



HAL
open science

L'École française d'Extrême-Orient et l'histoire du śivaïsme

Dominic Goodall

► **To cite this version:**

Dominic Goodall. L'École française d'Extrême-Orient et l'histoire du śivaïsme. L'École française d'Extrême-Orient : 120 ans de recherches en Asie. Actes du colloque organisé par l'École française d'Extrême-Orient, sous le haut patronage de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, le 3 décembre 2021, Académie des inscriptions et belles-lettres, pp.35-58, 2023. hal-04137350

HAL Id: hal-04137350

<https://hal.science/hal-04137350>

Submitted on 22 Jun 2023

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

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

L'École française d'Extrême-Orient: 120 ans de recherches en Asie

Christophe MARQUET et Nicolas GRIMAL éd.

ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES



ACTES DE COLLOQUE

L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT ET L'HISTOIRE DU ŚIVAÏSME

Les chercheurs de l'EFEO ont été d'abord confrontés aux phénomènes du śivaïsme en Asie du Sud-Est, où d'innombrables statues et *liṅga* rayonnaient depuis le cœur des temples anciens et où des centaines de documents épigraphiques attestent de leur installation. La majorité de ces *liṅga* ne peuvent être reliés à aucune épigraphe de fondation (fig. 1).

Une des toutes premières inscriptions clairement śivaïtes du pays khmer est la stèle de Thma Dam (K. 658)¹. Sous forme d'un estampage de l'EFEO (fig. 2), elle est longtemps restée inédite parmi les papiers de Louis Finot, premier directeur de l'EFEO, mais elle a été récemment publiée par Claude Jacques². Claude Jacques supposait que le nom du fondateur, Candravarman, était celui d'un « roitelet » mineur du VII^e siècle³, et le mot *liṅga*, qui figure en bas à gauche de la première face, était illisible pour lui.

Mais de nouvelles images photogrammétriques (fig. 3) nous ont permis de lire bien plus, et de conclure que cette stèle a été érigée au VI^e siècle par un antécédent de la célèbre lignée royale pré-angkorienne d'Īśānavarman.

L'inscription ne contient que deux stances, dont voici une transcription ainsi qu'une traduction, élaborées en groupe par Diwakar Acharya, Chloé

1. La stèle K. 658 a été signalée comme étant toujours *in situ* en 2004 par mon collègue Bruno Bruguiier « sur un mamelon, au pied du Phnom Tbaeng, à 4 km au Nord-Ouest du village de Krang Dong et à 2 km à l'Est du village de Veal Lombok (nouveau village) ». Ce sont les informations qui figurent sur le site web du CISARK (<https://cisark.mefa.gov.kh/>, consulté le 29 janvier 2022), où le site porte le numéro 1540. Mais selon des informations transmises par Dominique Soutif en novembre 2021, elle se trouve actuellement au Dépôt du ministère de la Culture et des Beaux-Arts de Preah Vihear City (n° 113).

2. Claude Jacques, p. 41-45, in Yoshiaki Ishizawa, Claude Jacques, Khin Sok, Uraisi Varasarin, Michael Vickery et Yamamoto Tatsuro, *Manuel d'épigraphie du Cambodge*, Paris, EFEO/UNESCO, 2007.

3. Cette datation dépend de son interprétation erronée d'une généalogie royale alambiquée présentée dans une autre inscription (Claude Jacques, *op. cit.* [n. 2], p. 47-53), K.1142, qu'Éric Bourdonneau et moi-même souhaitons corriger dans une prochaine publication.

Chollet, Kunthea Chhom, Nina Mirnig et moi-même dans le cadre du projet DHARMA (ERC n° 809994) en 2021⁴.

I. [mètre *śārdūlavikrīḍita* : ---- ~ ~ ~ ~ ~ / - - - - ~ ~ ~ -]

- (1) {A} (sūkṣma)syāsyā katham mayā {B} pratikṛ{C}[ti](s sthā)pyet(i)
cintā tu me
(2) {A} ---- ~ ~ ~ - [bh](ir^s a){B}ñkitaśi {C}rāx kaṅṭhāvasaktāmbudaḥ
(3) {A}siktas sendramaṇiprabhai {B}f parisa {C}re haimāpagair ambubhiḥ
(4) {A}[sarveṣā]m upari sthita {B}s tadupa {C}māsiddhyai sa śakyo giriḥ

Traduction :

Comment (*katham*) une image [quelconque] (*pratikṛtiḥ*) de cette [divinité] (*asya*) subtile (*sūkṣmasya*) pourrait-elle être établie (*sthāpyā*) par moi (*mayā*) ? En réponse à cela (*iti*), cependant (*tu*), j'ai eu (*me*) la pensée [suivante] (*cintā*). Cette (*sa*) montagne (*giriḥ*) pourrait lui servir de comparaison (*tadupamāsiddhyai*), étant donné qu'il se tient (*sthitaḥ*) au-dessus (*upari*) de toutes choses (*sarveṣām*), ayant la tête ornée (*aṅkitaśirāḥ*) des rayons lumineux de la lune (*śubhrais candravibhābhiḥ*), avec des nuages collés à sa gorge (*kaṅṭhāvasaktāmbudaḥ*), arrosés (*siktah*) des eaux (*ambubhiḥ*) des rivières dérivées de la neige (*haimāpagaiḥ*) tout autour (*parisare*), [eaux] possédant l'éclat de saphirs (*sendramaṇiprabhaiḥ*).

II. [mètre *śārdūlavikrīḍita* : ---- ~ ~ ~ ~ ~ / - - - - ~ ~ ~ -]

- (5) {A} evaṁ tarkka(va)śā(n ma)no {B}vinihi {C}taṁ dhyātvā vapuś
śāmbhavaṁ
(6) {A} tadbhaktyā pra(tha)meṣu ja {B}nmasu ta {C}thā
tadbhaktivaddhādarah
(7) {A} romā(ñicā)śrunivedita {B}prasada {C}(na)s (t)a(d)bhaktisākṣikṛtaṁ
(8) {A} li(ñ)[ga]ṁ (śrīśapate)r i(da)ṁ {B} bhagava {C}tas tac
candravarmmākarot

4. Nous avons suivi les conventions dudit projet (voir Dániel Balogh et Arlo Griffiths, 2020, « DHARMA Transliteration Guide ». <https://hal.archives-ouvertes.fr/halshs-02272407>), où les parenthèses enferment du texte partiellement lisible et des crochets renferment du texte suppléé. « {A} », « {B} » et « {C} » indiquent les trois faces inscrites de la stèle, car, exceptionnellement pour un tel document khmer, chaque ligne de la stance s'étend sur trois faces. La lecture moins complète de Claude Jacques diffère de la nôtre principalement par le plus grand nombre de lacunes et d'incertitudes ; il ne semble donc pas utile de signaler les différences ici.

5. Le début de la ligne 2 est extrêmement usé, mais nous voyons deux possibilités de sens voulu : soit la tête de la montagne est ornée d'arbres et la tête de Śiva est ornée de mèches emmêlés (*jaṭābhiḥ*), auquel cas ce qui est attendu est un composé exprimant une comparaison (*upamāsamāsa*) identifiant les arbres aux mèches emmêlées de Śiva. Une autre possibilité est que les têtes à la fois de Śiva et de la montagne sont ornées des rayons ou de la lumière de la lune. Diwakar Acharya a proposé plusieurs suggestions pour remplir la lacune, dont *śubhrais candravibhābhir aṅkitaśirāḥ*, ou bien *nakṣatresasurocirāṅkitaśirāḥ*.

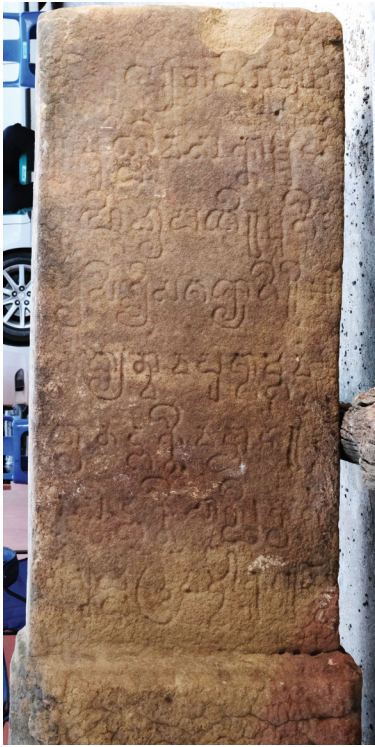


FIG. 2. – Face C de la stèle de Thma Dam (K. 658). Photo : Nicolas Josso.



