle gloire y a-t-il à dissimuler le Soi?» par [ce passage de] la *Śivadṛṣṭi*:

De même qu'un roi, maître de la terre entière, dans l'exultation joyeuse que lui donne sa puissance, se livre par jeu aux activités d'un simple fantassin dont il remplit les devoirs, ainsi le Tout-puissant dans sa joie exubérante [se plaît aux formes multiples de l'univers (litt. «joue à faire de même»)]<sup>20</sup>,

et par un autre exemple ayant le même sens [que la *Śivadṛṣṭi*, à savoir la demi-strophe]:

*prakṛtitvam api prāptān vikārān ākaroti saḥ*/  
Celui-ci [le Brahman/soleil] donne forme aux objets, bien qu'ils accèdent [à leur tour] au statut de cause première...

[qui est introduite, dans la *Vivṛti*, par] «ou bien, de même que»<sup>21</sup>.

On voit que la *Vivṛtivimarśinī* s'emploie ici à faire apparaître la logique argumentative de la *Vivṛti*. Pour répondre à l'habituelle objection brahmanique à la notion de «délivrance en cette vie»

<sup>19</sup> Cf. M. Kaul Shāstrī, *Īśvarapratyabhijñā Vivṛtivimarśinī by Abhinavagupta*, Srinagar, Research Department, Jammu & Kashmir Government ("Kashmir Series of Texts and Studies" 60, 62, 65), 1938-1943.

<sup>20</sup> *Śivadṛṣṭi* I 37cd-38, que je donne ici dans la traduction de Lilian Silburn. Cf. L. Silburn, *Études sur le śaïsme du Kāśmīr. École spanda: Spandakārikā. Stances sur la Vibration de Vasugupta et gloses de Bhaṭṭa Kallaṭa, Kṣemarāja, Utpalācārya, Śivadṛṣṭi (chapitre I) de Somānanda. Introduction et traduction*, Paris, De Boccard ("Publications de l'Institut de civilisation indienne" 58), 1990.

<sup>21</sup> Ce second *yathā* est symétrique du *yathā* de la *Śivadṛṣṭi*. On pourrait ainsi reconstituer l'organisation syntaxique de la *Vivṛti*: «Quelle gloire y a-t-il à dissimuler le Soi?» Pour répondre à l'objection [litt. «apaiser ce doute»], il [l'auteur de la *Vivṛti* propose ces exemples]: «De même qu'un roi ...» (*Śivadṛṣṭi* I 37cd-38), et de même que «Celui-ci [le Brahman/soleil] donne forme aux objets, bien qu'ils accèdent [à leur tour] au statut de cause première [(de la totalité des activités mondaines), tout comme l'ordonnateur des saisons (i.e. le soleil), à la fin de l'été, donne forme à de grands amas de nuages (qui deviennent la cause première des sucs des fruits et des plantes)].» La suite du passage est donnée *infra*, p. 49-51.

(*jīvanmukti*), perçue comme un scandaleux oxymore<sup>22</sup>, Utpaladeva fait valoir deux exemples: un passage de la *Śivadṛṣṭi*, et la strophe qui nous occupe depuis le début, strophe qu'Utpaladeva aussi bien qu'Abhinavagupta connaissent pour appartenir à Bhartṛhari.

L'objection de l'orthodoxie brahmanique est en substance celle-ci: «Vous, Śaiva, dites que le principe suprême – que vous l'appeliez Śiva, Brahman, le Soi ou le Seigneur suprême – est l'unique réalité, et qu'il n'est pas différent de l'être fini (*jīva* ou *paśu*), dont il s'amuse à jouer le rôle, transitoirement, aussi longtemps qu'il lui plaît; que le *paśu* n'est donc autre que Śiva, et qu'il ne lui suffit que de reconnaître cette identité d'essence pour accéder à la délivrance en cette vie même; que c'est là la gloire, la souveraineté, la liberté même du Seigneur suprême, que de se voiler à lui-même sa propre essence et de s'asservir.» «Pourtant», conclut l'objecteur, «quelle gloire y a-t-il pour le Soi à se dissimuler lui-même à lui-même?»

C'est pour y répondre, explique Abhinavagupta, qu'Utpaladeva cite, et la *Śivadṛṣṭi* de Somānanda, et la strophe attribuée à Bhartṛhari<sup>23</sup>.

Œuvre d'Abhinavagupta, la *Vivṛtivismarśinī* semble ainsi mettre l'accent sur une certaine homogénéité spéculative de la Pratyabhijñā – ici à propos de la *jīvanmukti* – en montrant comment Utpaladeva, que commente son *praśiṣya*, Abhinavagupta, cite à l'appui de ses raisonnements (ĪPK IV 1, 12 et *Vivṛti ad loc.*) un texte de Somānanda, son maître, et le fondateur du courant. Pareil effort pour constituer les textes de cette *paramparā* en une «école» est bien dans la manière d'Abhinavagupta, qui excelle, à la suite d'Utpaladeva, mais avec plus d'ampleur, à intégrer les différences doctrinales dans un système cohérent, qu'illustre admirablement la «somme» du *Tantrāloka*, *magnum opus*, par la taille et la profondeur de vue, de la littérature du śivaïsme non dualiste cachemirien.

Quant à l'association, pour les besoins de la démonstration, de

<sup>22</sup> À propos du débat sur la *jīvanmukti*, voir mon introduction à la traduction commentée du *Paramārthasāra*, L. Bansat-Boudon (éd., trad.) – K. D. Tripathi (trad.), *An Introduction to Tantric Philosophy: The Paramārthasāra of Abhinavagupta with the Commentary of Yogarāja. Translated by Lyne Bansat-Boudon and Kamaleshadatta Tripathi; Introduction, notes, critically revised Sanskrit text, appendix, indices by Lyne Bansat-Boudon*, Londres/New York, Routledge ("Routledge Studies in Tantric Traditions" 3), 2011, p. 17-18, 26-32, 34-44.

<sup>23</sup> Sur l'attribution de la *Vṛtti* à Bhartṛhari, voir *infra*, n. 28 et 30.

Somānanda et de Bhartṛhari (association déjà en place, comme j'en fais l'hypothèse, dans la *Vivṛti* d'Utpaladeva), elle aussi relève d'une volonté de syncrétisme, ou pour le moins d'un effort pour réconcilier des doctrines distinctes qui n'en sont pas moins toutes deux des monismes.

L'articulation paradoxale d'une citation attribuée à Bhartṛhari sur une citation de Somānanda ne laisse pas en effet d'intriguer, quand on connaît la virulence des attaques lancées par le second contre le premier, mais elle permet de voir à l'œuvre le travail subreptice d'effacement des oppositions. Ainsi n'est-elle pas sans intérêt pour l'histoire des idées, au sein même du système de la Pratyabhijñā. Raffaele Torella a montré la différence d'attitude entre Somānanda et Utpaladeva, son disciple direct, à l'égard de Bhartṛhari<sup>24</sup>. On aurait ici, avec ce passage de la *Vivṛtivimarśinī*, un élément supplémentaire pour étayer cette thèse, à savoir que l'on peut soupçonner Utpaladeva (et, après lui, Abhinavagupta) de vouloir réduire le fossé qui sépare Somānanda du philosophe-grammairien.

Toujours est-il que la contribution d'Abhinavagupta au débat engagé entre la Pratyabhijñā (ainsi représentée par trois de ses principaux penseurs) et l'orthodoxie brahmanique sur la question de la *jīvanmukti* est l'exégèse détaillée qu'il donne du passage dans lequel Bhartṛhari (plus exactement la *Vṛtti* au *Vākyapadīya*) cite ce segment d'un Āgama non identifié: *prakṛtitvam api prāptān vikārān ākaroti sah/*.

Voici le texte de ce commentaire (ĪPVV *ad* IV 1, 12, vol. III, p. 394) qui fait suite à la citation de la *Vṛtti*:

... sa eva brahmalakṣaṇaḥ svasvabhāvo vikārān svaṃ svaṃ rūpaṃ vikīrataḥ khaṇḍayato vikalpādirūpān ākaroti svasaktivikṣobhātmakān prakāṣayati/ te ca vikārāḥ prakṛtitvaṃ viśvavyavahārabijātvaṃ prāptā yathā ṛtūn dhatte iti ṛtudhāmā ādityo gharmānte kulīramṛgarājarāśiyugabhogātmake saṃcāraviśeṣe prāvṛḍiti prasiddhe svasvavibhavabhūtān antaḥsauṣumṇanādīkatādātmyapratipannaḥ pūrvaprāsaraṇa-prārambhayogiviśvarasapracayarūpān svarūpasya bhās-

<sup>24</sup> Raffaele Torella, «From an Adversary to the Main Ally. The Place of Bhartṛhari in the Kashmirian Śaiva Advaita» dans Mrinal Kaul-Ashok Aklujkar (éd.), *Linguistic Traditions of Kashmir. Essays in Memory of Paṇḍit Dinanath Yaksha*, New Delhi, D.K. Printworld, 2008, p. 508-524.

*varasya vikīrṇatām āvṛttiṃ ca nirbhāsayato mahato viśvauṣad-  
hīphalā-dirasaprakṛtibhūtān meghasaṃplavān ākaroti, -iti  
bhartṛharīpaṭhitāgamagranthasaṃvādo darśitaḥ/*

Cette essentialité, qui caractérise le Brahman, produit [litt. «donne forme à»] des objets [litt. «modifications», «formes évoluées»], qui, dispersant et divisant sa propre forme, consistent en constructions mentales (*vikalpa*), et autres [modalités subjectives et objectives du monde empirique]. [Il leur donne forme, autrement dit,] il les manifeste (*prakaṭayati*), eux qui sont de l'ordre de l'ébranlement de sa *śakti*.

Et ces objets accèdent [alors] au statut de cause première (*prakṛti*), c'est-à-dire qu'ils sont la source [litt. «le germe»] d'où surgissent toutes les transactions mondaines.

