

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

KHA, ŚŪNYA ET VYOMAN: EXPRESSIONS DU VIDE DANS LES ÉCRITS ŚAIVA

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN SCIENCES DES RELIGIONS

PAR

CHUN GAGNÉ CLICHE

FÉVRIER 2023

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.04-2020). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

Om kham brahma kham purānam vāyusam khamiti

(Bṛhadāranyaka Upaniṣad 5.1)

TRANSLITTÉRATION ET UTILISATION DES TERMES EN SANSKRIT

Avant d'entamer le sujet de ce mémoire, notons que nous utilisons le système international de translittération pour l'alphabet sanskrit (IAST). Les noms de personnes, de divinités et de lieux ne sont pas en italique tandis que tous les autres termes sanskrits le sont. C'est pourquoi il est question du *deva Śiva* et des ordres *śaiva* par exemple. Tout terme sanskrit est invariable en français, donc nous avons choisi de ne pas appliquer les règles françaises d'accord en genre et en nombre pour les noms communs en sanskrit.

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|---|-----|
| TRANSLITTÉRATION ET UTILISATION DES TERMES EN SANSKRIT | iii |
| RÉSUMÉ | vi |
| ABSTRACT..... | vii |
| CHAPITRE I : INTRODUCTION | 1 |
| 1.1 Introduction..... | 1 |
| CHAPITRE II : Précisions sur les pratiques <i>śaiva</i> | 9 |
| 2.1 La place des écrits <i>śaiva</i> et des enseignements de Paśupati dans l'hindouisme | 10 |
| 2.2 Le <i>yajña</i> | 15 |
| 2.2.1 <i>Yajña</i> et <i>yoga</i> | 19 |
| 2.3 La sacralité des cendres et leur rituel d'application..... | 22 |
| CHAPITRE III : Méthodologie..... | 26 |
| 3.1 À propos de la traduction..... | 27 |
| 3.2 Les méthodes historico-critiques appliquées à l'indologie..... | 30 |
| 3.3 Les textes de première source..... | 31 |
| 3.3.1 Des leçons modifiées dans les <i>Upaniṣad</i> | 33 |
| 3.3.2 L'approche diachronique | 36 |
| CHAPITRE IV : Analyse des termes <i>kha</i> et <i>vyoman</i> dans quatre <i>Upaniṣad śaiva</i> | 37 |
| 4.1 La chronologie d'une leçon modifiée trois fois | 39 |
| 4.2 Trois versions d'un <i>mantra</i> | 40 |
| 4.3 Le <i>Mahāpāśupatavrata</i> de l' <i>Atharvaśiropaniṣad</i> | 44 |
| 4.4 Le <i>Kālāgnirudropaniṣad</i> | 49 |
| 4.5 Le <i>Bhasmajābālopaniṣad</i> | 51 |

| | | |
|--|---|-----|
| 4.6 | Le <i>Jābālyupaniṣad</i> | 55 |
| 4.7 | Le développement du rituel d'application des cendres..... | 57 |
| 4.8 | Résumé sur les termes <i>vyoman</i> et <i>kha</i> | 60 |
| CHAPITRE V : Analyse du terme <i>śūnya</i> | | 62 |
| 5.1 | Le terme <i>śūnya</i> | 63 |
| 5.2 | La cosmologie du vide et la fin de l'existence propre comme objectif sotériologique..... | 66 |
| 5.3 | Le <i>Vijñāna Bhairava Tantra</i> | 70 |
| 5.4 | L'intériorisation du rituel..... | 79 |
| 5.5 | Complément sur le terme <i>śūnya</i> | 80 |
| Chapitre VI : Récapitulatif et conclusion..... | | 82 |
| 6.1 | <i>Kha</i> et <i>vyoman</i> ou l'immensité vide | 85 |
| 6.2 | <i>Śūnya</i> ou le vide quantitatif | 87 |
| 6.3 | <i>Kha</i> , <i>śūnya</i> et <i>vyoman</i> , désignations du <i>nirguṇa brahman</i> | 88 |
| 6.4 | <i>Conclusion et perspectives</i> | 92 |
| BIBLIOGRAPHIE | | 94 |
| ANNEXE A Lexique des termes en sanskrit | | 99 |
| ANNEXE B Le <i>Mahāpāśupatavrata</i> de l' <i>Atharvaśiropaniṣad</i> | | 101 |

RÉSUMÉ

Le concept du vide est présent dans de nombreuses traditions indiennes, entre autres dans l'ascétisme *śaiva*. Les termes *vyoman*, *kha* et *śūnya* apparaissent de manière plutôt interchangeable dans plusieurs textes appartenant aux traditions *śaiva*. D. G. White (1996) précise que le vide (*śūnya*, *vyoman*, *kha*) n'est pas différencié de l'élément de l'éther en sanskrit, qu'il est à la fois lieu de création et forme réelle de Śiva/Rudra. Une cosmologie des cendres se développe à l'époque védique, puis elle donne lieu à une cosmologie du vide, qui vient à expliquer la forme ultime et *nirguṇa* du *brahman*. Le *Mahāpāśupatavrata*, une sous-section de l'*Atharvaśiropaniṣad*, présente l'ensemble des vivants comme enchaînés et limités par leur état manifesté. Cet état ne leur permet de réaliser leur identité avec Paśupati (Rudra) que par la visualisation de la création comme réduite en cendres, dans un exercice de retour au vide. Le *Vijñāna Bhairava Tantra* explique la cosmologie *śaiva* du vide en définissant clairement le vide (*śūnya*) comme la forme *nirguṇa* de Rudra/Śiva. Afin de mieux saisir les termes *kha*, *śūnya* et *vyoman*, nous les analyserons à l'aide d'un processus linguistique et historico-critique dans cinq textes de première source : quatre *Upaniṣad* et un *Tantra*. En partant de l'hypothèse selon laquelle ces trois termes sont traduits par le mot vide nous en préciserons le sens et les nuances à l'aide d'une méthode d'interprétation élaborée à partir de la pensée *śaiva* se réclamant des enseignements de Paśupati.

Mots clés : hindouisme, shivaïsme, Veda, Tantra, Upaniṣad, vide, Śūnya

ABSTRACT

The void as a concept can be found in many Indian traditions, particularly in Saiva ascetism. The words *vyoman*, *kha*, and *śūnya* are interchangeable in many texts related to Saivism. D. G. White (1996) explains that the void (*śūnya*, *vyoman*, *kha*) is undifferentiated with the element of ether in Sanskrit, and is said to be both the abode and the true form of Śiva/Rudra. A cosmology of ashes appears during the Vedic era and gives birth to a cosmology of the void, which comes to explain the ultimate, *nirguṇa* form of the *brahman*. The *Mahāpāśupatavrata*, a sub-section of the *Atharvaśiropaniṣad*, describes all living creatures as bound and limited by their manifested state. That state of being implies that they are only able to realize their identity with Paśupati (Rudra) by visualizing the entire creation burnt down to ashes, a return to the void. The *Vijñāna Bhairava Tantra* clarifies the Saiva cosmology according to which the void (*śūnya*) is the *nirguṇa* form of Rudra/Śiva. To have a better understanding of the words *kha*, *śūnya*, and *vyoman*, we will use a linguistic and historicocritical process to analyse them in five specific texts : four *Upaniṣad* and one *Tantra*. Starting from the hypothesis that these three words can be translated by void, we will interpret their meaning and nuances using a method stemmed from Pāśupata Saivism.

Keywords: Hinduism, Saivism, Veda, Tantra, Upanishad, void, Śūnya.

CHAPITRE I : INTRODUCTION

*Il y avait quelque chose d'indéterminé
Avant la naissance de l'univers.
Ce quelque chose est muet et vide.
Il est indépendant et inaltérable.
Il circule partout sans se lasser jamais.
- Dàodé Jīng¹*

1.1 Introduction



Le langage est premièrement un outil de communication qui structure la pensée humaine, car il est l'outil par lequel elle s'exprime. C'est à travers l'usage des signifiants qu'il est possible de créer des propositions, donc de communiquer, tandis que les formes de ces signifiants sont arbitraires et variables selon la langue².

¹ Liou Kia-Hway [Trad.] 1979. *Tao tō King*. Paris : Gallimard, p. 93. Traduction à partir du chinois du *Dàodé Jīng* de Lǎozǐ (4^e siècle av. J.-C.).

² De Saussure, F. (1971). *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot, p. 113. Les mots et symboles sont des signifiants tandis que les personnes, objets et concepts auxquels ils se rapportent sont les signifiés.

En français (tout comme en anglais), le vide peut être primordial, chaotique, physique ou générateur d'angoisse. Tant la science moderne que la majorité des cosmologies mythiques s'interrogent toujours sur sa nature tout en lui attribuant des caractéristiques. Il ne s'agit pas ici d'une étude comparative entre les différentes significations de ce mot selon la langue, mais bien d'une analyse de termes sanskrits à partir de leurs contextes particuliers d'écriture. Il est toutefois important pour l'exercice herméneutique de discuter brièvement du mot « vide » avant tout, car c'est par lui que sont généralement traduits les termes qui, nous le verrons plus loin, sont à l'étude et c'est un mot polysémique.

À propos du vide primordial, les mythes égyptiens³ et mésopotamiens⁴, entre autres, présentent à l'origine du monde un vide aqueux. Celui-ci est alors une immensité inqualifiable et désordonnée comportant cependant toutes les composantes nécessaires à la création et à l'établissement du monde par les divinités.

³ De Buck, A. (1938). « Spell 76 » dans *The Egyptian Coffin Texts Spells 76-163*. Chicago: The University of Chicago Oriental Institute Publications, p. 4. *Nw(n)* (parfois orthographié  avec le déterminatif du dieu ou  avec le déterminatif de l'eau), étant le nom du vide aqueux originel en tant que l'un des Infinis primordiaux et abstraits. Le Vide aqueux y figure au côté concepts d'Infini, d'Obscurité et de Nuit (ou de « Ce qui est caché » dans certains textes). Il s'agit de quatre noms propres dans les textes, chacun se déclinant au masculin et au féminin pour un total de huit primordiaux.