FIG. 1. – Un ensemble de *linga* préangkoriens et angkoriens du musée de Ta Keo.

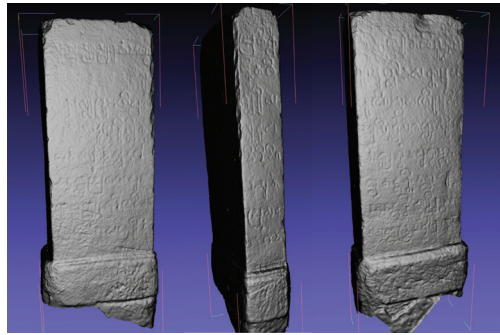


FIG. 3. – Images photogrammétriques de la stèle de Thma Dam (K. 658) prises par Nicolas Josso.

Traduction :

Après avoir médité (*dhyātvā*) sur le corps (*vapuḥ*) de Śambhu (*śāmbhavam*) ainsi (*evam*) fixé dans son esprit (*manovihitam*) sur la base d'une telle réflexion (*tarkavaśāt*), en raison de sa dévotion envers Lui (*tadbhaktiyā*) dans des naissances (*janmeṣu*) antérieures (*prathameṣu*), et (*tathā*) ayant [toujours] du respect fixé par la dévotion envers Lui (*tadbhaktibaddhādarah*), sa joie étant proclamée par son horripilation et ses larmes (*romāñcāsruniveditaprasadaṇḥ*), Candravarman fit (*akarot*) ici ce *liṅga*, qui est [ainsi] rendu un témoin [durable] de sa dévotion (*tadbhaktisākṣīkṛtam*), du Seigneur (*bhagavataḥ*) Śrīśapati.

Cette stèle est, je crois, la toute première inscription connue jusqu'à présent évoquant l'installation d'un *liṅga* au pays khmer. Mais il en existe bien sûr des centaines d'autres, datant des sept siècles suivants, qui ont été

déchiffrées par des pionniers de l'épigraphie de l'Asie du Sud-Est, comme Auguste Barth, Abel Bergaigne, Louis Finot et George Cœdès⁶.

Ce qui manquait à ces chercheurs au XIX^e et au début du XX^e siècle, c'était les moyens de contextualiser ces traces de la religion śivaïte, car la littérature religieuse pertinente du premier millénaire de l'ère commune était encore largement inédite. Une grande partie reste toujours inexploitée aujourd'hui, mais les recherches entamées ou encouragées par l'EFEO, surtout à Pondichéry, ont joué un rôle important dans la mise en lumière, la conservation et la publication de l'extraordinaire richesse des sources primaires à partir desquelles l'histoire des religions śivaïtes peut être reconstruite. Une telle richesse qu'Alexis Sanderson, dans un article magistral et monumental (de 300 pages), parle de la période allant du cinquième au treizième siècle comme étant « l'âge śivaïte » de la civilisation indienne⁷.

Des allusions aux rites et aux doctrines śivaïtes⁸, et parfois même à des textes śivaïtes particuliers⁹, apparaissent dans le corpus épigraphique

6. Un index des noms propres, une liste générale et une table de concordance des numérotations pour les inscriptions khmères publiées jusqu'en 1966 se trouvent dans le huitième et dernier volume des *Inscriptions du Cambodge* de George Cœdès, 8 vol. Collection de textes et documents sur l'Indochine 3. Hanoi [vol. I], Paris, Imprimerie d'Extrême-Orient, EFEO, 1937-1966. Un inventaire régulièrement actualisé est maintenu en ligne par Dominique Soutif ici : <https://cik.efeo.fr/>.

7. Alexis Sanderson, « The Śaiva Age: The Rise and Dominance of Śaivism during the Early Medieval Period », in *Genesis and Development of Tantrism*, Shingo Einoo éd. (Institute of Oriental Culture Special Series, 23), Tōkyō, Institute of Oriental Culture, University of Tokyo, 2009, p. 41-349.

8. Une première exploration détaillée des traces des « religions brahmaniques », dont le śivaïsme, a été entamée par Kamaleswar Bhattacharya, *Les religions brahmaniques dans l'ancien Cambodge d'après l'épigraphie et l'iconographie* (Publications de l'École française d'Extrême-Orient 49), Paris, École française d'Extrême-Orient, 1961. En ce qui concerne le śivaïsme, un immense article l'a emporté sur cette publication, celui d'Alexis Sanderson, « The Śaiva Religion among the Khmers (Part I) », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 90 (1), 2003-2004, p. 349-462.

9. Pour des exemples, voir Alexis Sanderson, 2001, « History through Textual Criticism in the Study of Śaivism, the Pañcarātra and the Buddhist Yoginītantras », in *Sources and Time. Les Sources et Le Temps: A Colloquium, Pondicherry, 11-13 January 1997*, François Grimal éd. (Publications du département d'Indologie, 91), Pondichéry, Institut français de Pondichéry/École française d'Extrême-Orient, 2001, p. 1-47 (p. 7-8), ainsi que Dominic Goodall, « What Information Can Be Gleaned from Cambodian Inscriptions about Practices Relating to the Transmission of Sanskrit Literature? », in *Indic Manuscript Cultures through the Ages Material, Textual, and Historical Investigations*, sous la direction de Vincenzo Vergiani, Daniele Cuneo et Camillo Alessio Formigatti (Studies in Manuscript Cultures, 14), Hambourg, De Gruyter, 2017, p. 131-160 (p. 136-138).



FIG. 4. – Centre EFEO de Pondichéry (16, rue Dumas) avec son équipe en 2007.

cambodgien. Mais aucune des lignes du vaste corpus de littérature sanskrite qui circulait autrefois sous forme manuscrite chez les khmers n'a survécu au pays khmer.

Ainsi, lorsque Jean Filliozat a installé les institutions de recherche françaises à Pondichéry (fig. 4) et a commencé à rassembler des sources pour l'histoire du śivaïsme, il a créé un cadre pour mettre au jour un vaste corpus de sources primaires relativement négligées par la recherche qui aiderait à mieux comprendre l'histoire culturelle de toute la région, bien au-delà du pays tamoul. Au cours des soixante dernières années, l'Institut Français de Pondichéry et le Centre EFEO de Pondichéry ont œuvré ensemble pour examiner, comprendre et publier ces sources.

Dans le sud de l'Inde, la littérature śivaïte restait notamment dans les mains des prêtres de temples, qui publiaient quelques ouvrages anciens, surtout ceux qui leur étaient utiles pour accomplir les rites qui étaient leur gagne-pain. Ces éditions sacerdotales utilisent majoritairement l'écriture *grantha*, l'écriture employée au pays tamoul pour écrire en sanskrit, le texte sanskrit étant parfois accompagné d'une traduction en tamoul, et elles avaient donc une diffusion limitée et locale.

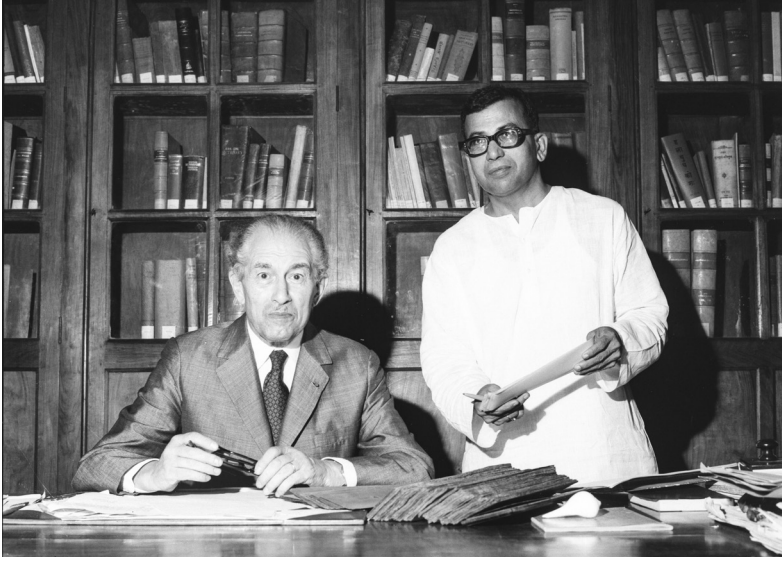


FIG. 6. – Jean Filliozat et N.R. Bhatt à Pondichéry. Photo : photothèque IFP/EFEO.