[Le Brahman donne forme à ces objets] à la façon dont le *ṛtudhāmā* – [ainsi nommé] «parce qu'il établit les saisons» –, c'est-à-dire le soleil (*āditya*), donne forme, à la fin des chaleurs – au moment où l'on dit «Voilà les pluies!», quand s'accomplit le circuit [du soleil] qui consiste à parcourir cette paire de signes (*rāśi*) que sont le Cancer et le Lion –, aux grandes masses de nuages

- 1) qui sont la manifestation différenciée de sa puissance<sup>25</sup>;
- 2) qui ont la forme du rassemblement [par le soleil-pratiquant yogique] des sucs (ou des liquides – *rasa*<sup>26</sup>) de l'univers [– rassemblement] qui dépend de l'effort préalable d'émission [du rayon *suṣumṇa*/de l'énergie vitale] et est accompli par l'identification des *suṣumṇā* à l'intérieur [soit qu'il s'agisse du rayon *suṣumṇa*, perçu comme émanant de la *suṣumṇānāḍī* du soleil-*yogin*, soit qu'il s'agisse des *suṣumṇā(nāḍī)* du sujet et de l'objet (ou du maître et du disciple) identifiées l'une à l'autre dans la procédure de l'initiation (*dikṣā*)]<sup>27</sup>;
- 3) qui manifestent le caractère éparpillé de sa nature propre, laquelle est lumière, aussi bien que le retour à cette nature

<sup>25</sup> Litt. «qui sont sa puissance diversement [manifestée]».

<sup>26</sup> Rappelons qu'une autre acception de *rasa* est «saveur», qui se retrouvera dans le développement sur les *kālī* (p. 61, 64 *sqq.*) et dans *Paramārthasāra* [PS] 79-80, examiné *infra*.

<sup>27</sup> Sur l'interprétation de ce segment de texte (un très long composé BV), voir 3.4.3. «Une parenthèse ésotérique».



- [quand ils se dissolvent à la fin du cycle de manifestation];  
4) qui sont [à leur tour] la cause de tous les sucs des plantes, des fruits, etc.

Ainsi a-t-on montré la consonance du texte [ici commenté – *Īśvarapratyabhijñākārikā* IV 1, 12 ou *Śivadṛṣṭi* I 37cd-38, citée comme exemple dans la *Vivṛti*] et de l'Āgama cité par Bhartṛhari [ou bien: «la consonance (du texte commenté) avec le vers (*grantha*) de l'Āgama cité par Bhartṛhari»].

Au détour de cette conclusion d'Abhinavagupta à son commentaire, on rappellera que Madeleine Biardeau a été la première, défiant en quelque sorte la tradition indienne<sup>28</sup>, à poser la thèse de l'existence de deux auteurs distincts pour les *kārikā* de Bhartṛhari et leur *Vṛtti*<sup>29</sup>. Question longuement débattue, à laquelle les travaux récents de Jan Houben et de Johannes Bronkhorst<sup>30</sup>, notamment, semblent avoir mis un terme, donnant raison à Madeleine Biardeau: les *kārikā* et la *Vṛtti* seraient bien l'œuvre, respectivement, de Bhartṛhari et de Harivṛṣabha, et – c'est une donnée nouvelle par rapport aux conclusions de Madeleine Biardeau, qui postulait une distance entre eux d'environ deux siècles – les deux auteurs seraient temporellement assez proches l'un de l'autre<sup>31</sup>.

### 3.4.2. *ṛtudhāman*

Le premier bénéfice à retirer du passage de la *Vivṛtivimarśinī*, c'est la confirmation de l'hypothèse que j'ai précédemment avancée, à partir du contexte d'emploi de *ṛtudhāman* dans l'*Abhinavabhāratī*: il s'agit, sans conteste, du soleil (*āditya*).

On observe également qu'Abhinavagupta restitue bien la forme masculine *ṛtudhāmā*, sous le *sandhi* – *ṛtudhāmeva* – de la citation

<sup>28</sup> À commencer, pour la tradition ancienne, par Abhinavagupta, dans le passage que nous avons examiné. Parmi les modernes, Iyer lui-même et Ashok Aklujkar sont également partisans de la thèse d'un auteur unique.

<sup>29</sup> M. Biardeau, *op. cit.*, p. 2-21.

<sup>30</sup> Pour un résumé de ces différentes positions et les questions afférentes de datation, voir J. Houben, «Three Myths in Modern Pāṇinian Studies», *Asiatische Studien / Études asiatiques* 57,1 (2003), p. 144-157; voir également J. Bronkhorst, «Études sur Bhartṛhari, 1. (1): L'auteur et la date de la *Vṛtti*», *Bulletin d'études indiennes* 6 (1988), p. 105-143.

<sup>31</sup> Communication de J. Houben.

qu'il commente. En effet, la glose *ṛtūn dhatte iti*, «parce qu'il établit les saisons», fait de *ṛtudhāman* un nom d'agent, et seul un composé possessif, un BV, peut avoir un sens d'agent: «celui qui possède l'établissement (*dhāman*) des saisons», «celui qui est maître d'établir les saisons», l'«ordonnateur des saisons»<sup>32</sup>. Interprétation autrement plus convaincante que celles qu'avancait Vṛṣabhadeva<sup>33</sup>!

C'est ainsi que découverte fortuite et recherche systématique ont permis d'assembler les pièces du puzzle.

Toutefois, le considérable intérêt du passage fait de cette identification un point subalterne. Ce qui importe, avant tout, ce sont les enjeux métaphysiques qui s'expriment ici. De même qu'il importe d'observer l'aisance souveraine avec laquelle Abhinavagupta se meut dans les vastes territoires de l'inter- et de l'intra-textualité, qu'il s'agisse de son œuvre et de la littérature *śaiva* en général, ou de ce qui constitue son corpus de références à l'extérieur du śivaïsme: on le voit construire, parallèlement, non seulement exégèse et exposé doctrinal (c'est le cas du passage de la *Vivṛtivimarśinī*), mais aussi son discours intra-exégétique – la présence, dans l'*Abhinavabhāratī*, de la citation de la *Vṛtti* trouvant sa justification dans le commentaire qu'en donne la *Vivṛtivimarśinī*: ce *ṛtudhāman* est bien un nom du soleil.

### 3.4.3. Une parenthèse ésotérique

Comme je confesse un indéfectible intérêt pour les gloses d'Abhinavagupta, je suis disposée à suivre son interprétation du vers qui nous occupe depuis le début, même s'il y a là un bel exemple d'appropriation d'une pensée – celle de Bharṭṛhari – par une autre – celle des maîtres de la Pratyabhijñā et du Trika, dans sa dernière phase –, ainsi que le montre, notamment, la parenthèse ésotérique et typiquement *śaiva* que j'incline à lire dans le composé BV *antaḥ-sauṣumṇanādīkatādātmyapratipannapūrvaprasaraṇaprārambhayogivīśvarasapracayarūpān*, l'une des quatre épithètes qualifiant le complètement d'objet direct *mahato [...] meghasamplavān*.

Il y a là un segment relativement obscur de l'ample description, mi-naturaliste, mi-métaphysique, de ces «grands amas de nuages»

<sup>32</sup> C'est, du reste, l'analyse de l'éditeur (ou du scribe?) de l'ĪPVV, dans l'édition de la Kashmir Series of Texts and Studies, qui a *ṛtudhāmā ādityo*, au lieu du *ṛtudhāmādityo* demandé par le *sandhi*.

<sup>33</sup> Voir *supra*, p. 43-45.

qui servent de comparant, dans l'analogie Brahman/soleil, à la masse des objets empiriques et singuliers qui doivent leur existence à l'unique réalité qu'est le Brahman, ou, plus exactement, qui sont la manifestation – et rien que cela – du seul Brahman, de même que, dans le monde sensible, les grands amoncellements de nuées ont pour cause première le seul soleil.

Le tableau ci-dessous montre un parallélisme très exact des deux séries, comparant (le soleil)/comparé (le Brahman), y compris, sans doute, du moins dans l'interprétation rituelle que j'en propose, le long composé qui nous occupe. Relevant du comparant, il développe le *-ādi* du segment correspondant du comparé (*vikalpādirūpān*), justifiant ainsi l'intertitre ci-dessus: «Une parenthèse ésotérique».

sa eva brahmalakṣaṇaḥ svasvabhāvo	yathā ṛtudhāmā ādityo
ākaroti/prakaṣayati	ākaroti
vikārān	mahato meghasaṃplavān
svasaktivikṣobhātmakān	svasvavibhavabhūtān
svaṃ svaṃ rūpaṃ vikīrataḥ khaṇḍayato	svarūpasya bhāsvarasya vikīrṇatām āvṛttiṃ ca nirbhāsayato
vikalpādirūpān	antaḥsauṣumṇanāḍikatādātmyapra- pannapūrvaprasaraṇaprārāmbhayogi- viśvarasapracayarūpān
te ca vikārāḥ prakṛtīvaṃ viśvavyavahārabijīvatvaṃ prāptā(h)	viśvausadhīphalādirasaparakṛtibhūtān

On observera néanmoins que l'exemple (*dṛṣṭānta*) ne rend pas entièrement compte de ce qui doit être illustré (*dārṣṭāntika*). En effet, s'il est vrai que le soleil manifeste les nuages, ce n'est pas à partir de lui-même, comme c'est le cas pour le Brahman: il a besoin, du moins dans une explication physique de son activité, de cette substance extérieure à lui que sont les eaux. C'est peut-être cela l'enjeu de l'épithète que je m'appête à examiner: pour que l'analogie Brahman/soleil fonctionne pleinement, sans que l'absoluité du principe suprême en soit affaiblie, il faut que le soleil, à l'instar de Brahman-Śiva, soit

conçu comme doté de *śakti*, autrement dit, de la capacité à se manifester comme l'ensemble des phénomènes – ce qui, rapporté au plan du monde empirique, implique également, nous le verrons, que le soleil assume les pouvoirs et les pratiques d'un *yogin*. Car il n'y a pas d'autre cause à (ni d'autre moyen de) la manifestation empirique que l'ébranlement de cette *śakti* (c'est la notion de *śakti(vi)kṣobha*, si importante dans les spéculations *śaiva*, et qu'Abhinavagupta emploie au début du passage), ontologiquement indistincte du Seigneur, le *śaktimant*, «détenteur de l'Énergie». Ainsi, dans le composé qualifiant le soleil, le segment °*pūrvaprasaraṇaprārambha*°, «effort préalable d'émission», correspondrait-il, du point de vue théologique, à cet «ébranlement de la *śakti*», présent au début du passage, et qui, dans le système *śaiva*, caractérise le Brahman (ou Śiva) au moment de manifester le monde phénoménal à partir de lui-même.