⁴ King, L. W. (1902). *Enuma Elish: The Seven Tablets of Creation Volume One and Two*. Londres: Luzac & Co., p. 3. Apsū étant la personnification des eaux primordiales, donc d'un vide aqueux existant « lorsque que le ciel n'existait pas et que la terre n'était pas venue à l'existence », et le consort de Tiamat, qui est ici une personnification du chaos. La création des dieux est décrite comme le résultat du mélange de leurs eaux.

Pour les anciens Grecs, le monde commence avec le chaos, qui est indéfini et sans attributs au-delà de l'absence de balises, mais la terre, le désir et le ciel viennent rapidement meubler ce vide afin que s'en suive l'établissement du monde⁵. Le terme chaos (χάος) lui-même nomme alors l'état premier de l'Univers, la matière informe ainsi que l'espace infini⁶.

En physique, le vide est simplement défini comme étant un espace inoccupé par un quelconque objet. Les vastes étendues d'espace entre les astres sont alors vides, mais l'absence de matière n'implique pas nécessairement l'absence de champs de forces. En effet, l'espace vide est tout de même occupé par des champs électromagnétiques et gravitationnels⁷ tandis que des paires de particules-antiparticules se forment et s'annulent constamment⁸.

La philosophie occidentale ainsi que la psychologie ont tendance à associer le vide à un état d'angoisse. Tandis que Schopenhauer dit que l'humain oscille toujours entre la détresse et le désœuvrement, Viktor E. Frankl définit le vide existentiel par un

⁵ Hesiod [West, M. L. Trad.] (1988). *Theogony & Work and Days*. Oxford: Oxford University Press, p. 6.

⁶ Liddell, H. et Scott, R. (1940). *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Oxford University Press, p. 1976.

⁷ Luminet, J. P. (1987). *Les trous noirs*. Paris : Éditions du Seuil, p. 26. « La notion de champ, médiateur des actions entre les corps et se propageant à vitesse finie », les champs n'ayant eux-mêmes aucune masse, ils agissent sur la matière avec une force dont l'intensité varie avec la distance.

⁸ Greene, B. (1999). *L'Univers élégant*. Paris : Gallimard folio essais, p. 258-259. « Lorsque matière et antimatière se rencontrent, elles s'annihilent en un éclair d'énergie pure, produisant, par exemple, un photon. [...] Par la suite, ce photon donnera une autre paire particule-antiparticule [...] ».

sentiment profond et anxiogène d'ennui⁹. Selon le psychanalyste, ce vide est dû à la frustration de l'humain lorsqu'il se voit incapable d'apporter un sens à sa vie et mène à la recherche effrénée de plaisirs immédiats. C'est sur cette proposition de combattre le vide existentiel par la recherche du sens individuel de la vie que Viktor E. Frankl base donc sa logothérapie¹⁰.

L'ascétisme hindou, quant à lui, se caractérise entre autres par une intériorisation des rituels ainsi que par la place prédominante de l'abstraction et du concept de non-manifestation. Les trois termes sanskrits *kha*, *śūnya* et *vyoman* peuvent tous se traduire par « vide » (*void* en anglais) ainsi que par « éther » lorsqu'ils apparaissent dans des textes védiques (plus précisément dans les textes *śaiva*^{*11}) et dans des *Tantra*^{*.12} Nous avons remarqué que ces trois mots sont parfois utilisés de manière interchangeable dans les textes¹³. L'élément déclencheur de la rédaction de ce mémoire est précisément la

⁹ Frankl, V. E. [Sarfati G. E. Trad.] (2007). « La logothérapie dans une coquille de noix » dans *Controverses* no 6. Paris : Éditions de l'Éclat, p. 196.

¹⁰ Ibid., p. 198.

¹¹ L'adjectif ou nom dérivé *śaiva* signifie littéralement « se rapportant à Śiva » et désigne les ordres et traditions hindous pour lesquels la figure de Śiva est vue comme forme première du divin. Ce point sera discuté plus loin dans le texte. Les mots sanskrits suivi d'un astérisque (*) lors de leur première apparition dans le texte sont également définis dans le lexique qui est en annexe.

¹² Les cinq textes au cœur de notre analyse sont précisément quatre *Upaniṣad* (*Atharvaśiropaniṣad*, *Kālāgnirudropāniṣad*, *Jābālyupāniṣad*, *Bhāsmajābālopaniṣad*) et un *Tantra* (*Vijñāna Bhairava Tantra*). Ils seront introduits avec plus de précision dans la section 1.3 du chapitre traitant de méthodologie.

¹³ Les termes *kha* et *vyoman* sont utilisés de manière visiblement interchangeable dans le *mantra* accompagnant l'application des cendres sur le corps des *Atharvaśiropaniṣad*, *Kālāgnirudropāniṣad*, *Bhāsmajābālopaniṣad* et *Jābālyupāniṣad*.

réalisation du fait que les *Atharvaśiropaniṣad*, *Kālāgnirudropaniṣad*, *Bhasmajābālopaniṣad* et *Jābālyupaniṣad* présentent tous des versions légèrement différentes d'un même *mantra* accompagnant le rituel d'application des cendres sur le corps. L'objectif premier de cette recherche est de faire une analyse de trois termes, qui sont indispensables pour la compréhension des textes précurseurs de l'ascétisme *śaiva*.

L'interchangeabilité des termes *kha*, *śūnya* et *vyoman* invite à se questionner sur les nuances entre ceux-ci, car, comme l'affirme F. De Saussure, des mots appartenant à une même langue et renvoyant à un signifié commun dans certains contextes ne sont pas nécessairement de même valeur¹⁴.

Les trois mots *kha*, *śūnya* et *vyoman* appartiennent tous au sanskrit et semblent tous nommer le concept d'un vide primordial et ultime, vide qui occupe une place des plus centrales dans la philosophie *śaiva*. L'objectif au cœur de ce mémoire est donc de déterminer la signification précise de chacun de ces trois termes, plus particulièrement pour des ordres ascétiques suivant la doctrine de Paśupati. Rāmānuja (1017-1137) « identifie les Kāpālas, Kālāmukhas, Pāśupatas et Śaiva comme les quatre ordres Śaiva suivant la doctrine de Paśupati »¹⁵. Ainsi, l'expression « ordres śaiva suivant la doctrine

¹⁴ De Saussure, F. (1971). *Cours de linguistique générale*. Paris : Payot, p. 187.

¹⁵ Lorenzen, D. N. (1972). *The Kāpālikas and Kalamukhas Two Lost Saivite Sects*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p. 107. Les quatre ordres *śaiva* sont dits *Śaivite* en anglais, dans le but de différencier cette classification de l'ordre *Śaiva*, (le premier terme nommant une plus large catégorie d'ordres ascétiques, qui inclut le deuxième).

de Paśupati » est une catégorie englobant quatre ordres ascétiques précis, dont les Pāśupata apparus vers le 2e siècle.

En conséquence, ce mémoire a pour objectif de clarifier les termes *kha*, *śūnya* et *vyoman* afin de permettre une compréhension plus approfondie des textes dans lesquels ces mots semblent nommer un signifié à la fois abstrait et primordial. Les trois termes sanskrits sous étude peuvent se traduire par « vide » tout en étant polysémiques : *kha* peut aussi signifier l'espace ou l'éther¹⁶, *vyoman* désigne parfois le ciel ou l'éther¹⁷ (entre autres dans les traités alchimiques), tandis que *śūnya* fait également référence à la notion mathématique de zéro¹⁸.

L'hypothèse discutée au long de cette recherche quant à ces trois termes sanskrits est qu'ils nomment tous un même *nirguṇa brahman** (*nirguṇa** indiquant l'absence d'attribut ou de qualités¹⁹ et *brahman* étant le terme sanskrit nommant l'idée d'absolu²⁰), *kha* et *vyoman* nommant un vide qualitatif et *śūnya* mettant en lumière le vide quantitatif.

¹⁶ Monier-Williams, M. (1899). *A Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p. 334.

¹⁷ Ibid., p. 1041.

¹⁸ Ibid., p. 1085.

¹⁹ Ibid., p. 541.

²⁰ White, D. G. (2009). *Sinister Yogis*. Chicago: University of Chicago Press, p. 170. Le mot *brahman* nomme le divin indépendant des divinités, il est défini comme « *dhruva* (fixé, immobile), non-manifesté, primordial et élevé ».

Le chapitre suivant permettra de situer les enseignements de Paśupati (et les traditions qui en découlent) en tant qu'ensemble de doctrines en évolution dans son contexte social et historique. Il apportera également des précisions sur certains termes en sanskrit qui nomment des concepts devant être expliqués pour permettre une meilleure compréhension des chapitres suivants.

Le troisième chapitre traitera de méthodologies utilisées lors de la recherche, c'est-à-dire d'herméneutique et de méthodes historico-critiques appliquées à l'indologie. Nous faisons appel à l'herméneutique parce qu'il s'agit ici d'un exercice d'interprétation de textes religieux sanskrits visant à en faire ressortir un sens identifiable et logique. Il sera aussi question du concept de leçons modifiées tel que présenté par P. Guillemette et M. Brisebois²¹ et d'approche diachronique puisque, parmi les écrits centraux à cette recherche, quatre textes sont vraisemblablement des prescriptions concernant un même rituel écrites à des périodes différentes.

Le quatrième chapitre examinera plus précisément l'apparition des termes *kha* et *vyoman* dans quatre *Upaniṣad** traitant du rite d'application des cendres²². Il s'agit des *Atharvaśiropaniṣad*, *Bhasmajābālopaniṣad*, *Kālāgnirudropāniṣad* et *Jābālyupāniṣad*.

²¹ Guillemette, P. et Brisebois, M. (1987). *Introduction aux méthodes historico-critiques*. Montréal: Éditions Fides.