En outre, il ne s'agissait pas d'éditions critiques. Au contraire, elles étaient souvent basées sur un petit nombre de manuscrits, dont on ne notait pas les variantes, et leur authenticité était parfois contestée. Une édition de 1916 du *Kāmikāgama*, par exemple, aurait été critiquée pour présenter un texte « créé de toutes pièces, au XIX^e siècle, pour les besoins d'un procès »¹⁰.

Jean Filliozat a encouragé la collecte de tout ce qui pouvait éclaircir l'histoire intellectuelle et matérielle du śivaïsme : photographies de sculptures, d'objets rituels et de pratiques, mais, surtout, un grand nombre de manuscrits.

Pour cela, il a recruté à l'EFEO le regretté Pandit N. R. Bhatt, qui n'appartenait pas à une famille śivaïte, mais qui était un sanskritiste d'une érudition et d'un talent considérables (fig. 6)¹¹. N. R. Bhatt a sillonné le sud

10. Hélène Brunner, « Review of *Nityasumaṅgalī, Devadasi Tradition in South India*, de Saskia Kersenboom-Story », *Indo-Iranian Journal* 33 (2), 1990, p. 121-139 (p. 130). Une histoire de la réception des textes qui se nomment « Kāmika » a été récemment tentée dans une thèse par Michael Gollner : *The Descent of Scripture: A History of the Kāmikāgama*, Montréal, McGill University, 2021.

11. Un recueil d'articles dédié à sa mémoire est actuellement sous presse à Pondichéry, préparé sous la direction de Pierre-Sylvain Filliozat, Dominic Goodall et Peter Pasedach : *Mélanges à la mémoire de Pandit N. R. Bhatt. Studies in Memory of Pandit N. R. Bhatt* (Collection Indologie, 152), Pondichéry, Institut français de Pondichéry/ École française d'Extrême-Orient, 2022.

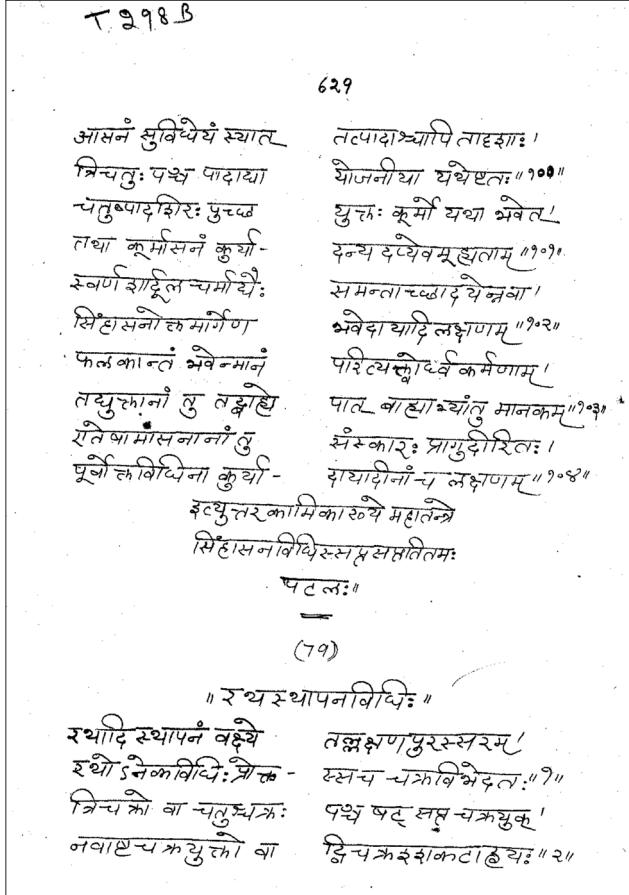


FIG. 7. – Page d'un transcrit (IFP T. 298) copié en Devanāgarī à partir d'un manuscrit sur ôles en écriture grantha par un pandit de l'IFP, feu Sambandhasivācārya.

de l'Inde à la recherche de manuscrits sanskrits qu'on voulait lui offrir ou vendre.

Lorsque des manuscrits importants ne pouvaient être acquis, il en commandait des transcrits sur papier en écriture *devanāgarī*, couramment utilisée aujourd'hui pour imprimer en sanskrit. Toute une équipe de copistes a progressivement produit un millier (1144) de ces transcrits (fig. 7 et 8).

Bien sûr, il ne suffit pas de collecter des documents ; il faut ensuite s'en servir pour reconstituer les sources primaires elles-mêmes. Les manuscrits de la région ne survivent typiquement que deux ou trois siècles ; ils sont souvent très lacunaires, car ils sont la proie des rats, de la moisissure et de diverses larves d'insectes (fig. 9). La plupart des manuscrits rassemblés par



FIG. 8. – Image de Sambandhaśivācārya, copiste de nombreux transcrits et prêtre d'un temple de Gaṇeśa à Cuddalore (Palme académique, 2009 ; President's Award, 2014 ; décédé le 16 juin 2019).

l'IFP et par le Centre EFEO de Pondichéry, qui ont été reconnus en 2005 par l'UNESCO comme constituant une collection « Mémoire du Monde » sous le titre « Les manuscrits śivaïtes de Pondichéry », ne sont pas datés ou portent des dates ambiguës¹² ; mais les manuscrits les plus anciens qui portent des dates explicites et identifiables ont été copiés dans les dernières décennies du XVIII^e siècle.

À titre d'exemple, voici deux feuilles d'un des manuscrits de la demi-douzaine connue transmettant un commentaire sanskrit par un certain Trilocanaśiva (XI^e s.) sur un manuel de rites śivaïtes rédigé par un certain Somaśambhu (fig. 9). Ce manuel a fait l'objet d'une étude en quatre volumes réalisée sur quatre décennies par Hélène Brunner-Lachaux¹³. Ce savant était venu à Pondichéry en 1955 pour enseigner les mathématiques et les sciences

12. Ils utilisent parfois les noms sanskrits des années du cycle sexagésimal de Jupiter, ce qui veut dire qu'une date qui pourrait correspondre à 1820 pourrait également correspondre à 1760 ou à 1880, sauf si d'autres détails astronomiques sont évoqués qui permettent de trancher.

13. Hélène Brunner, *Le rituel quotidien dans la tradition śivaïte de l'Inde de Sud selon Somaśambhu*, Vol. 1-4 (Publications du département d'Indologie, 25), Pondichéry, Institut français d'Indologie, 1963, 1968, 1977 et 1998.