Le très long composé *antaḥsauṣumṇanādikatādātmyapratipanna-pūrvaprasaraṇaprārambhayogiviśvarasapracayarūpān* est, en effet, construit sur un double sens qui présente parallèlement une explication physique ou naturaliste du fonctionnement du soleil et de la formation des nuages (les nuages «ont la forme du rassemblement des sucs/liquides de l'univers», c'est-à-dire, en termes modernes, que le soleil travaille à l'évaporation des eaux, et que la vapeur ainsi constituée se condense dans les parties froides de l'atmosphère<sup>34</sup>), et une explication ésotérique, elle-même à lire à plusieurs niveaux relevant simultanément de la philosophie et du rituel, dans laquelle le soleil apparaît comme un *yogin śivaïte*, engagé dans une pratique tantrique requérant la maîtrise de sa (ou de ses) *śakti*, avec, pour objectif ultime,

<sup>34</sup> Si telle est, en effet, l'explication de la science moderne, les spéculations de l'Inde ancienne n'en sont pas, pour certaines, si éloignées; voir les différentes thèses qu'expose le *Siddhāntasārasamuccaya* de Sūryadāsa, *ghanaprakaraṇa* 1-23 (lequel emprunte, probablement, à des *Samhitā* telles que la *Bṛhatsamhitā* de Varāhamihira), et, en particulier, le troisième point de vue (v. 19-21), qui pourrait être celui de Sūryadāsa lui-même, selon lequel «l'eau de la terre est bue par les rayons du soleil» (*pītaṃ bhūmistham ambho dinamānikīraṇair...*), et les nuages décrits comme «des masses d'eau émergeant des rayons du soleil» (... *dinakarakīraṇebhyo niḥsṛtā ye jalauḅhāḥ...*); j'exprime ici ma gratitude à Christopher Minkowski, qui m'a communiqué le texte de ce passage, établi par ses soins après collationnement de manuscrits. Également, *Viṣṇupurāṇa* II 9, 8 et 13, et II 11, 22, qui décrit le rayon *suṣumṇa*, et le *Kūrmapurāṇa*, d'obédience śivaïte, en dépit de son nom: I 41, 2-4, qui énumère les sept rayons du soleil; I 41, 5, consacré au rayon *suṣumṇa*; I 41, 10-11, qui décrit le soleil attirant à lui toutes les formes d'eau, grâce à ses mille rayons (*nāḍī*), et quatre cents d'entre eux «pleuvant sous des formes diverses» (*tāsāṃ catuḥśataṃ nāḍyo varṣante citramūrtayah/!*).

la prise de conscience de la non-dualité – enjeu commun à la doctrine de Bhartṛhari et à celle du śivaïsme non dualiste cachemirien.

Au cœur de la métaphore du soleil vu comme un *yogin*, on trouve une référence ambivalente de l'adjectif *sauṣumṇa* aux deux termes: *suṣumṇa* au masculin, l'un des sept rayons solaires, et *suṣumṇā* au féminin, l'une des *nāḍī*, ou «canaux» énergétiques, des pratiques tantriques<sup>35</sup>. Ambivalence renforcée par l'usage du terme *tādātmya*, «identification», et celui de l'adverbe *antaḥ*, «à l'intérieur», qui tirent l'interprétation du côté de la pratique des *nāḍī*. Je reviendrai sur ce point.

Dans ce registre ésotérique, la référence aux pratiques relatives aux *nāḍī* (ainsi qu'à leur association aux procédures de la *dikṣā*, l'initiation) est probablement la plus prégnante, et c'est celle que j'ai retenue dans ma traduction: «ces grands amas de nuages ... qui ont la forme du rassemblement [par le soleil-pratiquant yogique] des sucs/liquides de l'univers [– rassemblement] qui dépend de l'effort préalable d'émission [du rayon *suṣumṇa*/de l'énergie vitale] et est accompli par l'identification des *suṣumṇā* à l'intérieur [qu'il s'agisse, soit du rayon *suṣumṇa*, perçu comme émanant de la *suṣumṇānāḍī* du soleil-*yogin*, soit des *suṣumṇānāḍī* du sujet et de l'objet (ou du maître et du disciple) identifiées l'une à l'autre dans la procédure de l'initiation (*dikṣā*)].»

D'autres interprétations me semblent néanmoins possibles, que je vais m'efforcer d'exposer.

### 3.4.4. Un réseau d'interprétations

#### 3.4.4.1. *suṣumṇa/suṣumṇā*

On l'a vu, l'interprétation la plus simple de ce texte plurivoque repose sur l'équivalence *suṣumṇa/suṣumṇā*, à laquelle l'élément de composé °*sauṣumṇānāḍika*° fait implicitement et ingénieusement référence, ne serait-ce que par l'emploi de l'adjectif dérivé, *sauṣumṇa*, qui brouille les frontières du genre grammatical, et celui du terme *nāḍika*, qui conforte l'ambivalence: non seulement le terme ne peut que renvoyer à la pratique des *nāḍī*, mais ce même terme de *nāḍī* désigne également, dans

<sup>35</sup> Je suis redevable à Judit Törzsök d'avoir attiré mon attention sur une référence implicite, dans cette épithète, à la pratique des *nāḍī*, et de s'être prêtée à une discussion de ces notions.

le vocabulaire général, les rayons du soleil. À une explication physique de l'activité du soleil se superpose une explication énergétique, qui inscrit le passage dans le contexte du yoga tantrique śivaïte. L'idée d'une *suṣumṇānāḍī* du soleil contribue ainsi à installer l'image du soleil-yogin.

#### 3.4.4.2. La pratique des énergies

La pratique des énergies, qu'il est ainsi possible de lire sous l'analogie, est double, selon qu'il s'agit des pratiques associées aux *nāḍī*, elles-mêmes associées aux procédures de la *dikṣā* et au yoga tantrique śivaïte, ou des pratiques des *kālī*, qu'un ample système, exposé notamment dans le *Tantrāloka* et le *Tantrasāra*<sup>36</sup>, met en correspondance avec les étapes de la *kramamudrā*.

##### 3.4.4.2.1. Les *nāḍī*

Les pratiques tantriques associées aux *nāḍī* sont à visée essentiellement magique et rituelle.

Quelques-unes d'entre elles transparaissent, semble-t-il, dans le long composé de la *Vivṛtivimarsinī*. Fondée sur la proximité sémantique des termes *rasa* et *amṛta*, une correspondance cryptique s'établit, en effet, entre le «rassemblement [par le soleil] des sucs/liquides de l'univers» (*°viśvarasapracaya°*) et la pratique, éminemment «magique» (relevant de la *siddhi*), du *pañcāmṛtākaraṣaṇa*, l'«extraction des cinq nectars». La pratique consiste, notamment pour cette classe d'êtres féminins, pernicious, et dotés de pouvoirs magiques, que sont les Yoginī<sup>37</sup>, mais aussi, sur ce modèle, pour le *sādhaka* (le plus souvent, un *kāpālika*)<sup>38</sup>, à extraire les «cinq nectars»

<sup>36</sup> Voir A. Sanderson, «Meaning in Tantric Ritual» dans A.-M. Blondeau, K. Schipper (dir.), *Essais sur le rituel 3. Colloque du centenaire de la section des sciences religieuses de l'École pratique des hautes études*, Louvain/Paris, Peeters, 1985, p. 15-95.

<sup>37</sup> Voir *Netratāntra XX*, dont un passage est cité n. 44. Par Yoginī, il faut entendre la troupe des Śākinī, Ḍākinī, et autres puissances plus ou moins maléfiques; voir A. Sanderson, «Purity and power among the Brahmans of Kashmir» dans M. Carrithers, S. Collins, S. Lukes (éds), *The category of the person: anthropology, philosophy, history*. Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1985, p. 190-216 (p. 201 et 213, n. 89).

<sup>38</sup> Voir le *Picūmata-Brahmayāmala*, cité par A. Sanderson, «The Śaiva Age: the Rise and Dominance of Śaivism during the Early Medieval Period» dans Sh. Einoo (éd.), *Genesis and development of Tantrism*, Tokyo, Institute of Oriental Culture, University of Tokyo (Institute of Oriental Culture Special Series 23), 2009, p. 41-350 (p. 184, n. 444), où le pratiquant est explicitement un *kapāladhṛk*. De même, dans *Mālatīmādhava*, la Kapālakunḍalā annonçant qu'elle doit au *pañcāmṛtākaraṣaṇa* l'irrésistible vigueur de son vol, pourfendeur de nuages, est-elle une *kāpālikā* (voir *infra* et n. 44). C'est

(dont les listes varient d'une source à l'autre, mais qui comprennent, généralement, sperme, sang et moëlle) des êtres choisis pour victimes, afin de s'approprier les énergies respectives de ces essences physiques qui sont autant d'impuretés vitales.

Or ce *pañcāmṛtākarsaṇa* est lui-même le résultat attendu de la pratique du *nāḍyudaya*, «activation [litt. «ascension»] des *nāḍī*», méthode grâce à laquelle le pratiquant, par des procédures de visualisation, acquiert le pouvoir d'entrer dans le corps de sa proie pour s'emparer des «cinq nectars» convoités<sup>39</sup>.

Il y avait là une pratique suffisamment spectaculaire pour que Bhavabhūti, au VIII<sup>e</sup> siècle<sup>40</sup>, en fît un thème littéraire. Au cinquième acte de son *Mālatīmādhava* (strophe 2), il la met en scène avec beaucoup d'efficacité dramatique, et sans manquer à l'exactitude rituelle<sup>41</sup>, avec le personnage de la *yoginī* «humaine» Kapālakuṇḍalā, une *kāpālikā*, comme son nom l'indique, détentrice, entre autres pouvoirs surnaturels, de la capacité de voler, mais à qui l'«extraction des cinq nectars» est nécessaire pour la réactiver<sup>42</sup>.

La violence de la pratique est cependant tempérée par le fait qu'il s'agit de procédures de visualisation, parfois associées à la pratique mantrique et à celle des *maṇḍala*<sup>43</sup>. D'autre part, s'il est vrai que l'«extraction des cinq nectars» implique la mort de la victime,

---

à l'imitation de la pratique des Yoginī divines que les *kāpālika*, ou, plus généralement, les adorateurs de Bhairava et de Kālī, s'adonnent au *pañcāmṛtākarsaṇa*; voir A. Sanderson, «Purity and power», n. 89.

<sup>39</sup> Pour une description détaillée de ces procédures, voir A. Sanderson, «The Śaiva Age», *loc. cit.*, et «Purity and power», p. 201 et 213, n. 89, et H. Brunner-Lachaux, G. Oberhammer, A. Padoux (dir.), *Tāntrikābhīdhānakośa: Dictionnaire des termes techniques de la littérature hindoue tantrique/ A dictionary of technical terms from Hindu Tantric literature/ Wörterbuch zur Terminologie hinduistischer Tanten*. Vienna, Österreichischen Akademie der Wissenschaften, vol.III, s.v. *nāḍyudaya* (à paraître).

<sup>40</sup> Très probablement après les textes canoniques où elle est décrite; sur les points communs entre la pièce de Bhavabhūti et le *Brahmayāmala* (VI<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> s.), voir Sh. Hatley, *The Brahmayāmala and Early Śaiva Cult of Yoginīs*, 2007. Thèse inédite. University of Pennsylvania, Philadelphia.