²² Le choix de ces quatre *Upaniṣad* provient du fait qu'ils présentent une leçon modifiée portant sur l'application des cendres sur le corps et accompagnent ce rituel de la prononciation de versions légèrement différentes d'un même *mantra*.

De manière complémentaire, la sacralité des cendres dans les textes védiques et ascétiques sera expliquée. Il sera aussi question des quelques textes appartenant au corpus des *Veda* qui sont précurseurs de l'enseignement de Paśupati, enseignement qui se définit plus tardivement et donne naissance à plusieurs ordres ascétiques.

Le cinquième chapitre traitera spécifiquement des multiples occurrences du terme *śūnya* dans le texte connu sous le nom de *Vijñāna Bhairava Tantra*²³ et de l'objectif sotériologique proposé par ce texte. À des fins explicatives, nous y ferons une mise en contexte de l'écriture de ce texte et de l'ascétisme comme internalisation du rituel.

Le sixième et dernier chapitre, la conclusion, reviendra sur les différents textes étudiés lors des chapitres précédents afin de proposer une réflexion sémantique sur les termes *kha*, *śūnya* et *vyoman* basée sur les textes appartenant aux traditions *śaiva* elles-mêmes.

²³ Nous avons choisi ce *Tantra* puisqu'il explique amplement la cosmologie *śaiva* du vide, faisant référence à des notions présentes dans les quatre *Upaniṣad* discutés au chapitre IV.

CHAPITRE II : PRÉCISIONS SUR LES PRATIQUES ŚAIVA

ग्राह्यग्राहकसंवित्तिः सामान्या सर्वदेहिनाम्

La perception des objets et des sujets est similaire

Chez tous ceux qui possèdent un corps

- Vijñāna Bhairava Tantra²⁴

Ce chapitre offre des explications sur des termes techniques en sanskrit qui nomment certains concepts indispensables afin de permettre une compréhension plus approfondie des chapitres suivants, lesquels portent sur l'analyse des textes.

²⁴ Singh, J. 1979. *Vijnanabhairava or Divine Consciousness*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p. 96. Notre traduction : « ग्राह्यग्राहकसंवित्तिः » la perception/conscience des objets perceptibles et sujets[est] « सामान्या » semblable/similaire [chez] « सर्व » tous, la totalité de « देहिनाम् » [ceux] qui possèdent un corps.

2.1 La place des écrits *śaiva* et des enseignements de Paśupati dans l'hindouisme

L'hindouisme est l'ensemble des courants de pensée qui prennent source dans le corpus littéraire que sont les *Veda* et qui acceptent ce dernier comme étant *Śruti* (entendu ou révélé)²⁵. Les traditions dites hindoues partagent entre elles, outre les *Veda*, un rapport étroit avec certaines mœurs et structures sociales, par exemple le *yajña** ou sacrifice, le système de castes et classes (*jāti* et *varṇa*) ainsi que les tabous entourant les restes. Ces mœurs et structures sociales ont influencé l'écriture des multiples corpus de textes sacrés et se voient justifiées (ou infirmées) par ces textes. Ainsi, étant donné leurs origines védiques communes, des traditions et ordres ascétiques différents partagent également de mêmes mythes et rituels.

Si l'hindouisme se sous-divise en multiples courants, ces derniers peuvent être regroupés en trois grandes dénominations : *śaiva*, *vaiṣṇava** et *śakta**. Les traditions *śaiva*, dont il est particulièrement question dans ce mémoire, sont celles pour lesquelles la figure de Śiva ainsi que ses formes multiples seraient les plus hautes manifestations du *brahman saguṇa**. De manière similaire, ce sont les manifestations de Viṣṇu qui

²⁵ Monier-Williams, M. (1899). *A Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p. 1101.

remplissent cette fonction pour les courants *vaiṣṇava* et c'est la déesse sous ses multiples formes pour les ordres *śakta*.

Il est important de noter ici que ces dénominations sont postérieures à l'écriture de la majorité des textes composant les *Veda*. En effet, l'écriture des *Veda* aurait commencée avec les *Samhitā* vers le 15^e siècle av. J.-C. pour continuer avec les *Upaniṣad* jusqu'au 1^e siècle av. J.-C.²⁶. Viṣṇu et Rudra (ce dernier est désigné entre autres par les épithètes Paśupati²⁷ et Kālāgni²⁸) sont présents dans les premiers hymnes des *Samhitā*²⁹, mais ils y occupent des places beaucoup moins proéminentes dans le panthéon. Les épithètes de Rudra sont absorbées tardivement dans la figure Śiva afin de désigner certaines de ses manifestations terribles.

Quant aux courants ascétiques hétérodoxes indiens tels que le bouddhisme et les ordres qui suivent la doctrine de Paśupati, ils apparaissent entre les 5^e av. J.-C. et 10^e siècle de

²⁶ Flood, G. (Éditeur) (2003). *The Blackwell Companion to Hinduism*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, p. 68.

²⁷ Kashyap, R. I. (2012). *Śri Rudram Anuvāka 1-11*. Bangalore: Veda Union, p. 15. L'épithète Paśupati signifie « le Maître des Créatures ». *Paśu* peut être traduit par créature et provient du mot *paśa*, qui renvoie à la condition d'enchaînement et aux entraves. Un peu plus sur ce sujet au chapitre 3.

²⁸ ²⁸ Kashyap, R. I. (2012). *Śri Rudram Anuvāka 1-11*. Bangalore: Veda Union, p. 6. « *Namaste astu bhagavan [...] Kālāgnirudrāya [...]* ». Le *Śri Rudram* consiste en de nombreuses salutations à Rudra sous une multitude d'épithètes, certaines reconnaissant sa nature destructrice et d'autres l'incitant à se montrer bienveillant. Ces salutations s'adressent aussi à toutes sortes de catégories d'êtres allant d'un groupe d'êtres surnaturels agités associés tardivement à Śiva (*gaṇebhyo*, p. 13) aux chevaux (*aśvebhyo*, p. 12) en passant par des humains ayant des occupations diverses (p. 14). Le nom Kālāgni Rudra se traduit littéralement par « Rudra le Feu du Temps » et cette épithète est à l'origine du titre du *Kālāgnirudropaniṣad*, littéralement « *Upaniṣad* de Kālāgni Rudra ».

²⁹ Le premier genre littéraire composant les *Veda*.

notre ère. Leur naissance et leur hétérodoxie proviennent notamment d'un rejet du système de castes et de classes, qui est soutenu depuis l'époque védique par les institutions religieuses indiennes orthodoxes. Plusieurs courants hétérodoxes ne reconnaissent d'ailleurs pas l'autorité de l'ensemble des *Veda* en tant que textes révélés par le divin. L'apparition de nombreuses traditions ayant pour fondement le renoncement face à la société peut exprimer le désir de faire du rapport au divin, qui était auparavant un monopole de la classe des *brāhmaṇa*³⁰ (prêtres), un rapport individuel.

C'est aussi à cette époque que des textes incitant au renoncement et décrivant les catégories sociales comme illusoires et devant être dépassées commencent à apparaître. Par exemple, un texte écrit plusieurs siècles après les *Upaniṣad*, le *Nirvāṇaṣatkam* écrit par Adi Śaṅkarācārya (8^e siècle), invite l'individu à se défaire de toutes identités, relations, substances et actions afin de réaliser l'unité avec le *brahman* (Śiva dans le texte)³¹. Il est à noter que ce texte ainsi que concept d'unité de l'individu avec le *brahman*, unité atteinte par le détachement face aux catégories intelligibles, sont également acceptés dans l'hindouisme dit classique. La nuance entre orthodoxie et

³⁰ Herbert, J. (2001). « Castes » dans *Spiritualité hindoue*. Paris: Éditions Albin Michel, p. 224.

³¹ Adi Śaṅkarācārya. (788-820) « Nirvāṇaṣatkam » cité dans Prakash, P. (2002). *Three Paths of Devotion*. Saint Paul: Yes International Publishing, pp. 43-62.

hétérodoxie se manifeste en grande partie dans l'adhérence ou le refus face au système de classes et de castes.

Malgré l'émergence d'un idéal d'abandon des catégories sociales, les ordres ascétiques, tout comme l'ensemble de la société védique, présentent la dynamique d'apprentissage et de dévotion entre le maître (*guru*) et le disciple (*śiṣya*) comme seule voie par laquelle la personne peut agir en synchronisme avec le divin et le rejoindre³².

La dénomination *śaiva* inclut différentes variantes qui se manifestent en plusieurs ordres dont les pratiques, interprétations des textes et objectifs sotériologiques divergent. Comme mentionné lors de l'introduction, le propos de ce mémoire concerne particulièrement « les ordres *śaiva* suivant la doctrine de Paśupati »³³.

Il est important de noter ici que l'expression « doctrine de Paśupati » ne se limite pas à l'ordre *Pāśupata**, car le fondateur de ce dernier aurait vécu au 2^e siècle³⁴ tandis que le *Mahāpāśupatavrata* (littéralement « grand vœu ou engagement de l'adepte de Paśupati »³⁵) apparaissant dans l'*Atharvaśiropaniṣad* daterait de quelques siècles avant

³² Finn, M. L. (1986). *The Kulacūdāmani Tantra and The Vāmakeśvara Tantra With the Jayaratha Commentary*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, p. 82.

³³ Lorenzen, D. N. (1972). *The Kāpālikas and Kalamukhas Two Lost Saivite Sects*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p. 107.

³⁴ Ibid., p. 180.

³⁵ Notre traduction de Sastri, A. M. (Éditeur) (1925). *Saiva Upanisads*. Adyar: The Adyar Library, p. 35

notre ère. Ce *vrata* (vœu, observance religieuse)³⁶ est un précurseur des pratiques rituelles quotidiennes de la majorité des ordres ascétiques se réclamant de la doctrine de Paśupati. Il invite à réaliser l'équivalence entre le *brahman* identifié comme Rudra et l'individu par l'intériorisation de principes philosophiques ainsi que par l'accomplissement de rites³⁷, dont certains consistent en la reproduction d'actes et de paroles attribués à des divinités³⁸.