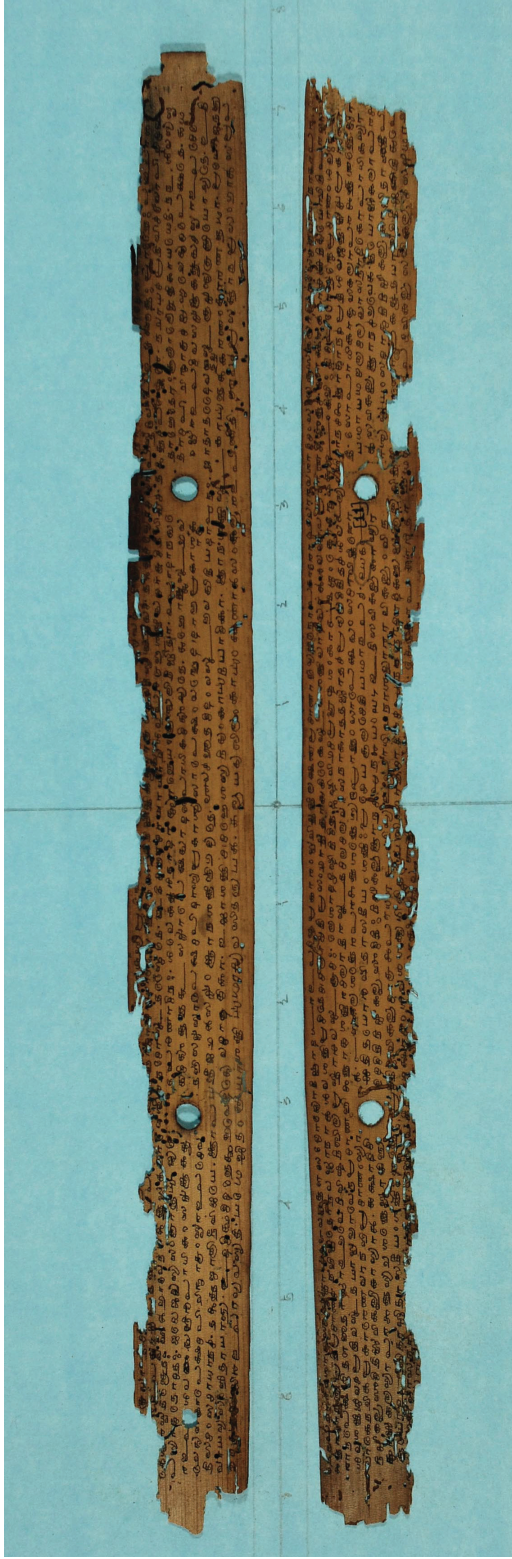


FIG. 9. – Deux feuilles d'un manuscrit de l'IFP (MS RE 25188) sur ôles (feuilles de palme) transmettant un commentaire sur la *Somasambhupadhati*. L'écriture, aujourd'hui appelée « grantha », est celle utilisée au pays tamoul pour écrire en sanskrit. Ce manuscrit date probablement de la fin du XVII^e ou du début de XIX^e s.



FIG. 10a. – Hélène Brunner Lachaux.



FIG. 10b. – S.A.S. Sarma (et R. Sathyanarayanan) au Centre EFEO de Pondichéry en 2002. Cliché : Taisei Shida.

au Lycée français (fig. 10a)¹⁴. Dans le premier volume, paru en 1963, elle a traduit le texte d'une édition sacerdotale sud-indienne, acceptant la croyance locale selon laquelle le texte aurait été écrit par un prêtre sud-indien. Au fil des volumes successifs, elle a pris conscience de la complexité de la transmission du texte. Dans son dernier volume, paru en 1998, elle a utilisé des sources de l'Inde du Sud, du Népal et du Cachemire et a pu montrer que Somaśambhu était plutôt l'abbé d'un grand monastère de l'Inde du Nord au XI^e siècle. Avant son décès en 2005, Brunner avait l'intention de réviser entièrement son édition du premier volume. Afin de réaliser une édition ainsi révisée, tout en donnant accès à une source primaire supplémentaire, S. A. S. Sarma (EFEO) (fig. 10b) prépare actuellement une édition de ce commentaire inédit par Trilocanaśiva, un maître sudindien qui était actif pendant la deuxième moitié du XII^e siècle¹⁵.

Chaque texte, soigneusement étudié, annoté et traduit, laisse transparaître une image plus nuancée de l'histoire du śivaïsme. À Pondichéry, c'est le Mantramārga, ce que l'on appelle communément le tantrisme śivaïte, qui a fait l'objet d'une attention particulière, et au sein de celui-ci, une école religieuse particulière connue sous le nom de Śaivasiddhānta.

14. André Padoux, « Hélène Brunner – Une vie, une œuvre », in *Mélanges tantriques à la mémoire d'Hélène Brunner. Tantric Studies in Memory of Hélène Brunner*, Dominic Goodall et André Padoux éd. (Collection Indologie, 106), Pondichéry, Institut français de Pondichéry/ École française d'Extrême-Orient, 2007, p. 15-21.

15. Pour la datation de Trilocanaśiva, voir Dominic Goodall, « Problems of Name and Lineage: Relationships between South Indian Authors of the Śaiva Siddhānta », *Journal of the Royal Asiatic Society* 3/10 (2), 2000, p. 205-216.

De nombreuses descriptions et définitions du tantrisme ont été proposées, mais grâce aux cinquante dernières années de recherche sur le sujet, il semble clair que ce qui unissait les diverses écoles aux croyances et pratiques disparates qualifiées de « tantriques » était la notion que tous les objectifs religieux pouvaient être atteints par la maîtrise des mantras. Certains mantras étaient utilisés depuis longtemps pour obtenir des pouvoirs spéciaux : détruire ses ennemis, asservir ou séduire d'autres personnes, traverser instantanément de grandes distances. Mais la revendication déterminante du Mantramārga était que de tels mantras pouvaient également être utilisés pour détruire les liens de l'existence terrestre et ainsi échapper au cycle potentiellement sans fin du *samsāra*, la suite ininterrompue de naissances et de morts¹⁶.

On rencontre essentiellement deux types de mantras tantriques, les *bījamantra* et les *mālāmantra*¹⁷. Le premier, « mantra sous forme de semence », consiste en une consonne (ou groupe de consonnes) suivie par une voyelle (ou groupe de voyelles) nasalisée. Un *bījamantra* typique, par exemple, est HĀM̐, qui est souvent considéré comme exprimant le cœur (*hṛdaya*) du dieu. Mais il arrive d'avoir une séquence imprononçable de consonnes avec une seule voyelle, qui peut être représentée graphiquement en agglutinant les consonnes les unes sous les autres, comme par exemple HRKṢMLVYŪM̐¹⁸.

Le second type, parfois appelé *mālāmantra*, « mantra sous forme de guirlande », consiste en une série interprétable de syllabes. Le *mālāmantra* le plus connu, le *vyomavyāpin*, contient 81 syllabes¹⁹. Un mantra plus court de ce type serait OM CAṆDIKE KRAMA KRAMA SVĀHĀ, « OM [ô déesse] Caṇḍikā, marche, marche ! SVĀHĀ ». Formellement, il s'agit d'une

16. Pour cette caractérisation du Mantramārga, voir la « Short Preface On the importance of the *Niśvāsātattvasaṃhitā* for the history of Tantrism », in *The Niśvāsātattvasaṃhitā: The Earliest Surviving Śaiva Tantra*, Dominic Goodall, Alexis Sanderson, et Harunaga Isaacson, avec la collaboration de Nirajan Kafle et Diwakar Acharya (Collection Indologie, 128/ Early Tantra Series 1), Pondichéry-Hambourg, Institut français de Pondichéry/ École française d'Extrême-Orient/ Asien-Afrika Institut, Universität Hamburg, 2015.

17. Sur les types de mantras, voir D. Goodall, A. Sanderson et Isaacson, *op. cit.* (n. 16), p. 4-19.

18. Ce mantra est le *navātman*, un des mantras les plus anciens du Mantramārga śivaïte, telle qu'on le retrouve dans la *Niśvāsātattvasaṃhitā* : voir D. Goodall, A. Sanderson, H. Isaacson *et al.*, *op. cit.* (n. 16), p. 318-319.

19. Pour une discussion de la forme de ce mantra, voir p. XI–XVI de l'introduction au volume 2 de l'édition critique du *Mataṅgatantra* préparée par N. R. Bhatt: *Mataṅgapārāmeśvarāgama (Kriyāpāda, Yogapāda et Caryāpāda) avec le commentaire de Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha*, Niddodi Ramacandra Bhatt, éd. (Publications de l'Institut français d'Indologie, 65), Pondichéry, Institut français d'indologie, 1982.



FIG. 11. – Une initiation śivaïte dans un temple à Gaṇeśa à Cuddalore en 2005.

L'âme de celui qui reçoit l'initiation, extraite de son corps, est installée sur le cordon rattaché à sa mèche et purifiée par l'oblation du cordon dans le feu, pendant qu'on récite des mantra.

Aux yeux bandés, l'initié jette une fleur sur un *maṇḍala* coloré que l'on peut voir dans le coin inférieur droit de l'image. La divinité (c'est-à-dire le mantra) qui occupe l'espace où la fleur atterrit détermine la première partie de son nom initiatique. Le nom termine en -śiva.

requête adressée à la déesse féroce Caṇḍikā. Mais ce mantra est prescrit, curieusement, pour un procédé catoptromantique dans le tantra śivaïte qui est peut-être le plus ancien d'avoir survécu jusqu'à nos jours (*Niśvāsa*, *Guhyasūtra* 3.24-27). Un puceau ou une pucelle se fait frotter le pouce avec de l'huile imprégnée par des milliers de répétitions de cette incantation, puis cet enfant innocent est chargé de fixer avec les yeux la surface luisante de l'huile et de raconter ce qui se donne à « voir »²⁰. Chaque mantra est conçu comme l'incarnation sonore d'une divinité puissante.