<sup>41</sup> Si la pratique semble donc bien connue de Bhavabhūti, il apparaît, en revanche, que le sens en était perdu, quelques siècles plus tard, pour les commentateurs de son drame, dont l'embarras se marque, notamment, à la multiplication des tentatives d'interprétation, et au malentendu (chez Jagaddhara, par exemple) sur l'identité des «cinq nectars».

<sup>42</sup> Bhavabhūti, construisant la strophe autour des deux termes techniques: *pañcāmṛtākarsaṇa* et *nāḍyudaya*, connaît la relation de cause à effet entre les deux pratiques ainsi nommées: *nāḍīnām udayakrameṇa jagataḥ pañcāmṛtākarsaṇāt*. Pour une interprétation «technique» de cette strophe, voir Hatley, *The Brahmayāmala*, p. 90 sqq.

<sup>43</sup> Voir A. Sanderson, «The Śaiva Age», *loc. cit.*

cette mort, affirme le *Netratantra* (chapitre XX), dans un effort de réinterprétation, voire d'euphémisation, de la pratique, est en réalité une «délivrance» pour cette même victime, dans la mesure où l'adepte accomplissant le rituel fait offrande à Mahābhairava des essences vitales ainsi arrachées à sa proie<sup>44</sup>.

Dans ce schéma d'interprétation, le segment précédent du composé, à savoir l'«effort préalable d'émission [, par le soleil, du rayon *suṣumṇa* – avec l'ambivalence *suṣumṇa/suṣumṇānāḍī* déjà signalée]» (°*pūrvaprasaraṇaprārambha*°), correspondrait à la phase du *nāḍyudaya*, avec équivalence entre *prasaraṇa* et *udaya*. Il s'agit toujours de l'ébranlement de la, ou des *śakti*, comme proposé plus haut (p. 168-169), mais rapporté au cadre nettement circonscrit du rituel. Enfin, le segment initial du composé – °*antaḥsaṣumṇānāḍikatādātmya*°, «identification, à l'intérieur [du soleil-yogin], des *saṣumṇānāḍika*» – ferait référence, de façon quasi explicite cette fois, à la pratique rituelle du *nāḍisandhāna*, «union par les *nāḍī*», ou «union des *nāḍī*»<sup>45</sup>. Cela en vertu d'une équivalence entre *tādātmya* et *sandhāna*, ainsi que de l'équivoque, précédemment examinée, du syntagme *saṣumṇānāḍika*, susceptible de s'appliquer tant au rayon (*nāḍika*) *suṣumṇa* du soleil qu'à la *suṣumṇānāḍī* du pratiquant.

Dans le registre de l'initiation, la pratique consiste en l'identification des *nāḍī* du *guru* et du disciple obtenue au terme d'une procédure complexe qu'organise la circulation des souffles de l'un à l'autre des protagonistes au long de leurs *nāḍī*, avec, pour fragile pont jeté entre eux, la feuille longue, fine et très coupante de l'herbe *darbha*, essentielle dans le rituel. D'autre part, dans le contexte général du rituel tantrique, le *nāḍisandhāna* consiste également en l'identification par le pratiquant de sa (ses) *nāḍī* avec celles(s) de l'objet servant de support à sa pratique<sup>46</sup>.

Le *nāḍisandhāna* représente donc un moyen d'entrer dans le corps de l'autre, fût-il un objet matériel. Cependant, au contraire de ce qui

<sup>44</sup> *Netratantra* XX 19-20: [parayoginyo hi –] vyāpakena svarūpeṇa svaśaktivibhavana ca // troṭayanti paśoḥ pāśāñ charīraṃ yena naśyati/ śarīreṇa pranaṣṭena mokṣaṇaṃ nabi māraṇam//. Voir A. Sanderson, «The Śaiva Age», *loc. cit.*

<sup>45</sup> On observe qu'Abhinavagupta ainsi que son commentateur, Jayaratha, décrivent la procédure sans employer le terme *nāḍisandhāna*; voir *Tāntrikābhīdhānakośa* [TĀK], vol. III, s.v. *nāḍisandhāna*.

<sup>46</sup> Voir A. Sanderson, «The Śaiva Age», *loc. cit.*



se passe dans le *pañcāmṛtākaraṣaṇa*, où cette pénétration est une vampirisation, une effraction destructrice (eût-elle lieu symboliquement, par l'intermédiaire de procédures de visualisation), le *nāḍīsandhāna* connote un état apaisé, où l'identification est destinée à dissoudre toute dualité, celle du maître et du disciple, celle du sujet et de l'objet, en sorte que la pratique réalise et vérifie rituellement le principe fondamental, la vérité ultime, de la métaphysique non dualiste à laquelle elle est ici associée. Ainsi qu'il est dit dans le commentaire de Kṣemarāja au *Svacchandatantra* (III 150): «Le *nāḍīsandhāna* consiste en l'accès à l'unité» (*aikātmyaprāptirūpanāḍīsandhāna*)<sup>47</sup>.

Il convient toutefois d'observer que, avec la référence implicite à la pratique des *nāḍī*, tout l'effort d'Abhinavagupta, conformément à la tradition des exégètes, tend à modifier le point de vue, en transposant sur les plans cosmique et ontologique un ensemble de pratiques prescrites dans un contexte de *siddhi*, obtention de pouvoirs magiques, et, en tout cas, rituelles: la conscience universelle extrait l'essence indifférenciée du différencié.

La transposition cosmique met ainsi en place une théorie proprement tantrique, et, semble-t-il, entièrement inédite<sup>48</sup>, d'un phénomène naturel: la production des nuages par le soleil et le recyclage de l'humidité – cela au prix d'un glissement considérable, favorisé par l'équivoque première sur le terme *sauṣumṇanāḍika*, qui présente le rayon solaire nommé *sūsumṇa* comme émanant de la *sūsumṇānāḍī* du soleil-*yogin*. Ce glissement prend appui sur des éléments de théories pan-indiennes, développés à l'envi dans la littérature purāṇique, en vertu desquels le rayon *sūsumṇa* est celui des rayons du soleil qui nourrit la lune en lui donnant de la chaleur, si bien que, en retour, la lune, identifiée à *soma*, dispense le suc vital aux êtres et aux végétaux<sup>49</sup>. Le fait même qu'Abhinavagupta fasse référence, dans le segment immédiatement antérieur de sa glose, aux signes du zodiaque tend à montrer qu'il s'inscrit dans ce type de

<sup>47</sup> Voir TĀK, vol. III, *loc. cit.* Rappelons que le *nāḍīsandhāna* est également une pratique du Siddhānta, et n'implique pas nécessairement un non-dualisme théologique. Mon interprétation tient compte du contexte non dualiste du passage examiné, et de la lecture non dualiste que fait Kṣemarāja de la pratique dans le *Svacchandatanthroddyota*.

<sup>48</sup> Je n'en ai pas trouvé trace dans les traités d'astronomie auxquels j'avais accès. Consulté, Christopher Minkowski a confirmé ne pas avoir rencontré d'explication de ce type.

<sup>49</sup> Voir n. 34.

pensée astrologico-cosmique, mais avec l'intention de la hausser au niveau métaphysique, sa préoccupation constante.

En effet, cette transposition cosmique est subordonnée à l'enjeu ontologique qui est celui du passage tout entier – commentaire, rappels-le, à ĪPK IV 1, 12, qui décrit la *jīvanmukti*, autrement dit la réalisation, nécessairement perçue dans ce système moniste comme une «reconnaissance», par l'homme fini, de sa non-différence d'avec le Soi universel, partant, de sa toute-puissance, de sa liberté (*svātantrya*) souveraine, et de sa félicité cosmique (*jagadānanda*).

Il s'agit de démontrer tant la suprématie du non-dualisme que celle de la doctrine *traika* dont Abhinavagupta est le théoricien le plus fameux, en tout cas, le plus productif.

À quoi s'ajoute un enjeu secondaire: se réclamer d'une filiation qui commencerait à Bhartṛhari et s'achèverait avec les grands penseurs de la Pratyabhijñā et du Trika, en sorte que le passage de la *Vivṛtīvimarśinī* se présente comme une relecture *śaiva* des raisonnements bhartṛhariens, selon une procédure d'appropriation dont est coutumier le Trika, déterminé à faire philosophiquement la preuve qu'il est le système de pensée le plus abouti, et le seul vrai<sup>50</sup>. Ainsi le *Paramārthasāra* d'Abhinavagupta se décrit-il lui-même, dans les premiers vers, comme une réécriture de celui d'Ādiśeṣa<sup>51</sup>, et le *Gītārthasamgraha*, commentaire d'Abhinavagupta à la *Bhagavadgītā*, se présente-t-il comme la lecture śivaïte d'un texte dont, jusqu'alors, nul ne s'était avisé de mettre en doute l'obédience kṛṣṇaïte (et viṣṇouïte) – seule interprétation, pourtant, affirme avec force le *Gītārthasamgraha*, à donner la véritable «intention» (*tātparya*) du texte, son sens profond, ésotérique, «plus secret que le secret du Vedānta [des Upaniṣads]<sup>52</sup>.»

<sup>50</sup> Voir, notamment, *Pratyabhijñābhūdaya* ad 8, cité dans Bansat-Boudon-Tripathi, *An Introduction to Tantric Philosophy*, p. 12, n. 59, et le commentaire de Yogarāja ad PS 27, traduit *op. cit.*, p. 160, pour qui les conceptions de l'*ātman* des autres systèmes de pensée sont des vérités relatives (*saṃvṛtisatya*), la seule vérité étant celle du śivaïsme non dualiste cachemirien désigné, dans ce passage, comme le *svātantryavāda*, la «doctrine de la liberté [du Seigneur]». Je me réfère à l'édition du texte du PS donnée dans Bansat-Boudon-Tripathi, *An Introduction to Tantric Philosophy*.

<sup>51</sup> Voir Bansat-Boudon-Tripathi, *An Introduction to Tantric Philosophy*, p. 1-19.

<sup>52</sup> Commentant *Bhagavadgītā* XVIII 63ab: *iti te jñānam ākhyātaṃ guhyād guhyataraṃ mayā*, «Ainsi t'ai-je exposé ce savoir plus secret que le secret», le *Gītārthasamgraha* observe: *guhyāt vedāntād api guhyam paramādvaitaprakāśanāt*, «[plus secret] que le secret, [plus] secret que le Vedānta, parce qu'il consiste en la prise de conscience de [ou: fait la lumière sur] la suprême non-dualité.» Voir Lakshman Raina [Lakshman Joo] (éd.), *Śrīmad Bhagavad Gītā with Commentary by Mahāmāheśvara Rājānaka Abhinavagupta*, Srinagar, Kashmir Pratap Steam Press, 1933.