Un ensemble de traditions à la fois *śaiva* et ascétiques naissent entre la fin de la période védique et les premiers siècles de notre ère³⁹, la doctrine de Paśupati, s'inscrit elle-même dans un contexte socio-historique védique et postvédique. Ainsi, malgré le renoncement au système de classes et castes et à l'autorité religieuse des *brāhmaṇa*, des notions appartenant au culte védique sont conservées et réappliquées dans les textes appartenant à ces traditions.

³⁶ Monier-Williams, M. (1899). *A Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p. 1042.

³⁷ Srinivasa Ayyangar T. R. [Trad.]. (1953). *Saiva Upanisads Translated into English*. Adyar: The Adyar Library, p 49.

³⁸ Lorenzen, D. N. (1972). *The Kāpālikas and Kalamukhas Two Lost Saivite Sects*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 80.

³⁹ Ibid., p. 13. Cette information provient du fait que des individus et groupes suivant des observances se rapportant au *Mahāpāśupatavrata* sont rapportés dans des textes datant de la fin de l'époque védique, par exemple le *Gāthā-saptaśatī*, mais que les ordres *śaiva* précis sont apparus et se sont différenciés au cours des siècles suivants.

2.2 Le *yajña*

Le *yajña*⁴⁰ ou sacrifice est considéré comme l'acte créateur par excellence dès la composition des *Samhitā*. Il y est en effet décrit comme effectué maintes fois par les *deva**, à divers moments mythiques tels que le sacrifice de l'homme primordial (*Puruṣasūkta*)⁴¹. Il peut prendre plusieurs formes puisque le terme *yajña* lui-même nomme toute activité rituelle impliquant l'offrande, quelle qu'elle soit. Le feu en est un élément central. Ainsi, Agni (*deva* dont le nom se traduit par « feu ») est dit être le messager entre *deva* et mortels, octroyant les offrandes à leurs destinataires et devant être apaisé avec une part de celles-ci⁴². La production et l'acheminement d'offrandes sont décrites dans les *Veda* comme un système nécessaire au maintien de l'ordre cosmique (*rta*)⁴³.

⁴⁰ Monier-Williams, M. (1899). *A Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p. 839. Le terme *yajña*, de la racine *yaj* (« sacrifier, vénérer, le sacrifiant », en anglais dans le texte), nomme l'acte de vénération ou de dévotion, l'offrande, le sacrifice et les rites sacrificiels.

⁴¹ Sarma, D. (2008). *Hinduism A Reader*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, p. 9-11. Parmi les prémisses de la création contenues dans l'embryon doré au premier temps, les hymnes du *Ṛgveda* mentionne tout particulièrement Dakṣa Prajāpati qui accomplira le sacrifice. Ensuite, le *Puruṣasūkta* (l'hymne portant précisément sur la création de l'humain et sur la division entre les quatre classes) raconte comment les divinités sacrifièrent Puruṣa, « l'homme aux milles têtes, yeux et pieds », résultant en la création de l'humain et en la division des individus par classes (les quatre *varṇa*).

⁴² Dutt, M. N. [Trad.]. (1905). *Rig-Veda Samhita Vol. I*. Delhi: Parimal Publications, p. 1-2.

⁴³ Ducoeur, G. (2009). « Conquérir sa part sacrificielle en Inde ancienne : le pouvoir rudraïque », *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 35 no 1. Besançon : Presses Universitaires de Franche-Comté, p. 48., p. 48 Il y est spécifié qu'Agni doit recevoir une part du sacrifice afin qu'il ne consume pas lui-même l'entièreté de celui-ci au lieu de l'acheminer à ses destinataires, car cela « menacerait alors le *rta*, l'Ordre cosmique ».

De même que l'acte sacrificiel permet aux *deva* un contrôle sur la nature ainsi que des remontées vers le monde céleste⁴⁴ dans la cosmologie védique, c'est par le *yajña* que l'individu peut également agir sur la nature et connaître des ascensions ponctuelles en s'unissant à l'offrande pour rejoindre les divinités⁴⁵.

En somme, le *yajña* védique consiste en la pratique rituelle effectuée tant dans un souci d'ordre cosmique (*rta*) qu'en tant qu'action sur la nature.

L'un des concepts centraux à l'ascétisme hindou est l'intériorisation du *yajña* (mot signifiant littéralement sacrifice, oblation, offrande et acte de vénération)⁴⁶, car l'ascète⁴⁷ est celui qui a intériorisé le feu physique de son *yajña* pour se consumer symboliquement lui-même, accomplissant le sacrifice ultime.

Dans l'ascétisme *śaiva*, le *yajña* est accompli par l'humain à la fois en tant qu'hommage au destinataire de l'offrande (qu'il s'agisse d'entités *saguṇa* ou du *nirguṇa brahman*) et en tant que procédé d'action sur la nature et *imitatio dei*⁴⁸. À

⁴⁴Ducoeur, G. (2009). « Conquérir sa part sacrificielle en Inde ancienne : le pouvoir rudraïque », *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 35 no 1. Besançon : Presses Universitaires de Franche-Comté, p. 46. « En vérité, grâce au sacrifice, les dieux montèrent au ciel. [...] Les dieux vinrent en louant et en s'épuisant par ce [sacrifice] grâce auquel ils montèrent au ciel », phrases du *Śatapatha Brāhmaṇa* traduites par G. Ducoeur.

⁴⁵ White, D. G. (2009). *Sinister Yogis*. Chicago: University of Chicago, p. 61.

⁴⁶ Monier-Williams, M. (1899). *A Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p. 839.

⁴⁷ La figure de l'ascète peut porter plusieurs appellations en sanskrit : *sādhu*, *yogi*, *nāth*, etc...

⁴⁸ White, D. G. (2009). *Sinister Yogis*. Chicago: University of Chicago, p. 34. « [...] or put another way, the divinity whom the tantric yogi imitates in his imitation dei – and it should be recalled here that the goal of many tantric practitioners is to become the god himself [...] ».

propos de cette dernière expression, le terme *imitatio dei* est utilisé entre autres par D. G. White afin de décrire les ritualités impliquant l'imitation d'une divinité, ce qui a pour but de surpasser symboliquement la condition humaine. Toute forme d'*imitatio dei* (dont le *yajna*) est un rite qui actualise un mythe, car il est la « mise en scène – ou en gestes – d'un mythe [...], il re-présente le mythe [...], il nous rend nous-mêmes présents à lui [et il] nous fait participer à l'origine dont il témoigne »⁴⁹. Un exemple proprement *śaiva* est le crâne utilisé comme réceptacle des aumônes (d'où l'appellation *Kāpālika* qui désigne un ordre *śaiva*) en imitation du *deva* Bhairava. Ce dernier est décrit dans les *Purāṇa* comme mendiant en tenant le crâne de Brahmā après avoir tranché la cinquième tête de ce dernier.

L'idée que chacun puisse expérimenter des hiérophanies ponctuelles par le *yajña*, mais que seuls certains individus soient réellement habilités à effectuer le sacrifice afin d'atteindre une transcendance définitive demeure. L'une des différences entre l'orthodoxie et les courants ascétiques est que cette habileté soit passée de la classe des *brāhmaṇa* aux ascètes.

⁴⁹ Ménard, G. (2007) *Petit traité de la vraie religion*. Montréal : Liber, p. 74. Le propre du rite religieux est de réactualiser un mythe afin de le faire vivre aux officiants et aux participants. L'*imitatio dei* est une forme particulière de rite religieux où l'officiant assume l'identité d'une divinité, ce qui se fait habituellement par l'accomplissement de gestes et la prononciation de paroles attribués à cette divinité.

Lorsque le *yajña* est internalisé, le feu matériel devient *tapas*, l'ardeur interne produite et entretenue par la pratique ascétique⁵⁰. En conséquent, en assimilant ce *tapas* au Feu du Temps (Kālāgni, une autre épithète de Rudra⁵¹), l'ascète devient lui-même Kālāgni accompli par sa pratique un *yajña* continué dans le but de s'approcher du *nirguṇa brahman*, c'est-à-dire du divin dans sa forme originelle inqualifiable⁵². Dans l'enseignement de Paśupati, l'ascète est alors à la fois l'offrande, l'officiant et (lorsqu'il a réalisé l'identité entre le *brahman* et lui-même) le destinataire de l'offrande.

L'objectif de la pratique ascétique est double : il concerne à la fois la transcendance et l'obtention de *siddhi*, terme pouvant se traduire par la notion de caractéristiques et capacités surhumaines⁵³. Dans beaucoup de textes datant des 5^e siècle av. J.-C. au 8^e siècle de notre ère et dont les propos se rapportent à la doctrine de Paśupati, l'objectif sotériologique premier est la dissolution complète de l'individu dans le *brahman*, laquelle s'accomplit par l'ultime suppression des attributs, affects et caractéristiques⁵⁴. Le rituel consistant en l'application de cendres sur le corps (dont il sera particulièrement question lors du chapitre IV) est étroitement lié à cet objectif. L'ascète

⁵⁰ Monier-Williams, M. (1899). *A Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p. 442. De la racine *tāpa*, signifiant « chaleur » et « ardeur ».

⁵¹ Kashyap, R. I. (2012). *Śrī Rudram Anuvāka 1-11*. Bangalore: Veda Union, p. 6.

⁵² White D. G. (1996). *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*. Chicago: University of Chicago Press, p. 281

⁵³ Lorenzen, D. N. (1972). *The Kāpālikas and Kalamukhas Two Lost Saivite Sects*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p. 83.

⁵⁴ Srinivasa Ayyangar T. R. [Trad.]. (1953). *Saiva Upanisads Translated Into English*. Adyar: The Adyar Library, p. 49.

qui, tout comme Rudra-Śiva, accomplit ce rituel devient symboliquement similaire à ce *deva*, car il a accueilli et accompli sa dissolution dans le Feu du Temps, Kālāgni. Son *tapas* (et l'ascète lui-même) est alors considéré comme de même nature que Kālāgni⁵⁵.