Le fait religieux central qui caractérise toutes les traditions du Mantramārga, au moins pendant les premiers siècles de leur existence, est la *dīkṣā* (fig. 11), un rite d'initiation qui, pour les śivaïtes, peut garantir

20. Sur la catoptromancie dans les sources indiennes, voir l'article de Somdev Vasudeva sur *prasenā*, dans *Tāntrikābhīdhānakośa : dictionnaire des termes techniques de la littérature hindoue tantrique*. Vol. III, Dominic Goodall et Marion Rastelli éd. (Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens, 76), Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2013. Pour une discussion plus détaillée, voir Somadeva Vasudeva, « Prasenā, Prasīnā & Prasannā: The Evidence of the *Niśvāsa* and the *Tantrasadbhāva* », *Cracow Indological Studies* 16, 2014, p. 369-390.

l'obtention de la délivrance ultime, ou qui peut conférer le privilège de pouvoir apaiser, d'abord, et ensuite d'instrumentaliser les mantras pour l'obtention de puissances et de jouissances surnaturelles.

Pour saisir à quel point les recherches sur le Mantramārga ont le potentiel d'éclairer l'étude de l'histoire du Cambodge, il suffit de prendre conscience du grand nombre de noms initiatiques śivaïtes qui figurent dans les inscriptions. Avec ses grandes listes de personnel de temples, l'épigraphie khmère est un champ riche pour l'étude onomastique. Parmi des anthroponymes d'obédience śivaïtes, on trouve des noms en Bhā-, en Bhava-²¹, en -rāśī²², ainsi qu'en -śiva²³, le dernier type de nom étant attribué lors d'un rite d'initiation au Mantramārga.

Le principal centre d'intérêt à Pondichéry a toujours été le Śaiva-siddhānta, une école de théologie et de liturgie qui a été considérée pendant plusieurs siècles comme l'école dominante du Mantramārga à travers et au-delà du sous-continent indien. Cette domination se reflète dans le nom Śaiva-siddhānta, qui signifie « la doctrine établie des śivaïtes/ de la littérature śivaïte ». Depuis plusieurs siècles, cette école a été associée au pays tamoul, et en effet son nom est d'abord attesté dans une inscription du huitième siècle qui entoure la base en granit du temple du Kailāsanātha à Kancheepuram (fig. 12)²⁴.

L'apport des institutions françaises de recherche de Pondichéry à la compréhension de l'histoire du Śaivasiddhānta a été si important que ce nom en est venu à y être étroitement associé dans l'esprit des indianistes. En plus, les éditions pondichériennes des écritures révélées de l'école, les *āgama*, se retrouvent aussi sur les étagères des prêtres dans tout le pays

21. Voir Dominic Goodall, « On K. 1049, a Tenth-Century Cave-Inscription from Battambang, and on the Sectarian Obedience of the Śaiva Ascetics of Non-Royal Cave-Inscriptions in Cambodia », *UDAYA, Journal of Khmer Studies* 13, 2015, p. 3-34 (p. 26-28).

22. Dominic Goodall, « Nandirāśī's Pāśupata Monastery: K. 1352 (590 śaka), a Non-Royal Sanskrit Inscription in Kampot from the Reign of Jayavarman I », in *Liber Amicorum. Mélanges réunis en hommage à Ang Chouléan.*, articles réunis sous la direction de Grégory Mikaelian, Ashley Thompson et Sophearith Siyonn, Paris, Association Péninsule et Association des Amis de Yosothor, 2020, p. 325-343.

23. Voir Goodall, 2015, « On K. 1049... », art. cité (n. 21), p. 22-26.

24. Le nom Śaivasiddhānta apparaît également dans des inscriptions cambodgiennes, typiquement du XII^e s., mais la première occurrence décrit peut-être un guru du X^e s. appelé Nandikācārya (K. 598, st. 40), l'oncle maternel d'un certain Pañcagavya, qui prétend avoir accompli la cérémonie de consécration du roi Jayavarman V (K. 598, st. 37). (Louis Finot, « Nouvelles inscriptions du Cambodge : 3. La stèle du Prāsāt Trapan Run », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 28 (1-2), 1928, p. 57-80, pl. 1-5.)



FIG. 12. – Détail de l'inscription autour de la base en granite du Kailāsanātha, Kancheepuram. Le texte ici visible se lit : *śakti{h} kṣuṇṇārivargge viditabahunayaś śaivasiddhānta-mārgge śrī-*. Montage de photographies prises par Emmanuel Francis (CNRS).

tamoul, où aujourd'hui la plupart des temples śivaïtes affirment suivre la tradition rituelle du Śaivasiddhānta.

Tout cela a peut-être conduit à une tendance assez répandue à supposer que les traditions religieuses śivaïtes étaient à peu près entièrement décrites par les écrits du Śaivasiddhānta. Mais cette idée, dans une certaine mesure involontairement défendue par l'EFEO et l'IFP, est peu probable. Les grimoires de sorts, les débats théologiques subtils et les exposés minutieux des rites – bref, tout ce qui constitue le corpus de la littérature du premier millénaire du Śaivasiddhānta – n'ont jamais été populaires, pas plus que les rituels sexuellement transgressifs, souvent morbides et scatologiques, des branches du Mantramārga dites « gauches », qui prônent des doctrines et des pratiques volontairement dérangeantes – c'est-à-dire les branches du Mantramārga qui ont contribué à donner au « tantrisme » son étrange réputation d'aujourd'hui. D'ailleurs, les travaux menés en partie à l'EFEO ont également contribué à élucider l'histoire de ces branches²⁵, qui ont eu un impact important aussi sur le bouddhisme tantrique²⁶.

25. Les publications pondichériennes de la sous-collection « Early Tantra Series » ont notamment contribué à l'étude de ce domaine, en particulier deux volumes d'édition critique du *Picumata-Brahmayāmala*, un tantra immense où se rencontrent la scatologie et l'eschatologie. Shaman Hatley, *The Brahmayāmalatantra or Picumata. Volume I, Chapters 1–2, 39–40 & 83. Revelation, Ritual, and Material Culture in an Early Śaiva Tantra* (Collection Indologie, 133/ Early Tantra Series, 5), Pondichéry, Institut français de Pondichéry/ École française d'Extrême-Orient/ Asien-Afrika-Institut, Universität Hamburg, 2018.

Csaba Kiss, *The Brahmayāmalatantra or Picumata. Volume II. The Religious Observances and the Sexual Rituals of the Tantric Practitioner: Chapters 3, 21, and 45* (Collection Indologie 130/ Early Tantra Series 3), Pondichéry, Institut français de Pondichéry/ École française d'Extrême-Orient / Asien-Afrika-Institut, Universität Hamburg, 2015.

26. Les rapports entre le śivaïsme et le bouddhisme tantriques restent un sujet de débat vigoureux depuis des décennies. Des positions contrastées ont été adoptées par Ruegg et Sanderson (Seyfort Ruegg, « Sur les rapports entre le bouddhisme et le 'substrat religieux' »

Mais qu'en est-il du śivaïsme avant qu'il ne soit dominé par le Mantramārga ? La quasi-totalité des nombreux *līṅga* de la période préangkorienne au Cambodge, par exemple, appartient à une période pour laquelle on n'y trouve aucune trace du Mantramārga. Et qu'en est-il de la religiosité laïque de la grande majorité des gens qui n'étaient pas des professionnels de la religion ? Comment se fait-il que la plupart des images de l'art des temples n'ont rien à voir ni avec les doctrines ni avec les rites du Śaivasiddhānta.