Telle est bien la tâche de ceux que l'on a appelés les «Exégètes»: proposer une réinterprétation spéculative des pratiques rituelles et quasi magiques décrites dans les textes du Canon *śaiva*, autrement dit, faire œuvre de philosophe.

De même travaillent-ils à rassembler les différents courants du śivaïsme ancien en un système syncrétique dont l'œuvre d'Abhinavagupta représente le point d'aboutissement.

Aussi bien, à plusieurs indices, il nous est apparu qu'une autre interprétation du passage examiné pouvait se faire jour, celle de la référence implicite au culte des *kālī*, d'obédience *krama*, donc plus tardif que la pratique des *nāḍī*, consignée dans un corpus ancien. Et cela d'autant plus que l'une des caractéristiques du *Krama* est précisément de donner une dimension ontologique à des concepts anciennement renfermés dans les limites de la *siddhi* et du rituel<sup>53</sup>. Ainsi en est-il, dans notre texte, du concept de *viśvarasa*, «sucs/liquides de l'univers», qui, dans une perspective *krama*, ne renvoie plus à la pratique du *pañcāmṛtākaraṣaṇa*, mais à l'absorption, par l'Énergie divine, des sucs de l'univers, autrement dit, de la dualité<sup>54</sup>.

#### 3.4.4.2.2. Les *kālī*

C'est précisément la recherche des occurrences du terme *viśvarasa* dans les corpus électroniques qui m'a orientée vers la pratique des *kālī*, suggérant une autre grille possible pour l'interprétation du passage de la *Vivṛtivimarśinī* que nous examinons.

Membre antépénultième du long composé de la *Vivṛtivimarśinī*, le syntagme *viśvarasa* se retrouve en effet dans l'adjectif *viśvarasāntakā*, «qui met un terme à toutes les saveurs», qualifiant la *Mārtaṇḍakālī*, la huitième des douze *kālī*, dans une strophe du *Kramastotra* citée par Jayaratha dans le *Viveka*, son commentaire à *Tantrāloka* [TĀ] IV 163.

Ce n'est pas ici le lieu d'un exposé détaillé du culte des douze *kālī*, ni de la «roue» ou du «circuit»<sup>55</sup> duodécuple des énergies (*śakticakra*)

<sup>53</sup> Voir A. Sanderson, «The Śaiva exegesis of Kashmir» dans D. Goodall, A. Padoux (dir.), *Mélanges tantriques à la mémoire d'Hélène Brunner*, Pondicherry, Institut français d'indologie-École française d'Extrême-Orient ("Collection Indologie" 106), 2007, p. 231-442.

<sup>54</sup> On en relève la trace dans le commentaire de Yogarāja *ad* PS 79-80, sur lequel je reviendrai, p. 69 *sqq.*

<sup>55</sup> C'est ainsi que traduit, avec beaucoup de pertinence, A. Sanderson, «Meaning in Tantric Ritual», p. 74.

qu'elles constituent. On essaiera néanmoins d'en dire l'essentiel. Il s'agit d'une doctrine *krama* que le Trika s'incorpore parce qu'elle propose une vision métaphysique de la notion d'Énergie, elle-même caractéristique du système śivaïte, dès une date ancienne, dans un contexte rituel et yogique (sous forme de *kalā*, par exemple).

Dans le Krama, en effet, la Śakti – l'Énergie, ou la Conscience – est conçue comme duodécuple, en sorte que douze *śakti* ou *kālī* sont distribuées en trois séquences, qui sont les trois sphères constitutives du monde sensible – conception pan-indienne, s'il en est: l'objet (*prameya*), les moyens de connaissance, ici, les facultés (*pramāṇa*), le sujet (*pramātr*), chacune susceptible de se manifester dynamiquement selon quatre modes d'être ou d'activité: émanation (*śrṣṭi*), permanence (*stbīti*), résorption (*saṃhāra*) et état indicible (*anākhyā*)<sup>56</sup>.

Avec ces quatre modes d'être ou d'activité mis en place dans le système *krama*, il convient de relever une occurrence supplémentaire du schéma 4=3+1 (exactement: «quatre égale trois plus un»), dans lequel Charles Malamoud voit le principe explicatif de plusieurs énumérations, à commencer par celles des *puruṣārtha* et des *āśrama*<sup>57</sup>. À la triade pan-indienne bien connue, émanation, permanence, résorption, les spéculations *krama*, et à leur suite *śaiva*, ajoutent un quatrième mode, celui de l'indicible ou ineffable (*anākhyā*).

Doctrine éminemment ésotérique, comme le rappelle TĀ IV 146ab<sup>58</sup>, dont Abhinavagupta et ses successeurs, Kṣemarāja et Jayaratha, font la clé de voûte d'un système syncrétique d'une remarquable efficacité conceptuelle, articulant éléments du Trika et du Krama, rite et théologie, dans une perspective sotériologique<sup>59</sup>.

Pour résumer, on pourrait dire que, à toutes les étapes du pro-

<sup>56</sup> Voir *Tantrālokaivēka* [TĀV] ad IV 145: [...] *śrṣṭyādīkramacatuṣṭayasya mātṛmānameyagatatvena pratyekam avasthānena hetunā*. Voir M. Kaul Shāstrī (éd.), *The Tantrāloka of Abhinava Gupta with commentary by Rājānaka Jayaratha*, 12 vols., Srinagar, Research Department, Jammu & Kashmir State ("Kashmir Series of Texts and Studies" 23, 28, 29, 30, 35, 36, 41, 47, 52, 57, 58, 59), 1918-1938.

<sup>57</sup> Charles Malamoud, «Sémantique et rhétorique dans la hiérarchie hindoue des "buts de l'homme"», dans *Cuire le Monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris, La Découverte (Textes à l'appui: histoire classique), 1989, p. 137-161 (p. 137 sqq.).

<sup>58</sup> TĀ IV 146ab: *na vyākhyātāṃ tu nirbhājya yato 'risarahasyakam/*.

<sup>59</sup> Voir notamment l'exposé et le tableau d'A. Sanderson, «Meaning in Tantric Ritual», p. 73-75.

cessus, quel que soit le moment du trois fois quatre (3x4), l'idée sous-jacente, la visée ultime, est de résorber la différence, ou la dualité, sous toutes ses formes, jusqu'à parvenir à la transcendance absolue de la conscience, dans un au-delà du langage différencié et de la subjectivité, fût-elle, elle-même, transcendante: c'est la douzième *kālī*, la Mahābhairavaçaṇḍograghorakālī, dont l'ineffabilité se marque, par un paradoxe délibéré seul capable d'en rendre compte, à la prolixité de sa dénomination, accumulation d'épithètes disant l'effroi indescriptiblement délicieux qu'elle inspire au *sādhaka*, parvenu au terme de sa pratique.

A l'étape de la onzième et avant-dernière *kālī*, la Mahākālakālī, le sujet transcendant lui-même, Mahākāla (littéralement: le «Temps suprême», c'est-à-dire indivis), s'abolit dans l'intériorisation absolue, ouvrant ainsi la voie à l'avènement de l'état ineffable du Sujet sans déterminations (*pramātranākhyā*) en quoi consiste l'étape ultime de la douzième *kālī*, elle-même potentiellement grosse de toutes les *kālī* précédentes – avènement de la pure conscience (*saṃvinmātra*) qui n'est un avènement qu'en apparence, puisque, dans cette doctrine non dualiste, l'unique réalité est cette même pure conscience animée de la capacité infinie à se manifester comme différente<sup>60</sup>, à «jouer» tous les rôles du connaissable, selon une métaphore chère au Trika<sup>61</sup>.

Cette pure conscience se révèle ainsi, cycliquement, au début et à la fin de la révolution de la roue des *kālī*, comme l'enseigne la première strophe de l'exposé que lui consacre le chapitre IV du *Tantrāloka*: *tataś ca prāg iyaṃ śuddhā tathābhāsanāsotsukāl sṛṣṭim kalayate devī tan nāmnāgama ucyate//*, «Ainsi, à l'origine, cette pure [conscience] désirant se manifester de la sorte suscite la création. Les āgama la nomment alors Déesse [de l'émission]<sup>62</sup>.»

<sup>60</sup> TĀ IV 147: *ata eṣā sthita saṃvid antarbhāyobbhāyātmanā svayaṃ nirbhāsyā tatrānyad bhāsayantīva bhāsatell*.

<sup>61</sup> C'est la notion de *krīḍā*, qu'emploie, notamment, la *Śivadṛṣṭi* dans la citation qu'en donne la *Vivṛtivismarśinī* dans le passage examiné (p. 49 *sqq.*), et l'analogie de l'acteur appliquée à Śiva, le Naṭarāja, pour qui la hiérarchie des êtres, les «sept sujets», sont autant de rôles (acception technique du terme *bhūmikā*) qu'il se plaît à assumer; voir sur ce point Bansat-Boudon–Tripathi, *An Introduction to Tantric Philosophy*, p. 87, 151, et, notamment, p. 161, n. 689.

<sup>62</sup> TĀ IV 148; traduction de L. Silburn et A. Padoux, dans L. Silburn † – A. Padoux, *Abhinavagūpta, La Lumière sur les Tantras. Chapitres 1 à 5 du Tantrāloka, traduits et commentés*. Paris, De Boccard ("Publications de l'Institut de civilisation indienne" 66), 1998.

Revenons à la Mārtaṇḍakālī. Longuement définie aux strophes 159-163 du chapitre IV du *Tantrāloka*, elle est la «Kālī du soleil», à entendre comme la «Kālī, ou énergie, résorbatrice du soleil». Le «soleil» y désigne par métaphore l'ensemble – le cercle ou la roue – des douze organes (*karāṇa* ou *indriya*) que sont les cinq facultés d'action (*karmendriya*), les cinq facultés de connaissance (*buddhīndriya*), l'esprit, *manas*, et le jugement, *buddhi* – deux des *karāṇa* du triple «organe interne» (*antaḥkarāṇa*).

La dissolution de ces douze organes *et de leurs saveurs* – d'où l'épithète de *viśvarasāntakā*, «qui met un terme à toutes les saveurs» qualifiant la Mārtaṇḍakālī dans la citation du *Kramastotra*<sup>63</sup> – parfait celle du monde sensible que ces organes appréhendent, et qui s'était résorbé en tant que tel (en tant que *prameya*), au terme du premier cycle de quatre *kālī*. Ainsi la notion de *viśvarasa*, dans son emploi *krama*, est-elle une métaphore pour l'univers conçu comme le connaissable, ensemble des objets des sens. Les sucs, ou saveurs, de l'univers représentent, par synecdoque, l'univers lui-même, que le *yogin* fait sien dans le puissant mouvement de l'intériorisation.