2.2.1 *Yajña* et *yoga*

Lorsque le divin doté d'attributs (*saguṇa*) devient inqualifiable (*nirguṇa*), le feu matériel servant aux oblations devient le feu intérieur du *tapas* et la pratique du *yoga* émerge. Le feu du *yajña* est entretenu par les offrandes qui y sont faites tandis que le *tapas* (mot qui signifie à la fois « chaleur » et « austérités »)⁵⁶ immatériel est cultivé par la pratique ascétique. Celle-ci consiste, selon l'enseignement *śaiva*, en une discipline ou un attelage (*yoga*) de l'esprit, du corps et des souffles. L'objectif de cela est d'immobiliser l'esprit et de contrôler le corps et les souffles afin de remonter dans l'abstraction jusqu'à la cause première, le vide associé à Śiva ou Bhairava.

⁵⁵ White, D. G. 1996. *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*. Chicago: University of Chicago Press, p. 290. Par le rituel de l'application des cendres, l'ascète devient comme Śiva, « unbindable and impenetrable and all-binding and all-penetrating [...] by the virtue of having calcinated and reduced his alchemical body to ashes, himself becomes uncalcinable and all-calcinating, an ashen, ash-smearred, ash-produced, alchemical touchstone ».

⁵⁶ Monier-Williams, M. (1899). *A Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p. 437.

Le mot *yoga* lui-même provient de la racine *yuj*, laquelle se rapporte précisément à l’attelage et au joug. Il était question à l’époque védique de la figure du *yogayukta*, le guerrier qui s’attelait à son char dans le but d’avancer (*kram*) sur une ligne ennemie, mais aussi l’individu mythique qui avait su s’avancer au-delà des limites humaines. En effet, le *yogayukta* qui s’attelait (*yuj*, *yoga*) afin d’aller à la rencontre de l’adversité était considéré, dans certains textes védiques plus anciens, comme effectuant un sacrifice de soi perpétuel puisqu’il s’offre au sort à chaque instant⁵⁷. Ce concept était alors opposé à la sédentarité, laquelle permettait à l’individu une plus grande tranquillité, mais offrait une possibilité de transcendance moindre et temporaire car dépendante de l’accomplissement du *yajña*.

Ensuite, avec l’émergence de l’ascétisme et la croissance de son impact dans la pratique religieuse sud-asiatique, le *yoga* devient la discipline de son propre corps, de son esprit et de ses souffles afin de les immobiliser. La symbolique du guerrier *yogayukta* qui attèle son cheval afin de combattre devient celle du *sādhu** ou *yogi* qui s’ancre (*yuj*) à ses souffles pour les maîtriser et stabiliser son être⁵⁸. L’importance du bon ancrage (*yuj*) pour avancer (*kram*) vers la transcendance devient métaphore, car le char est le corps tandis que le conducteur est la conscience lumineuse et immatérielle. Le *Yoga Sūtra*

⁵⁷ White, D. G. (2009). *Sinister Yogis*. Chicago: University of Chicago Press, p. 68.

⁵⁸ Ibid., p. 64.

discute de « la maîtrise du souffle dirigé vers le haut [qui mène au] pouvoir de s'avancer vers l'extérieur (*utkrānti*) du corps »⁵⁹.

La discontinuité entre la pratique désignée par la racine *yuj* dans les textes védiques et celle décrite dans les textes postérieurs s'explique par le fait que, dans les textes védiques, la pratique est active tandis qu'elle est intériorisée et rendue contemplative dans les textes postérieurs, donc passive⁶⁰. Du point de vue de la terminologie, contrairement à son prédécesseur antique qu'était le *yogayukta*, le *yogi* est celui qui recherche la transcendance dans l'immobilité. D'un point de vue ontologique, lorsque la réalisation de l'identité avec le brahman est faite, il n'y a pas de distinction entre *yogi* et *yogayukta*.

L'adepte faisant sien le *Mahāpāśupatavrata* est, pour sa part, expressément invité à passer de l'état de créature enchaînée (*paśu*) à celui d'individu volontairement attelé (*yogi*) qui s'avance vers la réalisation de son identité avec le *brahman* (Paśupati, Rudra dans le texte)⁶¹. Nous y reviendrons avec une plus grande précision au chapitre IV.

⁵⁹ White, D. G. (2009). *Sinister Yogis*. Chicago: University of Chicago Press, p. 92.

⁶⁰ Ibid., p. 64.

⁶¹ Srinivasa Ayyangar T. R. [Trad.]. (1953). *Saiva Upanisads Translated into English*. Adyar: The Adyar Library, p. 49.

2.3 La sacralité des cendres et leur rituel d'application

La sacralité des cendres est étroitement reliée au *yajña* et à l'eschatologie (individuelle et universelle). Puisque les *Atharvaśiropaniṣad*, *Kālāgnirudropaniṣad*, *Bhasmajābālopaniṣad* et *Jābālyupaniṣad* portent tout particulièrement sur le rituel d'application des cendres sur le corps, nous abordons ici brièvement la place des restes dans la tradition védique afin de comprendre la sacralité des cendres dans le rituel *śaiva*.

Les restes (*śeṣa*), qu'ils soient alimentaires, corporels ou humains, sont considérés comme impurs⁶². Leur gestion est ancrée dans des rapports sociaux complexes entre les personnes de différentes castes, donnant lieu à de nombreuses règles et tabous les entourant. Cependant, la consommation des restes laissés par un individu considéré comme plus pur que soi (comme un *deva* ou son *guru*) est vue d'un œil favorable. Par exemple, les offrandes comestibles sont encore aujourd'hui distribuées à travers l'assemblée humaine à la suite d'une *yajña*⁶³. En d'autres mots, le *yajña* est comparable au processus alchimique de cuisson. Cette transmutation de l'offrande lui donne une

⁶² Malamoud, C. (1989). « Observations sur la notion de reste dans le brahmanisme » dans *Cuire le monde*. Paris : Éditions la Découverte, p. 13-14. Basant ses propos sur les textes de première source que sont les *Brāhmaṇa* (le deuxième genre littéraire des Veda), le *Mahābhārata* (derniers siècles avant notre ère) et les plus récents textes de lois de Manu (*Manusmṛti*, recensés entre le 2^e siècle av. J.-C. et le 3^e siècle de notre ère), C. Malamoud affirme que « la nourriture est chargée d'un symbolisme social et religieux si puissant et si complexe que l'on ne saurait prendre, en ce qui la concerne, trop de précautions. [...] Le reste, du seul fait qu'il est reste, est souillé ». Il est à noter que les *Manusmṛti* sont antérieurs au *Mahābhārata* et à la grande majorité des *Upaniṣad*.

⁶³ Ibid., p. 23.

valeur sacrée. Les restes d'un sacrifice comportant de la nourriture peuvent alors être consommés par les humains, mais les cendres résultantes de la combustion peuvent également être utilisées et revêtent une importance symbolique.

Le rituel d'application des cendres sur le corps n'est attesté que tardivement dans les *Veda* puisque leurs premières mentions textuelles datent des *Upaniṣad*. D. G. White précise qu'un culte des cendres serait apparu avec les premières traditions *śaiva*⁶⁴.

Le mot désignant les cendres, *bhasma*, vient de la racine *bhas* qui renvoie aux verbes « consumer » et « briller »⁶⁵. Les offrandes incinérées par le feu et le corps après crémation deviennent cendres tandis que la notion de reste s'applique également à la création. La création est considérée comme étant consommée dans sa totalité à la fin de chaque période cosmique (*kalpa*). C'est pourquoi D. G. White affirme que « les cendres, *bhasma*, sont la manifestation suprême de la matière primale »⁶⁶.

L'ascète ou renonçant (*saṃnyāsin, yogi*) est dispensé des règles et tabous entourant les restes puisque le feu de son *yajña* est interne⁶⁷. Il est à la fois officiant, offrande, lieu

⁶⁴ White, D. G. 1996. *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*. Chicago: University of Chicago Press, p. 284. « It is in the context of early Śaivism that a true cult of ashes become incorporated into the Hindu tradition. Ashes, called either *bhasma* or *vibhūti* [...] have since at least the time of the *Pāśupatas* be integral to *Śaiva* initiation and worship ».

⁶⁵ Ibid., p. 283.

⁶⁶ Ibid., p. 283. En anglais dans le texte.

⁶⁷ Malamoud, C. (1989). « Observations sur la notion de reste dans le brahmanisme » dans *Cuire le monde*. Paris : Éditions la Découverte, p. 25. « Le *saṃnyāsin*, en effet, a placé à l'intérieur de lui-même

de l'offrande et parfois aussi son destinataire. Il est celui qui a « jet[é] ensemble les feux sacrificiels »⁶⁸, qui sont au centre de la vie rituelle, afin de les remplacer par un feu intérieur (*tapas*, signifiant à la fois « chaleur » et « austérité »⁶⁹) dans lequel les oblations sont désormais faites.

Tandis que les feux physiques de l'autel domestique, du temple et du bûcher funéraire sont considérés comme appartenant au monde matériel, le *tapas* est alimenté par la pratique ascétique individuelle. Autant les objets immatériels (souffle, expériences et ego) que la nourriture y sont consommés. En étant le siège du feu sacrificiel, le corps du *saṃnyāsin* contient déjà de son vivant son bûcher funéraire. Il est alors à chaque instant lieu du *yajña*.

Comme l'offrande dès l'époque védique n'obtient sa sacralité que par le *yajña* (qui implique une exposition au feu), le *saṃnyāsin* lui-même n'est transformé que par l'oblation continue qu'il fait à travers son *tapas*⁷⁰. Les cendres que l'adepte de

les feux sacrificiels, et sacrifie à l'*ātman* », l'*ātman* signifiant l'âme ou le soi, qui est vu comme indifférencié du *brahman*.

⁶⁸ White, D. G. 1996. *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*. Chicago: University of Chicago Press, p. 281. Le terme *saṃnyāsin* renvoie directement à l'action de renoncer aux feux sacrificiels qui ponctuent l'existence humaine dans la société védique. Le terme *yogi* sera discuté lors du chapitre suivant.