Le cas de Sadāśiva, par exemple, est parlant. La divinité centrale du Śaivasiddhānta est Sadāśiva, c'est-à-dire Śiva sous forme d'un jeune homme (l'âge de seize ans étant considéré comme l'apogée de la perfection physique) avec dix bras et cinq têtes. C'est lui que l'adepte est censé visualiser dans son propre cœur et ensuite à l'intérieur du *līṅga* quand il le vénère²⁷. Des sculptures en pierre représentant Sadāśiva des XI^e et XII^e siècles ont été produites au pays bengalais, où elles ont survécu dépourvues de contexte archéologique²⁸, et on en connaît quelques autres représentations anciennes provenant d'autres époques et régions, notamment le pays khmer au XII^e siècle (fig. 13). En Inde du Sud, par contre, où la prédominance du Śaivasiddhānta est supposée ininterrompue jusqu'à nos jours, et où des temples śivaïtes en pierre de toute

indien et tibétain », *Journal Asiatique* 252, 1964, p. 77-95. Alexis Sanderson, « Vajrayāna: Origin and Function », in *Buddhism into the Year 2000: International Conference Proceedings*, Bangkok/ Los Angeles, Dharmakaya Foundation, 1994, p. 87-102). On peut évoquer une contribution récente pondichérienne à ce débat : Dominic Goodall et Harunaga Isaacson, « On the Shared "Ritual Syntax" of the Early Tantric Traditions », in *Tantric Studies. Fruits of a Franco-German Project on Early Tantra*, articles réunis sous la direction de Dominic Goodall et Harunaga Isaacson (Collection Indologie, 131 / Early Tantra Series, 4), Pondichéry, Institut français de Pondichéry/ École française d'Extrême-Orient/ Asien-Afrika-Institut, Universität Hamburg, 2016, p. 1-72.

27. Je parle sciemment ici d'un adepte masculin. La vénération de Śiva par des femmes est un sujet que les Siddhāntatantra n'abordent pas, à ma connaissance, mais on y trouve une référence dans un traité du XII^e s. sur les rites d'expiation, où on discute de la reprise de la vénération de Śiva par une femme après qu'elle regagne la pureté rituelle, perdue temporairement en conséquence de ses menstruations. Il s'agit, toutefois, d'une vénération sans la récitation de mantras, comme me l'a signalé Sushmita Das. Voir R. Sathyanarayanan et Dominic Goodall, *Śaiva Rites of Expiation: a first edition and translation of Trilocanaśiva's twelfth-century Prāyaścittasamuccaya, with a transcription of Hr̥dayaśiva's Prāyaścittasamuccaya* (Collection Indologie, 127), Pondichéry, Institut français de Pondichéry/ École française d'Extrême-Orient, 2015, p. 295-296.

28. Voir Dominic Goodall, Nibedita Rout, R. Sathyanarayanan, S.A.S. Sarma, T. Ganesan et S. Sambandhasivacarya, *The Pañcāvaraṇastava of Aghoraśivācārya: A Twelfth-Century South Indian Prescription for the Visualisation of Sadāśiva and His Retinue* (Collection Indologie, 102), Pondichéry, Institut français de Pondichéry/ École française d'Extrême-Orient, 2005, Planches 44 et 45, ainsi que p. 62-63 et 135-145.



FIG. 13. – Sadāśiva en bronze au Musée national de Phnom Penh. Date et provenance exacte inconnues (pour des descriptions de cette sculpture, datée par son style au XII^e s., voir Helen Ibbitson Jessup et Thierry Zéphir, *Angkor et dix siècles d'art khmer*, Paris, Réunion des musées nationaux, 1997, p. 328-329, et Nadine Dalsheimer, *L'art du Cambodge ancien : Les collections du musée national de Phnom Penh*, Paris, École française d'Extrême-Orient ; Magellan, 2001, p. 262). Photo : MNPP/EFEO.

époque restent toujours debout et en service, des représentations de mythes populaires foisonnent²⁹, mais on ne trouve aucune des divinités importantes pour le culte du Śaivasiddhānta³⁰.

Les doctrines du Śaivasiddhānta défendues par les théologiens étudiés à Pondichéry³¹ accordaient

29. Une étude importante qui trace l'évolution de l'iconographie śivaïte a été publiée par Valérie Gillet, *La création d'une iconographie śivaïte narrative. Incarnations du dieu dans les temples pallava construits* (Collection Indologie, 113), Pondichéry, Institut français de Pondichéry/ École française d'Extrême-Orient, 2010.

30. Hélène Brunner résume la situation ainsi : « Il n'existe aucune correspondance entre la série des images sculptées qu'un temple abrite et la série des Puissances qui sont, soit invoquées (pour une durée finie) lors des cultes qui y prennent place, soit « déposées » (en principe pour toujours) pendant les rites inauguraux, dans telle ou telle partie du bâtiment ou des cours. » (p. 28 dans Hélène Brunner, « L'image divine dans le culte āgamique de Śiva. Rapport entre l'image mentale et le support du culte », in *L'image divine. Culte et méditation dans l'hindouisme*, André Padoux éd., Paris, Éditions du CNRS, 1990, p. 9-29). Pour d'autres réflexions sur ce décalage entre l'iconographie des temples sudindiens et la religion qui y est pratiquée, voir Dominic Goodall, Nibedita Rout, R. Sathyanarayanan, S. A. S. Sarma, T. Ganesan et S. Sambandhasivacarya, *op. cit.* (n. 29), p. 110-113.

31. Un des plus importants de ces théologiens était Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha, un maître śivaïte et commentateur actif au X^e s. au Cachemire, contemporain, même si un peu plus âgé, d'Abhinavagupta. Pour une discussion de sa lignée, de sa date et de son œuvre,

à la dévotion, connue en Inde sous le nom de *bhakti*, une place très limitée³². C'était un corollaire de leur conviction que la délivrance ultime pouvait être atteinte uniquement par les mantras et uniquement s'ils étaient déployés correctement dans le contexte d'un rite d'initiation. Aucun autre moyen ne fonctionnait, et donc la dévotion, la *bhakti*, ne pouvait avoir d'autre fonction sotériologique que d'indiquer qu'un dévot était prêt à recevoir une initiation. En outre, les écritures manifestement anciennes (antérieures au XII^e s.) du Śaivasiddhānta semblent n'avoir accordé aucune attention à ce qui devrait se passer dans les temples śivaïtes. Elles mentionnent les

voir Dominic Goodall, *Bhaṭṭarāmakaṅṭhāviracitā Kiraṇavṛttiḥ. Bhaṭṭa Rāmakaṅṭha's Commentary on the Kiraṇatantra. Volume I: Chapters 1–6. Critical Edition and Annotated Translation* (Publications du département d'Indologie, 86.1), Pondichéry, Institut français de Pondichéry/ École française d'Extrême-Orient, 1998, p. ix–xxx. Le monument le plus impressionnant de son érudition est sans doute son commentaire sur le *Mataṅgapārameśvara*, un tantra édité avec grand soin en deux volumes par N. R. Bhatt en 1982, *op. cit.* (n. 19), et *Mataṅgapārameśvarāgama (Vidyāpāda) avec le commentaire de Bhaṭṭa Rāmakaṅṭha* (Publications de l'Institut français d'indologie, 56), Pondichéry, Institut français d'indologie, 1977. Une pensée et un style difficiles à saisir font que peu de ses œuvres ont été traduites. On évoquera une traduction récente d'un traité important sur la sotériologie des écoles rivales : Alex Watson, Dominic Goodall et S. L. P. Anjaneya Sarma, *An enquiry into the nature of liberation: Bhaṭṭa Rāmakaṅṭha's Paramokṣanirāsakārikāvṛtti, a commentary on Sadyojyotiḥ's refutation of twenty conceptions of the liberated state (mokṣa), for the first time critically edited, translated into English and annotated* (Collection Indologie, 122), Pondichéry, Institut français de Pondichéry/ École française d'Extrême-Orient, 2013.

Avant la résurrection des œuvres de ce penseur clé du Cachemire, le théologien le plus souvent considéré comme emblématique du Śaivasiddhānta était le prolifique commentateur Aghoraśiva (*floruit* 1157 de n. è. à Chidambaram), un écrivain au style plus simple, encore vénéré dans le sud de l'Inde aujourd'hui, dont certains commentaires ont été édités et traduits en français par Pierre-Sylvain Filliozat dans le *BEFEO* (on citera, à titre d'exemple, son article de 1991 : « Le *Tattvatrayanirṇaya* : “La détermination des trois essences” de Sadyojyoti, avec le commentaire d'Aghoraśivācārya », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 78 (1), 1991, p. 133-158). Mais l'importance d'Aghoraśiva peut maintenant être perçue plus clairement comme celle d'un adepte et d'un vulgarisateur de l'école du Cachemire. En d'autres mots, il écrit plutôt avec la clarté d'un professeur de classe qu'avec la densité d'un philosophe développant et défendant ses idées contre les attaques d'autres penseurs.