En effet, au stade de la Mārtaṇḍakālī, dernière *kālī* du deuxième cycle, ces douze organes se dissolvent dans le troisième membre de l'organe interne, l'*ahaṃkāra*, l'ego limité, empirique, facteur de finitude. Ici s'achève la deuxième séquence de quatre *kālī*, placée sous le chef des moyens de connaissance ou facultés (*pramāṇa*). Toutefois, à ce moment du circuit des énergies, le sujet connaissant en est encore au stade de l'*ahaṃkāra*, arrêté pour un temps au seuil de la connaissance supérieure et de la délivrance.

La troisième tétrade, placée sous le chef du sujet (*pramātr*), est scandée par la quadruple ascension de l'ego au long de l'échelle de la subjectivité – de la subjectivité empirique à la subjectivité transpersonnelle, absolue. L'ego (*ahaṃkāra*) se résorbe successivement dans l'Agent (*kartr*) – étape de la Paramārkakālī («Kālī du soleil suprême» – encore le soleil, ici «suprême»); dans le sujet transcendant qu'est Mahākāla – étape de la Kālāgnirudrakālī; dans l'état indifférencié

<sup>63</sup> L'épithète *viśvarasāntakā* du *Kramastotra* trouve son correspondant dans TĀ IV 159, avec la notation: *bhogye 'pi sambhukte sati*, «bien qu'elle ait joui parfaitement de l'objet même de l'expérience», dans: *itthaṃ bhogye 'pi sambhukte sati tatkarāṇāny api/ sambarantī [...]*, «De cette manière, bien qu'elle ait joui parfaitement de l'objet même de l'expérience, [la *kālī*,] résorbant les instruments de cette [expérience]...».

(*akula*) du Je absolu (*aham*) – étape de la Mahākālakālī, la «Kālī qui engloutit Mahākāla, le Sujet universel»; enfin dans l’Absolu transpersonnel, stase dans laquelle culmine l’expérience spirituelle de la non-dualité, et où s’abolit jusqu’à la notion de sujet, désormais désigné comme «l’état indicible du sujet» – c’est la Mahābhairava-*caṇḍograghorakālī*, dont le nom, pareil à une litanie d’adoration, fait entendre l’émerveillement terrifié du dévot<sup>64</sup>.

Je m’arrêterai sur la Mahākālakālī (TĀ IV 169–170), à propos de laquelle Jayaratha cite ĪPK IV 1, 12<sup>65</sup>, le texte même que commente le passage de la *Vivṛtivimarśinī* qui nous occupe. Or on a vu (p. 160) que la *Vivṛtivimarśinī* (et la *Vimarśinī*) lisaient dans ce passage une description de la *jīvanmukti*, la délivrance en cette vie. Il est donc permis d’en conclure que la Mahākālakālī correspond, dans la mise en œuvre du circuit des énergies (ou dans l’ébranlement de la «roue des énergies», si l’on choisit de rendre ainsi *śakticakra*), à cette expérience-là, dont j’ai montré ailleurs qu’elle était l’objet privilégié de la doctrine Trika<sup>66</sup>.

D’autant que la définition de la délivrance en cette vie est toujours décrite positivement dans le Trika: non pas comme l’affranchissement de la dualité, ou comme un déplacement vers un ailleurs<sup>67</sup>, mais, plus subtilement, selon une image récurrente, comme l’épanouissement (*vikāsa/vikasvaratā*) de la conscience ou des énergies du *yogin*, qui accède simultanément au savoir de la non-dualité et à la délivrance, méritant ainsi le nom de *jñānin*<sup>68</sup>. Or telle est bien aussi

<sup>64</sup> Voir l’exposé et le tableau d’A. Sanderson, «Meaning in Tantric Ritual», p. 73–75.

<sup>65</sup> Cf. texte *supra*, p. 46.

<sup>66</sup> Cf. *supra*, n. 22.

<sup>67</sup> Voir la réfutation de cette interprétation de la délivrance comme déplacement dans Yogarāja *ad PS 60*, cité *infra*, p. 66.

<sup>68</sup> Telle est la teneur, notamment, du commentaire de Yogarāja à la *kārikā* 56 du *Paramārthasāra*, dans laquelle, comme il vaut la peine d’être noté en relation avec l’image du soleil-*yogin* de la *Vivṛtivimarśinī*, la métaphore du soleil – ici le «soleil de Śiva» – resplendissant de tout l’éclat de ses rayons, eux-mêmes les rayons de sa conscience, figure la délivrance (en cette vie): ... *bhāti śivārkaḥ svadīdhitibhiḥ*. Texte traduit et commenté dans Bansat-Boudon–Tripathi, *An Introduction to Tantric Philosophy*, p. 221 et n. 1003. Voir également Yogarāja *ad PS 60*: [...] *svātmaśaktivikasvarataiṣā eva niratīśayaḥ mokṣaḥ*, «[...] le plein épanouissement des énergies de son propre Soi, c’est cela la délivrance par excellence,» et *ad PS 61*: *śarīrasaṃbandho ’pi svātmajñānaviccharirādyabbimānābhāvāj jīvaṇṇ apī muktaḥ vikaśvaraśaktir bhavet*, «Bien que demeurant attaché à un corps, celui qui possède le savoir de son Soi est délivré, pendant sa vie même, c’est-à-dire qu’il jouit de ses énergies épanouies, dès lors qu’a disparu la conception erronée qui consiste à prendre le corps, etc., pour le Soi.»

l'image que met en place la définition de la Mahākālakālī (TĀ IV 169): *iti pravikasadrūpā saṃvittir avabhāsate*.

Du reste, les deux textes – TĀ IV 169, définissant la Mahākālakālī, et ĪPK IV 1, 12, décrivant le *jīvanmukta* – se font écho, jusque dans leur structure syntaxique, qui restitue, au style direct, la pensée du *jñānin*, au moment de reconnaître son essence divine.

TĀ IV 169 pose cette définition: *etasyāṃ svātmasaṃvittāv idaṃ sarvam ahaṃ vibhuh/ iti pravikasadrūpā saṃvittir avabhāsate//*, «En cette conscience de son propre Soi [qui a englouti le sujet limité], le Seigneur omniprésent déclare: “Tout ceci, je le suis”, et la conscience se manifeste comme un épanouissement<sup>69</sup>,» tandis que ĪPK IV 1, 12 fait entendre la même exultation souveraine, qui est celle du délivré-vivant, une fois reconnue son identité avec la divinité qu'est son propre Soi (*svātmadevatā*): *sarvo mamāyaṃ vibhava ity evaṃ parijānataḥ/*, etc.<sup>70</sup> Il semble, du reste, que ce cri de jouissance cosmique du *jñānin* soit pour Yogarāja, exégète du *Paramārthasāra*, une formulation si parfaite de l'expérience quasi ineffable, et paradoxale aux yeux de l'orthodoxie, de la délivrance en cette vie, qu'il le cite deux fois, dans son commentaire aux *kārikā* 33 et 51, toujours dans le contexte de la délivrance.

On observera enfin que Jayaratha, dans la suite de son commentaire à la Mahākālakālī, confirme mon hypothèse d'une correspondance entre cette phase du circuit des énergies et la *jīvanmukti*. En effet, la description de la Mahākālakālī comme «celle qui s'établit dans cette prise de conscience du Je – émerveillement du repos dans le Soi»<sup>71</sup> est susceptible de s'appliquer également à la *jīvanmukti*. J'en donnerai pour exemple le commentaire de Yogarāja à la *kārikā* 60 du *Paramārthasāra*: *mokṣasya parāhantācamatkārasārasya kaivalyasya dhāma vyatiriktaṃ sthānaṃ na vidyate*, «La délivrance, c'est-à-dire l'état d'isolement dont l'essence est l'émerveillement de l'ipseité suprême, n'a pas de séjour, pas de lieu séparé.» Ou encore,

<sup>69</sup> Traduction Silburn-Padoux, *La Lumière sur les Tantra*, p. 239.

<sup>70</sup> Voir le texte complet, p. 45.

<sup>71</sup> TĀV ad IV 169-170: ... *akule dhāmnī līyate – svātmaviśrāntīcamatkārarūpāhaṃparāmarśadaśādbhīṣāyitām iyād iti evaṃ mahākālasya kalanāt mahākālakālīti śrīkramastotrādāv ucyate [...]*, «Elle [la conscience (*saṃvitti*, v. 169)] se dissout dans le domaine indifférencié», autrement dit, elle doit s'établir [litt. «accéder à l'établissement»] dans la condition où elle prend conscience du Je, cet émerveillement du repos dans le Soi. Ainsi est-elle appelée “Mahākālakālī”, dans le *Kramastotra* et ailleurs, puisqu'elle détruit Mahākāla.»



ce passage du commentaire à la *kārika* 75, glosant le *ātmāmarśana*, «prise de conscience du Soi», de la *kārikā*: *svātmaivedaṃ sarvam iti yat āmarśanaṃ sarvapaḍārthānāṃ samvidrūpatayā pūrṇābhantā-viśrāntilakṣaṇo yaḥ parāmarśas*, «La prise de conscience (*āmarśana*) qui consiste à penser: “Mon propre Soi est tout cela [cet univers tout entier]” est la réflexion sur soi-même (*parāmarśa*) caractérisée par ce repos dans l’ipseité parfaite auquel on accède une fois que l’on a perçu l’ensemble des objets comme faits de conscience.»

C’est parce qu’elle scelle l’avènement du Je absolu, de l’ipseité parfaite en quoi consiste l’expérience de la délivrance en cette vie, que cette *kālī* est dite «qui engloutit Mahākāla, le Sujet universel».

C’est donc un système complexe que le circuit des *kālī*. D’autant qu’il se complique d’un autre réseau de correspondances avec les étapes de la *kramamudrā* et les mouvements de la *kuṇḍalinī*, d’une part, avec la tétrade des *upāya*, les «voies» ou «moyens» de la délivrance, d’autre part<sup>72</sup>.