⁶⁹ Monier-Williams, M. (1899). *A Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p. 437.

⁷⁰ White, D. G. 1996. *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*. Chicago: University of Chicago Press, p. 283. « Gopīcand can state “I used to be an unfired pot, thrown whichever way the wheel turned. When I was made a *Jogi* my *guru* did the firing” », *jogi* étant une orthographe alternative de *yogi*.

Paśupati applique sur son propre corps sont alors la manifestation physique de la combustion latente des étants par le Feu du Temps ainsi que les reliquats du *yajña* continuel qu'il accomplit par l'intermédiaire de son *tapas*.

CHAPITRE III : MÉTHODOLOGIE

Le vide assure au monde l'unité de son fonctionnement.

Il est l'essence originelle de tous les corps.

Il crée la matière et les forces qui s'exercent sur la matière.

Il crée l'inertie, la masse qui résiste aux forces.

Il est, par-là, la source des trois principes, matériel, dynamique et inertiel.

- Du vide et de la création⁷¹

Tel que mentionné dans l'introduction, cette recherche propose une compréhension plus approfondie des mots sanskrits *kha*, *śūnya* et *vyoman* par l'intermédiaire de l'interprétation de textes sacrés et renvoie directement au domaine de l'indologie. Il s'agit ici d'un processus qui se veut le plus rationnel et objectif possible et dont les bases méthodologiques incluent l'herméneutique, une approche historico-critique ainsi qu'une démarche linguistique. En effet, un éclaircissement des termes sanskrits traduits

⁷¹ Cassé, M. (1993). *Du vide et de la création*. Paris : Éditions Odile Jacob.

par « vide » apparaissant dans les écrits *śaiva* pourra permettre une plus grande compréhension de l'univers de sens au cœur de ces écrits.

Nous tenons à souligner que la position de l'auteure est celle d'une personne familière avec l'enseignement de Paśupati mais tout de même extérieure aux ordres *śaiva*.

3.1 À propos de la traduction

Le langage est avant tout un outil de communication qui structure la pensée humaine puisqu'il est l'outil par lequel elle s'exprime. F. De Saussure (1857-1913) affirme avec raison que « les mœurs d'une nation ont un contre-coup sur sa langue, et, d'autre part, c'est dans une large mesure la langue qui fait la nation »⁷². Cette corrélation s'applique aussi bien aux traditions se réclamant des enseignements de Paśupati, car elles sont premièrement pensées dans une langue en particulier (le sanskrit) et elles sont ancrées dans la société indienne, védique et postvédique. Traduire la pensée *śaiva* en français demande alors avant tout un exercice de compréhension et d'interprétation herméneutique.

⁷² De Saussure, F. (1971). *Cours de linguistique générale*. Paris : Payot, p. 42.

L'acte de communication se fait à travers l'usage de signifiants (les mots ou expressions) et de signifiés (les objets ou concepts dont il est question dans une proposition). L'exercice de traduction des trois signifiants que sont *kha*, *śūnya* et *vyoman* dans le contexte *śaiva* est fait afin d'en proposer une traduction qui se base avant tout sur les propos des textes où ils apparaissent.

Suivant trois règles énoncées par U. Eco⁷³, nous proposons une interprétation des trois termes sanskrits selon l'intention d'écriture originelle que nous déduisons en nous basant avant tout sur des éléments textuels et faisant appel à des explications simples et utiles qui facilitent la compréhension des textes.

La recherche proposée ici est à la fois linguistique et logique, mais elle est aussi herméneutique puisque la question de recherche demande un exercice d'interprétation des termes sanskrits *kha*, *śūnya* et *vyoman*, qui sont tous trois polysémiques. Afin de faire une interprétation la plus neutre possible, nous devons nous dégager ici de toutes les présuppositions sur le concept du vide que nous avons, qu'elles soient dues aux recherches de la physique moderne sur le vide ou à des paradigmes cosmologiques

⁷³ Ska, J.-L. (2009). « Les vertus de la méthode historico-critique. » *Nouvelle revue théologique*, 4(131), p. 711-712. « La première [règle] veut qu'un texte soit interprété selon son intention. » Dans le cas des textes anciens, nous ne pouvons en connaître l'intention qu'à travers le texte lui-même, en l'examinant en rapport avec son contexte littéraire et culturel. La deuxième règle est alors de « fonder toute interprétation sur des éléments textuels » pour donner fondement à son interprétation. La troisième règle implique que « l'explication la plus simple est -en général- la meilleure », mais aussi l'explication qui permet une plus grande compréhension du texte.

divers. Nous travaillons donc « à construire une interprétation valide, plausible [et] cohérente, mais non L'interprétation »⁷⁴.

L'herméneutique est « la théorie des opérations de la compréhension dans leur rapport avec l'interprétation des textes »⁷⁵ tandis que la traduction est l'exercice de rapprochement entre ce qui est étranger et ce qui est familier⁷⁶ dans le but de permettre à l'individu une compréhension du premier sans le dénaturer dans le second. Notre méthode se rapproche plus précisément de la notion de cercle herméneutique de Schleiermacher puisqu'elle vise à comprendre le particulier (la signification des termes *kha*, *śūnya* et *vyoman*) à partir d'un tout (l'enseignement de Paśupati), exercice ayant pour but de permettre une meilleure compréhension de ce même tout à partir du particulier⁷⁷.

⁷⁴ Paillé, P. (2006) « Qui suis-je pour interpréter » dans *La méthodologie qualitative. Postures de recherche et travail de terrain*. Paris : Armand Colin, p. 117. P. Paillé note avec un grand « L » l'idéal impossible d'interprétation hors de tout doute par opposition au réel travail de tout interprète ou traduction, c'est-à-dire la proposition de compréhension.

⁷⁵ Rojzman, B. 2008. « Paul Ricœur et les signes » dans *Cités*, 1(33), Paris : Presses Universitaires de France, pp. 6.

⁷⁶ Wilhelm, J. E. 2004. « Herméneutique et traduction : la question de l'appropriation ou le rapport du propre à l'étranger » dans *Meta*, vol. 49, no 4. Montréal : Presses de l'Université de Montréal, p. 768.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 773.

3.2 Les méthodes historico-critiques appliquées à l'indologie

Afin de traduire adéquatement les termes *kha*, *śūnya* et *vyoman* en se basant sur les textes sanskrits eux-mêmes, il est important de prendre en considération le contexte d'écriture de ces textes au sein des traditions auxquelles ils appartiennent.

Les approches historico-critiques telles que présentées par P. Guillemette et M. Brisebois sont alors complémentaires à l'exercice d'herméneutique puisqu'il « est toujours malvenu d'isoler un élément du texte et de l'interpréter indépendamment de son contexte, qu'il soit littéraire ou culturel »⁷⁸. Il est primordial de comprendre le milieu de vie d'un texte (c'est-à-dire le contexte originel dans lequel il a été pensé et écrit, les groupes sociaux auxquels il s'adresse ainsi que la tradition d'où il est issu⁷⁹) si l'objectif est d'en comprendre le sens premier. Le milieu de vie des textes sous étude a été défini lors du chapitre II, qui a également apporté des explications sur le cadre social et contextuel entourant l'ascétisme *śaiva*, et cette définition servira lorsque nous développerons l'analyse des textes sous étude eux-mêmes.

En effet, les *Atharvaśiropaniṣad*, *Kālāgnirudropāniṣad*, *Bhāsmajābālopaniṣad* et *Jābālyupāniṣad* ont été écrits durant les derniers siècles avant l'ère commune. C'est

⁷⁸ Ska, J.-L. (2009). « Les vertus de la méthode historico-critique. » *Nouvelle revue théologique*, 4(131), p. 715. Récupéré de <https://www.cairn.info/revue-nouvelle-revue-theologique-2009-4-page-705.html>

⁷⁹ Guillemette, P. et Brisebois, M. (1987). *Introduction aux méthodes historico-critiques*. Montréal: Éditions Fides, p. 300

durant ces siècles qu'apparaissent des courants ascétiques qui rejettent l'autorité du système de castes et de classes et qui proposent une pratique plus individuelle et intériorisée. Le rituel d'application des cendres sur le corps prescrit dans les quatre *Upaniṣad* dont il sera question lors des sections suivantes est un exemple d'*imitatio dei*, car l'ascète réactualise des gestes faits par Śiva dans plusieurs mythes⁸⁰. En répétant les gestes de Rudra-Śiva, l'ascète s'identifie au *deva* (figure *saguṇa*) et réalise ainsi son identité avec lui.

3.3 Les textes de première source

Les traditions dites hindoues possèdent un corpus sacré énorme et varié, il serait donc irréaliste de proposer une recherche qui englobe l'ensemble des textes. Afin de parvenir à une définition plus nuancée des termes *kha*, *sūnya* et *vyoman* dans la cosmologie *śaiva*, notre analyse des contextes d'utilisation de ces termes se basera sur cinq textes de première source en particulier : quatre appartenant aux *Upaniṣad* ainsi qu'un *Tantra*. Il s'agit exactement des *Atharvaśiropaniṣad*, *Kālāgnirudropāṇiṣad*, *Jābālyupāṇiṣad*,

⁸⁰ Rudra-Śiva en tant que figure ascétique couverte de cendres est décrit dans les *Itihāsa* (*Mahābhārata* et *Rāmāyaṇa*) et dans les *Purāṇa* (textes écrits durant les premiers siècles de l'ère commune et dans lesquels sont narrés des mythes entourant les dieux). Le Rudra védique (tel qu'il apparaît dans les *Samhitā*) était une figure terrible associée aux espaces sauvages et avait l'épithète Paśupati, mais il n'était ni ascète ni recouvert de cendres. Il est pour l'instant impossible de suggérer une date de composition pour les premiers mythes qui présentent Rudra-Śiva comme s'étant couvert le corps de cendres autre que le très approximatif « durant les premiers siècles avant l'ère commune ».