32. Le théologien Rāmakaṅṭha, par exemple, dans sa *Mataṅgavṛtti* (ad *vidyāpāda* 2.4), quand il s'agit de rendre compte dans son exégèse de l'expression *bhakticandravapuṣmatyā... girā*, « avec une voix... qui avait la beauté d'une lune de *bhakti* », fournit une glose remarquablement tiède pour un mot qui désigne souvent une ferveur dévotionnelle : *bhaktir yogyatāveśalakṣaṇo jñānaviśeṣa uktaḥ*... « On enseigne que la *bhakti* est un type particulier de connaissance qui consiste à être pénétré par l'aptitude [à l'initiation et donc à la délivrance]... ».

installations rituelles d'images³³, car c'était un domaine dans lequel elles défendaient l'autorité du Śaivasiddhānta contre les prétendants rivaux. Mais leurs écritures anciennes n'ont rien à dire sur la liturgie quotidienne de temple³⁴, ni sur les grandes fêtes calendaires (fig. 14) qui font la renommée des temples hindous³⁵.

Donc, avons-nous cherché les clefs de la religiosité śivaïte pendant des décennies là où elles ne se trouvaient pas ? Pas tout à fait. Tout d'abord, il est clair que les textes du Śaivasiddhānta, bien qu'ils n'aient probablement jamais été populaires en eux-mêmes, ont eu une influence majeure sur la formation d'idées et de pratiques hindoues plus larges³⁶. Deuxièmement,

33. Les deux récits scripturaires les plus anciens sont probablement ceux de la *Nīśvāsātattvasaṃhitā* et du *Sarvajñānottaratantra* : voir Dominic Goodall, « On Image-Installation Rites (*Liṅga-Pratiṣṭhā*) in the Early Mantramārga », in *Consecration Rituals in South Asia*, István Keul éd., Leyde, Brill, 2017, p. 45-84.

34. Ce sont surtout des *āgama* sudindiens, datant du XII^e s. ou plus tard, qui parlent de la vie quotidienne de temple, tels l'*Ajītāgama*, le *Dīptāgama*, le *Sūkṣmāgama* et le *kriyāpāda* du *Rauravāgama*, pour en citer des exemples qui ont été publiés, chacun en plusieurs tomes, à Pondichéry. Deux ont été entièrement traduits, l'*Ajītantra*, en anglais (Niddodi Ramacandra Bhatt, Jean Filliozat et Pierre-Sylvain Filliozat, *Ajītamahātantram. The Great Tantra of Ajīta*, 5 vol. (Kalāmūlāsāstra Series, 47), New Delhi, Indira Gandhi National Centre for the Arts/Motilal Banarsidass, 2005), et le *Rauravāgama*, en français (Bruno Dagens et Marie-Luce Barazer-Billoret, *Le Rauravāgama : un traité de rituel et de doctrine śivaïtes*, 2 vol. (Publications du département d'Indologie, 89), Pondichéry, Institut français de Pondichéry, 2000). Un manuel synthétique basé sur de telles écritures révélées a été traduit en français par Hélène Brunner, « Le *Parārthanityapūjāvidhi*. Règle pour le culte quotidien dans un temple », in *Tiruvannamalai, un lieu saint śivaïte du Sud de l'Inde*, Françoise L'Hernault et Marie-Louise Reiniche, tome 3 (Publications de l'École française d'Extrême-Orient, 156-3), Paris, École française d'Extrême-Orient, 1999, p. 261-340.

35. Quelques réflexions sur l'introduction progressive de fêtes en conséquence de l'ouverture sociale de la religion, d'abord focalisée sur la quête de pouvoirs supranormaux et la délivrance, se trouvent dans un article de Dominic Goodall : « Damanotsava: On Love in Spring, on What Jñānaśambhu Wrote, and on the Spread of Public Festivals into the Mantramārga. Studies in the Saiddhāntika Paddhatis II », in *Tantric Communities in Context*, Marion Rastelli, Nina Mirnig et Vincent Eltschinger éd. (Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens, 99), Vienne, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2019, p. 385-423.

36. Une indication de cet impact est l'imprégnation progressive du corpus des *Purāṇa* avec des structures rituelles et des idées tantriques. Dans certains cas, on constate que des textes entiers ont été « cannibalisés » pour former, par exemple, l'*Agnipurāṇa*. Marion Rastelli fait état de l'identification faite jusqu'ici des textes tantriques incorporés dans ce *Purāṇa* dans un article de 2007 : Marion Rastelli, « The "Pāñcārātra Passages", in *Agnipurāṇa* 21–70 », in *Mélanges Tantriques à La Mémoire d'Hélène Brunner. Tantric Studies in Memory of Hélène Brunner*, sous la direction de Dominic Goodall et André Padoux (Collection Indologie, 106), Pondichéry, Institut français de Pondichéry/ École française d'Extrême-Orient, 2007, p. 187-229. Dans d'autres *Purāṇā*, nous constatons une digestion plus complète et un réarrangement littéraire d'idées tantriques, comme c'est le cas de la

certaines des œuvres du Śaivasiddhānta postérieures au XII^e siècle qui ont été étudiées à Pondichéry sont en effet pleines de la pompe et de l'apparat des fêtes et des processions, reflétant apparemment les préoccupations des prêtres des temples de l'Inde du Sud du millénaire passé et donc aussi les besoins des dévots non professionnels. On peut en effet distinguer *grosso modo* les ouvrages du Śaivasiddhānta produits jusqu'au XII^e siècle d'une part, qui sont principalement sotériologiques et nord indiens³⁷, et les ouvrages produits par la même école à partir du XII^e siècle, de l'autre part, qui sont principalement liturgiques et sud indiens³⁸.

En fait, certains des travaux réalisés à Pondichéry ont porté aussi sur des textes non sectaires qui reflètent une religiosité plus populaire, notamment sur le grand corpus d'hymnes dévotionnels tamouls du premier millénaire.

On dit souvent que le mouvement dévotionnel dit « *bhakti* », qui a donné lieu à une floraison d'hymnes médiévaux dans toutes les langues de l'Inde, a commencé dans le Sud, le pays tamoul, qui est, paradoxalement, cette même région qui fut longtemps étroitement associée au Śaivasiddhānta, dont la voie sotériologique est la plus sèche et la plus mécaniste du Mantramārga. La ferveur dévotionnelle sud-indienne pour les divinités personnelles exprimées de façon rhapsodique en tamoul fait déjà l'objet de moquerie au VII^e siècle : dans son *Harṣacarita*, le poète Bāṇa, inclut une description haute en couleurs d'un vénérateur sud-indien de la déesse Durgā, qui, paré de charmes d'amulettes et même de blessures témoignant de ses activités tantriques, danse et chante des hymnes dévotionnels à la déesse Gaṅgā dans la langue de son pays (*svadeśabhāṣānibaddhabhagīrathībhaktistotranartakena*)³⁹ !

Vāyavīyaśaṃhitā, dont une étude détaillée a été réalisée par Christèle Barois dans sa thèse soutenue en 2012 : *La Vāyavīyaśaṃhitā : doctrine et rituels śivaïtes en contexte purāṇique*, Paris, École pratique des Hautes Études. Le travail récent de Shaman Hatley montre que des traces d'emprunts ou d'influences semblables restent à identifier dans le *Devīpurāṇa* (Sh. Hatley, *op. cit.* [n. 25], p. 121-123 et *passim*), un *Purāṇa* dont les quelques éditions fournissent un texte corrompu et donc difficilement lisible.

37. Parmi les textes mentionnés dans ces pages, la *Niśvāsatattvasaṃhitā*, le *Sarvajñānottaratantra*, le *Kiraṇatantra* et le *Matangapārameśvara* appartiennent à cette catégorie.

38. Parmi les textes mentionnés ci-dessus, l'*Ajitāgama*, le *Dīptāgama*, le *Sūksmāgama* et le *kriyāpāda* du *Rauravāgama* appartiennent à cette catégorie.