Impossible d’entrer ici dans le détail de la pratique des *mudrā*. Le terme, dont le sens premier est «sceau», désigne une attitude mystique qui «scelle» le *yogin* dans l’expérience de la non-dualité. La *kramamudrā*, que Sanderson traduit par «Trance of the Krama»<sup>73</sup>, est ainsi le «sceau du Krama», en référence à l’École qui en a posé les principes, ou, si l’on donne son sens général à *krama*, le «sceau séquencé», puisque la *kramamudrā* implique une succession de phases, un triple séquençement, où le mouvement de l’extériorisation succède à celui de l’intériorisation (chacun d’eux par phases, également), avant que ce mouvement de balancier, atteignant son point d’équilibre, ne fasse accéder le *yogin* à une stase béatifique d’absorption dans la perfection du Je absolu dans le même temps qu’il demeure ouvert au monde extérieur<sup>74</sup>.

Quant à la référence à peine voilée à la *kuṇḍalinī*, elle transparaît, ici et là, dans l’exposé des douze *kālī*, en particulier dans les cita-

<sup>72</sup> Voir notamment L. Silburn, *Études sur le śivaïsme du Cachemire. École Krama, 2: Hymnes aux Kālī. La roue des énergies divines. Traduction et introduction* [*Śrīkālīkāstotra* de Śivānandanātha, ancien *Kramastotra*, *Pañcaśatika* et *Kramastotra* d’Abhinavagupta], Paris, De Boccard (“Publications de l’Institut de civilisation indienne” 40), 1975.

<sup>73</sup> A. Sanderson, «Meaning in Tantric Ritual», p. 58.

<sup>74</sup> Voir la description qu’en donne le *Kramasūtra*, que cite Kṣemarāja dans son *Pratyabhi-jñābhṛdaya* (ad 19), dans A. Sanderson, *loc. cit.*; également, le commentaire de Silburn au *Kramastotra* d’Abhinavagupta (*Hymnes aux Kālī*, p. 159-160 sqq.): la *kramamudrā* atteint sa perfection avec la Mahākālākālī, avant-dernière *kālī* (Silburn, *op. cit.*, p. 185).

tions que fait Jayaratha aux textes du Krama, dont certains, perdus, ne subsistent que dans ces citations<sup>75</sup>.

On observe, d'autre part, que la pratique des *kālī*, avec la triplication de la tétrade fondamentale (création, permanence, résorption, état indicible), se laisse également décrire en termes d'*upāya*, voies d'accès à la délivrance<sup>76</sup>. L'*āṇavopāya*, «voie de l'individu», est associé aux deux premières *kālī*; le *sāktopāya*, «voie de l'énergie», aux quatre *kālī* suivantes, empiétant ainsi sur la deuxième tétrade (Saṃhārakālī et Mr̥tyukālī); le *sāmbhavopāya*, «voie de Śaṃbhu» coïncide avec la Rudrakālī, et l'*anupāya*, la «non-voie», avec la dernière *kālī* du deuxième cycle, la Mārtaṇḍakālī, qui a retenu notre attention. Enfin, le mouvement s'accélère avec la dernière tétrade, celle qui relève du Sujet. Chacun des quatre *upāya* y correspond, respectivement, et dans l'ordre croissant de dignité, à chacune des quatre dernières *kālī*, l'avant-dernière, la Mahākālākālī, relevant du *sāmbhavopāya* au point où il confine à l'*anupāya*, et la dernière *kālī* représentant l'*anupāya*.

Dans le passage de la *Vivṛtivimarśinī* que nous examinons, la référence aux *kālī* est certainement plus lointaine que celle qui est faite aux *nāḍī*. Néanmoins, l'arrière-plan *krama* qui se dessine ainsi en filigrane est important pour l'interprétation non dualiste du texte et la mise en emphase de la *jīvanmukti* comme visée suprême du *yogin*.

Quoi qu'il en soit, dans une interprétation (les *nāḍī*) comme dans l'autre (les *kālī*), l'idée sous-jacente est que l'on s'affranchit progressivement, mais puissamment, de la finitude, donc de la dualité, agent de finitude, en sorte que l'on accède à la délivrance en cette vie. Du reste, les deux pratiques sont implicitement corrélées, la pratique tantrique des *nāḍī* fournissant une application concrète, dans le registre du rituel, des spéculations à l'œuvre dans la doctrine *krama* de la roue des *kālī*.

#### 3.4.4.2.3. La figure du *kāpālīka*

Dans son commentaire à la Mahākālākālī, définie en TĀ IV 169-170, Jayaratha cite une strophe du *Kramastotra* ancien, qui fait du

<sup>75</sup> Voir notamment TĀV ad Mr̥tyukālī (IV 154), citant le *Pañcaśatika*; ad Rudrakālī (IV 155-157), citant le *Kramasadbhāva* et le *Kramastotra*, etc. (Silburn, *op. cit.*, p. 172-175).

<sup>76</sup> Voir le commentaire de Silburn au *Kramastotra* d'Abhinavagupta (*op. cit.*, p. 157-190). Sur les *upāya*, voir l'usage qu'en fait le *Paramārthasāra* dans Bansat-Boudon-Tripathi, *An Introduction to Tantric Philosophy*, p. 48-51.

champ de crémation, et des feux qui y flamboient, le domaine de la Mahākālākālī.

Le même *Kramastotra*, cité dans le commentaire à la Mārtaṇḍakālī, la décrit, on l'a vu, comme «celle qui met fin aux saveurs» (*viśvarasāntakā*).

Or on retrouve ces deux analogies, en contexte *kāpālīka*, aux *kārikā* 79 et 80 du *Paramārthasāra* d'Abhinavagupta, qui font de l'ascète *kāpālīka* une figure du *jīvanmukta*. Encore, prend soin de souligner Yogarāja, est-ce un *kāpālīka* métaphorique, en tout cas, *alaukīka*, «qui n'est pas de ce monde», puisque l'univers entier lui tient lieu de champ de crémation, et les essences de cet univers de la quintuple liqueur – le *pañcāmṛta* – dont s'enivre le *kāpālīka* ordinaire<sup>77</sup>.

Aspirant périodiquement une gorgée des essences, ou des saveurs, qui composent l'univers, le délivré-vivant est un *kāpālīka* accompli, qui, non seulement accède à la non-dualité, mais en savoure, à intervalles réguliers, l'incomparable goût<sup>78</sup>. Bien que recevant, sans discontinuer, les informations sensorielles que lui présentent les objets du monde, par l'intermédiaire des organes des sens, il fait au même moment l'expérience du repos dans une ipséité parfaite (*pūrṇābhantāviśrānti*)<sup>79</sup>: tel est le paradoxe, irrecevable aux yeux de l'orthodoxie, de la *jīvanmukti*, et qu'illustre la pratique de *mudrā* comme la *kramamudrā* ou la *bhairavī mudrā*.

Voici ce texte:

*sarvaṃ samayā dṛṣṭyā yat paśyati yac ca saṃvidyaṃ manute/  
viśvaśmaśānaniratāṃ vigrabhakṣatvāṅgakalpanākalitām//  
viśvarasāsavaṇpūrṇaṃ nijakaragaṃ vedyakṣaṇḍakakapālam/  
rasayati ca yat tad etad vratam asya sudurlabhaṃ ca sulabhaṃ ca//*

Quand il jette sur toutes choses un regard égal,/ Quand il considère sa conscience comme entièrement satisfaite du monde vu comme un champ de crémation, une conscience

<sup>77</sup> Cf. *supra*, n. 39.

<sup>78</sup> [...] *tad eva kapālam [...] yad rasayati sārābaraṇakrameṇa pūrṇābhantāviśrāntyā camatkuruta ity etad api vratam/.*

<sup>79</sup> *ayam āśayo yogī sarvadaiva yathopanataṃ viśayapañcakaṃ karaṇadevībbir āhṛtya yuktyā svacaitanyavbbhairavāviśrāntim avyucchinnaṃ bhajamānas [...]*, «Tel est le sens de ce qui vient d'être dit: le *yogin*, rassemblant, grâce aux déesses des organes des sens, la pentade d'objets constamment offerts de cette façon, jouit du repos ininterrompu en *Bhairava*, qui est sa propre conscience, en vertu de ce raisonnement même [qui consiste à poser qu'il n'est pas de second].»

qui sait que [litt. «accompagnée de la notion que»] le corps n'est rien de plus qu'un *khaṭvāṅga*,/ Et quand il boit à [litt. «savoure»] un bol à aumônes qui n'est qu'un fragment du connaissable, bol qu'il tient dans sa main, empli de la liqueur composée des suc de l'univers,/Alors, c'est cela son vœu, aisé et très difficile à la fois.

Yogarāja déchiffre avec une grande pertinence la métaphore filée des deux *kārikā*, établissant une correspondance terme à terme entre les deux séries du comparant, le *kāpālīka* ordinaire, et du comparé, le *jīvan-mukta*, sans jamais cesser de déplacer sur le plan ontologique la panoplie (le *kapāla* et le *khaṭvāṅga*) et les pratiques du *kāpālīka* «mondain»<sup>80</sup>.

Il ne fait pas de doute que l'image du *kāpālīka* inclut la pratique du *pañcāmṛtākaraṣaṇa*, mais l'ambrosie (*amṛta*) est ici d'une autre teneur, elle est celle de la réalité ultime dont le *yogin* jouit en s'émerveillant; elle est cet émerveillement même (*carvaṇāmṛta*)<sup>81</sup>, celui de la délivrance en cette vie, méritant ainsi son nom d'«ambrosie», remède à la condition mortelle de l'homme. Et le bol à aumônes de l'expérience sensible est le seul réceptacle auquel boire la prodigieuse liqueur, essence de l'univers.

Soucieux de mettre l'accent sur les fondements philosophiques de l'analogie, Yogarāja, fidèle à son «style» exégétique, jalonne son commentaire de phrases à la première personne qui donnent le contenu de l'expérience de ce *kāpālīka* métaphorique: *sarvam idam ekaḥ sphurāmi*, «C'est moi seul qui me manifeste comme cet univers entier;» *sarvatra aham eva ekacittattvaḥparamārthaḥ*, «C'est moi seul qui suis la réalité suprême, laquelle consiste dans le principe unique de la conscience, déployé en tous lieux». De même l'exégète s'emploie-t-il à justifier philosophiquement l'image du *kāpālīka*: seule la conscience est sensible (*aśada*); tout le reste – le corps du *yogin*, tous les autres corps (ce qui inclut la masse des sujets et des objets) – est insensible, inanimé (*jaḍa*). En un mot, le monde phénoménal est inanimé, et

<sup>80</sup> Pour une traduction intégrale du passage, voir Bansat-Boudon-Tripathi, p. 265-270.