Bhasmajābālopaniṣad et du *Vijñāna Bhairava Tantra*. Le choix des textes ainsi que leur appartenance à la dénomination *śaiva* s'expliquent par les contenus de ceux-ci.

Tel que mentionné précédemment, la première occurrence du *Mahāpāśupatavrata*, qui présente les bases philosophiques ainsi que l'objectif sotériologique de l'ascétisme proprement *śaiva*, se retrouve dans l'*Atharvaśiropaniṣad*. Ce texte expose aussi un *mantra*⁸¹ qui revient dans trois autres *Upaniṣad* datant d'époques différentes. La corrélation entre ce *mantra* et la question du vide réside dans son invitation à reconnaître tous les existants comme étant ultimement des cendres et dans l'interchangeabilité des termes *kha* et *vyoman*. Ces termes apparaissent comme *khamiti* et *vyometi* dans les versions du *mantra*. Ces versions sont toutes composées de phrases nominales de deux mots suivant la forme « *agniriti bhasma* ». Cette phrase nominale peut être traduite par « ce qui est le feu est des cendres » et nous y reviendrons avec une plus grande précision lors du chapitre IV.

Il est intéressant de noter que l'énumération d'existants (désignés comme des cendres par le *mantra* débutant par « *agniriti bhasma* », *mantra* qui se retrouve dans l'*Atharvaśiropaniṣad*) est modifiée dans les *Kālāgnirudropaniṣad*, *Jābālyupaniṣad* et

⁸¹ Sastri, A. M. (Éditeur) (1925). *Saiva Upanisads*. Adyar: The Adyar Library p. 60. « ॐ अग्निरिति भस्म वायुरिति भस्म जलमिति भस्म स्थलमिति भस्म व्योमेति भस्म सर्वं भस्म इदं भस्म », nous en ferons la traduction et l'explication lors du chapitre IV.

*Bhasmajābālopaniṣad*⁸². Ces quatre textes discutent d'ailleurs de prescriptions rituelles similaires, comme nous le verrons plus loin.

Le cinquième texte de première source qui sera particulièrement étudié est le *Vijñāna Bhairava Tantra*. Contrairement aux quatre autres, ce texte n'appartient pas au corpus védique (il est en fait l'un des premiers *Tantra* à être écrits⁸³), mais il peut être lu de manière complémentaire puisqu'il explique une cosmologie *śaiva* du vide (nommé *śūnya*) qui découle sans aucun doute de l'idéologie présentée dans les quatre *Upaniṣad*.

3.3.1 Des leçons modifiées dans les *Upaniṣad*

Les quatre *Upaniṣad* sur lesquels se base en grande partie notre interprétation des termes *kha*, *śūnya* et *vyoman* présentent en effet une même prescription rituelle, c'est-à-dire l'application des cendres sur le corps, accompagnée de la récitation d'un *mantra* spécifique. La pratique proposée par ces quatre textes a pour objectif de faire réaliser l'impermanence de tous les états et d'inviter ainsi l'individu à tendre vers la

⁸² Sastri, A. M. (Éditeur) (1925). *Saiva Upanisads*. Adyar: The Adyar Library p. 66. Ce mantra diffère effectivement dans le *Kālāgnirudropāṇiṣad* et apparaît comme ॐ अग्निरिति भस्म वायुरिति भस्म खमिति भस्म जलमिति भस्म स्थलमिति भस्म dans Nous en ferons la traduction et l'explication lors du chapitre IV.

⁸³ Singh, J. 1979. *Vijñānabhairava or Divine Consciousness*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p. X.

dissolution complète de soi dans le divin⁸⁴. C'est pourquoi il s'agit bien de leçons modifiées selon la définition de P. Guillemette et M. Brisebois⁸⁵. Bien que nous abordions avec une plus grande précision les contenus de ces quatre *Upaniṣad* lors du chapitre suivant, le cadre méthodologique nous impose de discuter leur ordre chronologique ici.

Il a déjà été établi que l'*Atharvaśiropaniṣad* a été écrit le premier, lors des derniers siècles avant l'ère commune. Cette datation très approximative provient du fait que l'*Atharvaśiropaniṣad* est un texte appartenant à l'*Atharvaveda* (le quatrième livre des *Veda* dont la majorité des textes auraient été compilés au 9^e siècle av. J.-C.⁸⁶) et qu'il renvoie à des mythes, divinités et concepts proprement védiques. L'imprécision quant à cette datation s'explique par le fait que le texte propose le *Mahāpāśupatavrata* comme une alternative au rituel védique. Cette idée d'alternatives au rituel védique est propre aux textes ascétiques dont l'apparition ne se fait qu'à partir du 5^e siècle av. J.-C. Nous pouvons donc évaluer approximativement la composition de ce texte entre le 5^e siècle av. J.-C. et le début de notre ère.

⁸⁴ Ce divin insondable est assimilé à la figure de Rudra dans l'*Atharvaśiropaniṣad*. Il est désigné à la fois comme Rudra, Śiva et *brahman* dans les *Kālāgnirudropiṣad* et *Bhasmajābālopaniṣad*, puis il est nommé Śiva et *parabrahman* dans le *Jābālyupaniṣad*.

⁸⁵ Guillemette, P. et Brisebois, M. (1987). *Introduction aux méthodes historico-critiques*. Montréal: Éditions Fides, p. 194-195.

⁸⁶ Flood, G. (1996). *An Introduction to Hinduism*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 37.

Appartenant au *Kṛṣṇa Yajur Veda* et écrit sous la forme d'un dialogue entre une personne en quête de connaissances et un *deva* apportant des réponses aux questions, le *Kālāgnirudropaniṣad* aurait été ensuite composé durant les mêmes siècles que le *Mahābhārata* ou postérieurement à ce dernier⁸⁷. Reprenant le *mantra* prescrit dans l'*Atharvasiropaniṣad*, il présente les cendres comme devant être appliquées sur le corps en une marque constituée de trois lignes horizontales, nommée *tripuṇḍra*⁸⁸.

Le *Bhasmajābālopaniṣad* est aussi composé sous la forme d'un dialogue de transmission de connaissances, cette fois entre Śiva et le sage Jābāla. Il s'agit un *Upaniṣad* datant des premiers siècles de l'ère commune qui ajoute des précisions au rituel du *tripuṇḍra* décrit dans le *Kālāgnirudropaniṣad*.

Le *Jābālyupaniṣad* serait le texte le plus récent parmi ces quatre *Upaniṣad*. En effet, il discute abondamment d'indifférenciation entre le *brahman* et *jīva*⁸⁹, l'épithète Śiva remplace Rudra, le dialogue d'enseignement implique le sage Jābālin enseignant à Paippalāldin et il se réfère directement au *Kālāgnirudropaniṣad*.

⁸⁷ Cette forme de dialogue est couramment utilisée dans les *Upaniṣad* et dans les *Tantra*, ce dernier terme nommant un genre littéraire indien postvédique qui s'est développé à partir du 6^e siècle. Le *Kālāgnirudropaniṣad* présente Kālāgni Rudra répondant aux questions du sage Sanatkumāra concernant un rituel d'application des cendres. La figure de Sanatkumāra apparaît également dans le *Mahābhārata*.

⁸⁸ Srinivasa Ayyangar T. R. [Trad.]. (1953). *Saiva Upanisads Translated into English*. Adyar: The Adyar Library, p. 54-59.

⁸⁹ Ibid., p. 87-88.

3.3.2 L'approche diachronique

Comme c'est généralement le cas avec la littérature védique, la datation des textes mentionnés ci-haut est très approximative. Nous ne pouvons que déduire l'ordre chronologique des documents étudiés en se basant sur leurs contenus (les propos qu'ils soutiennent, le vocabulaire utilisé, les mentions d'autres ouvrages ainsi que, dans quelques très rares cas, l'auteur). En effet, il n'y a pas d'accord unanime en indologie sur les dates précises de l'écriture de chaque texte védique.

La déduction de cet ordre successif permet d'utiliser une approche diachronique⁹⁰ pour comprendre la position chronologique de chacun de ces textes dans l'évolution de la terminologie et des conceptions *śaiva*. En d'autres mots, une attention particulière est portée dans l'analyse des mots *kha*, *śūnya* et *vyoman* au fait que les contenus et conceptions des textes plus récents sont basés sur ceux des plus anciens. Il est ainsi possible de comprendre l'évolution du rapport entre ces signifiants et leur(s) signifié(s).

⁹⁰ De Saussure, F. (1971). *Cours de linguistique générale*. Paris : Payot, p. 292. À propos de la question de l'identité diachronique : « pour que je puisse dire qu'une unité a persisté identique à elle-même, ou que tout en persistant comme unité distincte, elle a changé de forme ou de sens — car tous ces cas sont possibles, — il faut que je sache sur quoi je me fonde pour affirmer qu'un élément pris à une époque, [...], est la même chose qu'un élément pris à une autre époque ».

CHAPITRE IV : ANALYSE DES TERMES *KHA* ET *VYOMAN* DANSQUATRE *UPANIṢAD ŚAIVA*

तदतिरेकेण न किञ्चिदस्ति

Hors de cela, rien n'est

- *Mahāpāśupatavrata (Atharvaśiropaniṣad)*⁹¹

L'analyse de l'usage des termes *vyoman* et *kha*⁹² dans les textes védiques, plus précisément dans les quatre *Upaniṣad* que sont l'*Atharvaśiropaniṣad*, le *Kālāgnirudropaniṣad*, le *Jābālyupaniṣad* et le *Bhasmajābālopaniṣad* est l'objet au principal de ce chapitre. Pour ce faire, chaque *Upaniṣad* sera présenté, ce qui permet

⁹¹ Sastri, A. M. (Éditeur) (1925). *Saiva Upanisads*. Adyar: The Adyar Library, p. 36. Notre traduction : « तदतिरेकेण » hors de cela « न » négation « किञ्चिदस्ति » il y a quelque chose.