39. Des hymnes tamouls dédiés à la déesse du Gange datant de cette époque ne sont pas connus, mais François Gros suggère qu'on pourrait comprendre « un hommage à Śiva Jaladhārin qui reçoit la Gaṅgā dans sa chevelure, un des thèmes favoris du *Tēvāram* et connu dès le *Paripāṭal* ». François Gros, 1984, « Introduction. Pour lire le *Tēvāram* », in *Tēvāram. Hymnes śivaïtes du pays tamoul. Volume I. Nānacampantar*, de T. V. Gopal Iyer (Publications du département d'Indologie, 68.1), Pondichéry, Institut français d'Indologie,



FIG. 14. – Le *tēr* (« Car Festival ») à Pillaicchavadi en 2008. Photo : N. Ramaswamy (EFEO).

Les hymnes śivaïtes les plus anciens de ce mouvement de Bhakti ont été rassemblés dans une anthologie appelée le *Tēvāram*, à l'étude de laquelle

1984, p. v-xxxvi (p. xix). Pour d'autres discussions plus récentes de ce passage riche en histoire religieuse, voir Sh. Hatley, *op. cit.* (n. 25), p. 140-141, ainsi que Christian Ferstl, « Bāṇa's Literary Representation of a South Indian Śaivite », in *Tantric Communities in Context*, Nina Mirnig, Marion Rastelli et Vincent Eltschinger éd. (Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens, 99), Vienne, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2019, p. 171-201.

l'EFEO et l'IFP ont apporté d'importantes contributions, d'abord grâce à l'édition en trois volumes préparée par le grand savant T. V. Gopal Iyer⁴⁰, qui a inspiré pendant des décennies les chercheurs qui venaient travailler à Pondichéry par son enthousiasme et son érudition (fig. 15). Cette édition de référence, préfacée magistralement par feu François Gros, a été suivie par un outil probablement encore plus largement utilisé, mais peut-être moins reconnu, qui est d'une valeur inestimable pour tous ceux qui s'intéressent au texte mais sont intimidés par le tamoul médiéval. Je parle du *Tēvāram* numérique, réalisé en 2007 par Jean-Luc Chevillard et S. A. S. Sarma, qui intègre une glose annotée en anglais réalisée en quinze volumes dactylographiés et écrits à la main entre 1976 et 1984, principalement par V. M. Subramanya Iyer de l'IFP⁴¹.

Je conclus cette exposition rapide des contributions de l'EFEO aux études dans ce domaine en mentionnant un autre corpus de sources, jusqu'ici plutôt négligé, pour l'histoire du śivaïsme non sectaire au premier millénaire, à savoir le corpus *Śivadharma*. Il s'agit d'une dizaine de textes qui contiennent peu d'élucubrations doctrinales mais qui décrivent plutôt les pratiques des dévots laïcs, la grande masse de la société indienne, ainsi que les pratiques idéales du roi, dont la conversion est recommandée pour le prosélytisme. Ces textes ouvrent une fenêtre sur ces aspects sociaux, matériels et politiques des religions indiennes. Pour l'étude de ce corpus, l'EFEO s'est associée à une équipe de L'« Orientale » à Naples dans un projet de grand envergure dirigé par Florinda De Simini (projet *Śivadharma*, ERC n° 803624).

40. T. V. Gopal Iyer, *Tēvāram. Hymnes śivaïtes du pays tamoul*, sous la direction de François Gros, 3 vol. (Publications de l'Institut français d'Indologie, 68), Pondichéry, Institut français d'Indologie, 1984. Pour la vie et l'œuvre de T. V. Gopal Iyer, voir Eva Wilden éd., *Between Preservation and Recreation: Tamil Traditions of Commentary. Proceedings of a Workshop in Honour of T. V. Gopal Iyer* (Collection Indologie, 109), Pondichéry, Institut français de Pondichéry/ École française d'Extrême-Orient, 2009, p. ix-xiv et 1-36.

41. V. M. Subrahmanya Aiyer, Jean-Luc Chevillard et S. A. S. Sarma, *Digital Tēvāram. Kaṇiṇit Tēvāram. [CD-ROM]* (Collection Indologie, 103), Pondichéry, Institut français de Pondichéry/ École française d'Extrême-Orient, 2007. Parmi d'autres travaux de l'EFEO consacrés aux phénomènes du mouvement de *bhakti*, on évoquera Charlotte Schmid, *La Bhakti d'une reine : Śiva à Tiruccēṇampūṇi* (Collection Indologie, 123), Pondichéry, Institut français de Pondichéry/ École française d'Extrême-Orient, 2014. On évoquera aussi les ateliers itinérants autour de Pondichéry qui portaient sur « l'archéologie de la *bhakti* », ainsi que leurs actes publiés, par exemple : *The Archaeology of Bhakti II. Royal Bhakti, Local Bhakti*, Emmanuel Francis et Charlotte Schmid éd. (Collection Indologie, 132), Pondichéry, Institut français de Pondichéry/ École française d'Extrême-Orient, 2016.



FIG. 15. – T. V. Gopal Iyer, chercheur à l'EFEO de 1979 jusqu'à son décès en 2007.

En fait, c'est dans les textes du septième siècle de ce corpus *Śivadharma* (et non pas dans les *āgama* du Śaivasiddhānta) que l'on trouve les premières prescriptions śivaïtes relatives à un certain nombre de phénomènes socio-religieux importants, comme par exemple la création de monastères śivaïtes, la production de manuscrits, l'asservissement des hommes et des femmes aux dieux pour le service du temple⁴², la réalisation de grandes fêtes publiques et les pratiques pieuses quotidiennes des laïcs⁴³. Cela nous ramène,

42. Tous ces thèmes se trouvent par exemple dans le seul chapitre 2 du *Śivadharmottara*, récemment publié en 2016 dans un volume consacré à la culture indienne du livre par Florinda de Simini : *Of Gods and Books: Ritual and Knowledge Transmission in the Manuscript Cultures of Premodern India* (Studies in Manuscript Culture, 8), Berlin, De Gruyter, 2016. L'asservissement des hommes et des femmes, par exemple, est évoqué sur les pages 389-390.

43. On trouve une esquisse de pratiques pieuses des laïcs décrites par les textes du *Śivadharma* dans un livre rajouté en guise de préface au tantra śivaïte le plus ancien à avoir survécu. Cette « préface », la *Niśvāsamukhatattvasaṃhitā* (à distinguer de la *Niśvāsataṭṭvasaṃhitā*) vient d'être éditée et traduite en anglais par Nirajan Kafle : *Niśvāsamukhatattvasaṃhitā. A Preface to the Earliest Surviving Śaiva Tantra (on Non-Tantric Śaivism at the Dawn of the Mantramārga). Critical Edition, with Introduction & Annotated Translation and an Appendix Containing Śivadharmaśaṅgraha 5–9* (Collection Indologie, 145 / Early Tantra Series, 6), Pondichéry, Institut français de Pondichéry / École française d'Extrême-Orient / Asien-Afrika-Institut, Universität Hamburg, 2020.

en quelque sorte, à notre point de départ, la compréhension de l'histoire religieuse du Cambodge, où l'asservissement des hommes et des femmes, par exemple, est un phénomène attesté massivement par les longues listes d'« esclaves » gravées sur les stèles et les piédroits des monuments khmers qui ont survécu⁴⁴.

Dominic GOODALL

44. Le personnel des temples et leur(s) statut(s) est un sujet qui a fait couler beaucoup d'encre. Voir notamment : Michael Vickery, « The Khmer Inscriptions of Roluos (Preah Ko and Lolei): Documents from a Transitional Period in Cambodian History », *Seksa Khmer Nouvelle Série* 1, 1999 ; Dominique Soutif, *Organisation religieuse et profane du temple khmer du VII^e au XIII^e siècle*, thèse doctorale soutenue à l'Université Sorbonne nouvelle-Paris3, 2009 ; Claude Jacques, *Koh Ker : Temples et inscriptions, avec une étude sur le roi Jayavarman IV et un essai sur l'« esclavage » dans l'ancien pays khmer*, Budapest, The Hungarian Southeast Asian Institute, 2014 ; Eileen Lustig et Terry Lustig, « New Insights into 'Les interminables listes nominatives des esclaves' from Numerical Analyses of the Personnel in Angkorian Inscriptions », *Aséanie, Sciences humaines en Asie du Sud-Est* 31, 2012, p. 55-83. Spécifiquement sur les femmes asservies, voir aussi Dominic Goodall, « Rudraganikās: Courtesans in Śiva's Temple? Some Hitherto Neglected Sanskrit Sources », *Cracow Indological Studies* 20 (1), 2018, p. 91-143.