<sup>81</sup> [...] *yo 'sau sārabbhāgāś carvaṇāmṛtamayo 'ṛśaḥ sa eva paramānandadāyivāt rasāsavaḥ uttamaḥ paṇam [...]*, «[...] la portion de l'essence [contenue dans le bol à aumônes], à savoir la portion d'essence qui consiste en l'ambrosie du ravissement (*carvaṇāmṛta*), n'est rien d'autre que [ce qui est appelé ici] "la liqueur composée des essences [de l'univers]" (*rasāsava*), parce qu'elle offre la félicité suprême; elle est le meilleur des breuvages [...].»

c'est pourquoi il peut être présenté, par analogie, comme un champ de crémation, jonché de cadavres. C'est dans cette analogie que se fonde l'évocation du *jīvanmukta* en *kāpālīka*, puisque le *kāpālīka* ordinaire élit résidence dans les lieux de crémation. Et Yogarāja de conclure, sur une description qui est, sans doute possible, celle du *jīvanmukta*: «Jusqu'à l'heure de sa mort, il mène sa vie, comme il vient d'être enseigné, en conformité avec la doctrine selon laquelle il n'est pas de second. [...] Au-delà de cela, il n'y a plus que le dépérissement du corps<sup>82</sup>.»

Il est, par ailleurs, intéressant de noter que la *kārikā* 81 du *Paramārthasāra*, sur laquelle se clôt l'évocation de ce *jīvanmukta*, emploie, pour désigner la délivrance en cette vie, la même périphrase que la strophe des *Īśvarapratyabhijñākārikā* (IV 1, 12) que commente notre passage de la *Vivṛtivimarśinī*, à savoir l'accès à «la condition de Maheśa». ĪPK IV 1, 12 enseigne: *sarvo mamāyaṃ vibhava ityevaṃ parijānataḥ/ [...] maheśatā//*<sup>83</sup>, «L'état de Maheśa est à celui qui reconnaît "Toute cette gloire est mienne" [...],» tandis que PS 81 observe: *iti janmanāśabīnaṃ paramārthamaheśvarākhyam upalabhya/ [...] tiṣṭhati yathbeṣṭham//*, «Ayant ainsi accédé à [la condition] nommée Maheśvara, à savoir la Réalité suprême, dans laquelle il est affranchi de naissance et de mort, [...] il demeure [en ce monde], [agissant] à sa guise [...].»

On peut donc faire l'hypothèse que, sous la description du soleil-*yogin* rassemblant les essences de l'univers (*°viśvarasapracaya*<sup>o</sup>), se dessine également, en filigrane, la figure du *kāpālīka*, consommateur du *viśvarasāśava*, la liqueur constituée des essences de l'univers. Deux visions grandioses, dont l'une, celle du soleil-*yogin*, est empreinte de sérénité, l'autre, celle du *kāpālīka*, se situe dans le registre du Terrible (le *bhayānakarasa*) au niveau du comparant, mais dans le registre de l'Apaisé (le *sāntarasa*) au niveau du comparé.

Dans un cas comme dans l'autre (la *Vivṛtivimarśinī* et le *Paramārthasāra*), l'objet ultime de la métaphore est la défense et illustration du non-dualisme et de la *jīvanmukti*.

D'autre part, ce système de correspondances (le *Tantrāloka* et le *Paramārthasāra* avec leurs commentaires, les *Īśvarapratyabhijñākārikā* et la *Vivṛtivimarśinī*) semblerait attester, du moins dans notre in-

<sup>82</sup> [...] *caramakṣaṇaparyantaṃ yathopadiṣṭam advayaḍṣā nirvāhayatīty [...] anyaccharīraśoṣaṇamatram iti.*

<sup>83</sup> Voir texte complet, *supra*, p. 45.

terprétation, la volonté de syncrétisme caractéristique de la dernière phase du Trika: sous les différentes strates de l'analogie se retrouveraient la pratique du yoga tantrique śivaïte, le système du Krama et le courant *kāpālika*, à laquelle la référence à Bhartṛhari apporterait, de l'extérieur, sa caution philosophique et le prestige de la grammaire.

Ainsi, à la circularité du cycle des *kālī*, répond, grâce au registre métaphorique, celle de la construction doctrinale et de l'entreprise exégétique.

Souterrainement parcouru de ce riche réseau de sens et d'associations, l'énigmatique passage de la *Vivṛtivimarśinī* impose la vision grandiose d'un soleil-*yogin* parvenu à l'acmé de la réalisation spirituelle. L'éclat de la métaphore, renforcée d'être en partie dissimulée, et le lyrisme que signale formellement la longueur du composé où se déploie l'image, contribuent à cet effet.

#### 3.4.5. Une lecture *śaiva*

Au terme de cette tentative d'interprétation d'une épithète obscure, revenons à la strophe citée par Bhartṛhari (citée, du moins, dans la *Vṛtti* à son *Vākyapadīya*) et à l'exégèse qu'en donne Abhinavagupta dans la *Vivṛtivimarśinī*.

J'en proposerai la traduction suivante:

C'est ce [Brahman] qui donne forme aux objets, bien qu'ils accèdent [à leur tour] au statut de cause première [de la totalité des activités mondaines], tout comme l'ordonnateur des saisons [i.e. le soleil], à la fin de l'été, donne forme à de grands amas de nuages [qui deviennent la cause première des sucres des fruits et des plantes].

Au demeurant, cette interprétation n'invalide pas celle de Madeleine Biarreau qui a, de surcroît, le mérite de rendre compte du monisme *bhedābbeda*, «différence et non-différence», qui est celui de Bhartṛhari:

C'est lui [le Soi universel, ou le Brahman] qui donne forme aux phénomènes, même à ceux qui étaient résorbés dans la forme originelle, tout comme la force de la saison, à la fin de l'été, donne forme à de grands amas de nuages.

Par monisme *bhedābheda*, «différence et non-différence», il faut entendre une doctrine non dualiste qui s'efforce de résoudre le paradoxe que représente l'existence d'un monde empirique faisant échec à l'idée même d'Absolu. Ainsi établit-elle que l'Absolu, unique réalité, est différent du monde empirique par son unité et son indifférenciation parfaites, dans le même temps qu'il lui est ontologiquement identique. C'est, en effet, l'Absolu lui-même qui *se manifeste* sous la forme des phénomènes. C'est bien ainsi que comprend Madeleine Biarreau quand elle traduit: «C'est lui [le Soi universel, ou le Brahman] qui donne forme aux phénomènes, *même à ceux qui étaient résorbés dans la forme originelle*<sup>84</sup> [...]».

L'interprétation d'Abhinavagupta, en revanche, tire le même texte du côté de sa propre doctrine, envisagée dans sa réalisation et sa visée ultimes, à savoir un monisme absolu (*abheda*), non-dualisme de la conscience pure, qui réussit le tour de force de résoudre l'aporie du Vedānta śāṅkarien: comment justifier la coexistence d'un Brahman conçu comme l'unique réalité et de cet autre du Brahman qu'est le monde phénoménal? Force est d'admettre, en effet, que la justification vedāntique par la *māyā*, l'illusion cosmique, n'est pas entièrement convaincante: la *māyā* est à la fois indépendante du Brahman (extérieure à lui) et fautive; dans le même temps, elle représente toute la «réalité» du monde objectif, lequel, paradoxe suprême, n'est pas, à proprement parler, «créé» par le Brahman, mais est toujours déjà là, en son sein. Ce n'est qu'une question de manifestation, dont la *māyā* est l'instrument, et, quels que soient les défauts de cette manifestation, le Brahman n'en est pas affecté. Comme le Brahman, le monde est immémorial. Surtout, le rapport du Brahman à sa manifestation, ce monde imparfait, est *anirvacanīya*, c'est-à-dire qu'il est attesté, mais «inexplicable». C'est ainsi que le Vedānta śāṅkarien élude le problème théologique, au reste, plus occidental qu'indien, du Brahman parfait, infini, qui serait «coupable» d'avoir créé un monde fini, imparfait. Mais est-ce là une résolution de l'aporie initiale ou un tour de passe-passe plus rhétorique que spéculatif? On peut se le demander.

En revanche, en termes *śaiva* (ceux du Trika auquel Abhinavagupta achève de donner forme), le rapport du principe suprême

---

<sup>84</sup> Je souligne.

ou de la divinité (Brahman ou Paramaśiva) à sa manifestation n'est jamais qu'un jeu (*krīdā*), y compris dans l'acception théâtrale du terme. Mieux: loin de faire reproche à la divinité de cette imperfection empirique, on s'en émerveille en des termes employés dans le registre esthétique, comme *camatkāra*: on se laisse ravir au spectacle de la divinité jouant à se limiter elle-même, à se rendre imparfaite. Et ce jeu n'est pas purement illusionniste comme dans le Vedānta; il est l'exercice même de la liberté essentielle du Seigneur, une liberté souveraine qui n'est autre que son Énergie, sa Śakti. Si l'on m'autorise un jeu de mots, je dirais que, dans cette perspective, le Seigneur n'est pas «coupable» de créer un monde imparfait, il est «capable» de le faire; mieux, il s'amuse de ce pouvoir, il en joue. Le śivaïsme cachemirien résout ainsi l'aporie vedāntique par l'introduction d'un troisième terme: la notion de Śakti, l'Énergie (ou «pouvoir», ou «capacité»), dont la *māyā* n'est plus, dans ce système, qu'une hypostase, en sorte qu'elle n'est pas extérieure au principe suprême, comme c'était le cas dans le Vedānta, et que, par là-même, la multiplicité phénoménale n'est pas illusoire, ou n'est pas que cela: elle est la manifestation ludique du Seigneur<sup>85</sup>. C'est cette énergie qui, de par son essence pulsatile (*spanda*) – c'est-à-dire encore par la vertu de son «ébranlement créatif», comme est souvent traduit le terme *vikṣobha* qu'utilise Abhinavagupta dans le passage de la *Vivṛtivimarśinī* que nous avons examiné –, est responsable de la «manifestation» du monde phénoménal. Et comme cette Śakti ne se distingue pas du Śaktimant, l'absoluité du principe transcendant, quelque nom qu'on lui donne, demeure indemne de toute altération. C'est la triade Śiva, Śakti et *nara*, l'homme, représentant le monde objectif, qui défait le nœud qu'avait formé la dyade vedāntique: Brahman/*māyā* ou encore Brahman/*vyavahāra* (le monde conçu comme l'ensemble des «transactions» qu'il abrite); c'est le trois qui dénoue le deux.

---

<sup>85</sup> Sur la conception śaiva de la *māyā*, voir notamment L. Bansat-Boudon, «Introduction au Śivaïsme non dualiste du Cachemire. Lectures du *Paramārthasāra* (2002-2007)», *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Résumé des conférences et travaux.* (2006-2007). t. CXV. Paris, EPHE Ve, 2008, p. 57-65 (p. 60-62).