⁹² Srinivasa Ayyangar T. R. [Trad.]. (1953). *Saiva Upanisads Translated into English*. Adyar: The Adyar Library. Les termes *vyoman* et *kha* apparaissent dans les textes à l'étude sous les formes déclinées *vyometi* et *khamiti*. Nous associons ici cette déclinaison des deux termes à la phrase nominale puisque la traduction de tous les termes finissant en *-miti*, *-meti* et *-riti* apparaissant dans le *mantra* présenté dans les *Atharvaśiropaniṣad*, *Kālāgnirudropaniṣad*, *Jābālyupaniṣad* et *Bhasmajābālopaniṣad* se traduit par « ce qui est X ». Cette traduction est celle de T. R. Srinivasa Ayyangar « *what is X* ».

de placer le *mantra* dans lequel se retrouvent les termes *vyoman* et *kha* dans leurs contextes textuels respectifs, puis une analyse de l'évolution de ce *mantra* sera faite.

Avant d'entamer ce chapitre, il est utile de spécifier que le sanskrit, tout comme le latin et le grec, est une langue à déclinaisons. Ainsi, les termes *vyoman* et *kha* peuvent se retrouver sous des formes différentes dans les textes, leurs désinences changeant selon la déclinaison grammaticalement appropriée.

Le mot *vyoman* provient de la racine *vye* (व्ये, couvrir, envelopper)⁹³ et il est polysémique. Selon le contexte, il peut nommer soit le ciel, l'élément de l'éther ou le vide en tant qu'immensité sans substance.

Pour sa part, *kha* provient de la racine *khan* (खन्, creuser, excaver, percer)⁹⁴ et il est également polysémique. Ce mot peut nommer selon le contexte une cavité, l'élément de l'éther, le soleil ainsi que le vide en tant que volume inoccupé.

Dans les quatre *Upaniṣad*, les termes *vyoman* et *kha* apparaissent respectivement comme *vyometi* et *khamiti* dans les versions du *mantra* associé à l'application des cendres sur le corps dont il sera abondamment question. Il est à noter que ces termes ainsi déclinés participent à la formation de phrases nominales. *Vyometi* est composé de

⁹³ Monier-Williams, M. (1899). *A Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p. 1041.

⁹⁴ Ibid., p. 336.

vyom- et *-iti*, tandis que *khamiti* est composé de *kham-* et *-iti*. *Vyom-* et *kham-* renvoient directement aux termes *vyoman* et *kha* tandis que *-iti* signifie « ce qui est [le mot précédent] »⁹⁵.

D. G. White a expliqué plusieurs fois dans *The Alchemical Body Siddha Traditions in Medieval India* que l'élément éther est nommé en sanskrit par quatre mots (*kha*, *ākāśa*, *vyoman* et *śūnya*) et qu'il a comme qualité première d'être le vide, l'espace inoccupé⁹⁶. C'est pourquoi les termes *khamiti* et *vyometi* peuvent se traduire à la fois par « ce qui est le vide » ou « ce qui est l'éther », vide et éther nommant alors une même abstraction.

4.1 La chronologie d'une leçon modifiée trois fois

L'*Atharvaśiropaniṣad* est le plus ancien parmi les quatre *Upaniṣad* qui constituent une leçon modifiée sur l'application des cendres dans le rituel *śaiva* tandis que les trois

⁹⁵ Monier-Williams, M. (1899). *A Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p. 165. « *Iti*: in this manner, thus (in its original signification /iti-refers to something that has been said or thought, or lays stress on what precedes », *iti* peut aussi se traduire par « and so forth ».

⁹⁶ White D. G. (1996). *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*. Chicago: University of Chicago Press, p. 241. « In its quality as void or empty space, ether is vital to tantric worship [...] » L'élément de l'éther et le vide ont été associés l'un à l'autre depuis l'époque des *Upaniṣad* et cette association augmente en importance avec les *Tantra*. D. G. White note que les termes *kha* et *ākāśa* apparaissaient comme interchangeable durant les derniers siècles avant l'ère commune (dans les *Upaniṣad* et dans le *Mahābhārata*), puis que *kha* et *śūnya* sont plus souvent utilisés dans les *Tantra śaiva* du premier millénaire de l'ère commune.

autres textes sont le *Kālāgnirudropaniṣad*, le *Bhasmajābālopaniṣad* et le *Jābālyupaniṣad*. Ces quatre textes seront présentés en ordre chronologique.

Nous parlons ici du concept de leçon modifiée selon la définition de P. Guillemette et M. Brisebois. Ce concept décrit l'ajout de nouvelles prescriptions et la modification de propos exprimés dans un texte antérieur afin de faire ressortir une doctrine en particulier ou de s'ajuster à une réforme⁹⁷. Les datations des *Upaniṣad* individuels sont approximatives puisque le corpus védique lui-même consiste en un recensement par écrit de traditions orales sur une étendue de plus d'un millénaire. Les quatre *Upaniṣad* présentent des versions du même *mantra* accompagnant l'application des cendres sur le corps. L'ordre chronologique que nous proposons provient de l'analyse des contenus de ces *Upaniṣad*.

4.2 Trois versions d'un *mantra*

Le *mantra* accompagnant le rituel d'application des cendres dans les quatre textes védiques discutés au cours de ce chapitre apparaît sous trois formes, les pages suivantes en sont notre traduction. Il s'agit ici d'énumérations de phrases nominales qui ont la

⁹⁷ Guillemette, P. et Brisebois, M. (1987). *Introduction aux méthodes historico-critiques*. Montréal: Éditions Fides, p. 194-195.

même structure grammaticale et qui identifient des catégories d’existants comme étant des cendres.

L’*Atharvaśiropaniṣad* énonce le *mantra* accompagnant l’application de cendres sur le corps comme suit⁹⁸ :

ॐ अग्निरिति भस्म वायुरिति भस्म जलमिति भस्म स्थलमिति भस्म व्योमेति भस्म सर्वं भस्म इदं
भस्म

*Om agniriti bhasma vāyuriti bhasma jalamiti bhasma sthalamiti bhasma vyometi
bhasma sarvaṃ bhasma idaṃ bhasma*

Om ce qui est le feu est des cendres, ce qui est l’air est des cendres, ce qui est l’eau est des cendres, ce qui est la terre est des cendres, ce qui est l’éther/le vide est des cendres, tout est des cendres, ceci est des cendres.

⁹⁸ Sastri, A. M. (Éditeur) (1925). *Saiva Upanisads*. Adyar: The Adyar Library p. 35.

Le *Kālāgnirudropaniṣad* l'énonce de manière plus concise⁹⁹ :

अग्निरिति भस्म वायुरिति खमिति भस्म भस्म जलमिति भस्म स्थलमिति भस्म

Agniriti bhasma vāyuriti bhasma khamiti bhasma jalamiti bhasma sthalamiti bhasma

Ce qui est le feu est des cendres, ce qui est l'air est des cendres, ce qui est le vide est des cendres, ce qui est l'eau est des cendres, ce qui est la terre est des cendres.

Le *Bhasmajābālopaniṣad* le dit ainsi¹⁰⁰ :

अग्निरिति भस्म वायुरिति भस्म जलमिति भस्म स्थलमिति भस्म व्योमेति भस्म देवा भस्म ऋषयो
भस्म सर्वं भस्म एवदिदं भस्म

*Agniriti bhasma vāyuriti bhasma jalamiti bhasma sthalamiti bhasma vyometi bhasma
devā bhasma ṛṣayo bhasma sarva ha vā evadidam bhasma*

Ce qui est le feu est des cendres, ce qui est l'air est des cendres, ce qui est l'eau est des cendres, ce qui est la terre est des cendres, ce qui est le ciel/le vide est des cendres, les dieux sont des cendres, les sages (*ṛṣi*) sont des cendres, tout et ceci est des cendres.

⁹⁹ Sastri, A. M. (Éditeur) (1925). *Saiva Upanisads*. Adyar: The Adyar Library, p 41.

¹⁰⁰ Ibid., p. 131.

Pour sa part, le *Jābālyupaniṣad* mentionne simplement le « *agniriti bhasma mantra* »¹⁰¹.

Outre la forme syntaxique, la constante des quatre redditions de ce *mantra* est l'énumération de ce qui est le feu (*agni*), l'air (*vāyu*), l'eau (*jala*), la terre (*sthala*) et l'éther ou le vide (*vyoman* ou *kha*) comme étant ultimement des cendres.

Dans les versions présentées par l'*Atharvaśiropaniṣad* et par le *Bhasmajābālopaniṣad*, il est possible de noter que des éléments antithétiques sont apposés, tels que « tout » (*sarvaṃ*) et « ceci » (*idaṃ* ou *evadidaṃ*), exprimant le tout et le particulier, et aussi « la terre » (*sthala*) et *vyoman* ou *kha* (termes pouvant tous deux être traduits par vide, ciel ou éther). Une interprétation possible est que cela représente ce qui est ponctuel et solide dans l'espace (*sthala*) par opposition à ce qui est vaste et inoccupé par la matière (*vyoman* ou *kha*).

Selon le contexte, le mot *vyometi* peut désigner « ce qui est le ciel en tant qu'immensité vacante », mais aussi « ce qui est le vide » ainsi que « ce qui est l'éther cosmologique »¹⁰². Dans les quatre *Upaniṣad* discutés ici, ce terme est interchangeable

¹⁰¹ Sastri, A. M. (Éditeur) (1925). *Saiva Upanisads*. Adyar: The Adyar Library, p. 68.

¹⁰² Monier-Williams, M. (1899). *A Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p. 1041.

avec *khamiti*, qui peut se traduire par « ce qui est l'espace vide » ou « ce qui est l'éther »¹⁰³.

Le *Kālāgnirudropaniṣad* ne mentionne que le feu, l'eau, l'air, la terre et l'éther ou le vide comme étant finalement des cendres, raccourcissant ainsi le *mantra* prescrit par l'*Atharvaśiropaniṣad* en omettant *sarvaṃ* et *idaṃ* tandis que le *Bhasmajābālopaniṣad* étend la récitation en y ajoutant les dieux (*devā*) et les sages (*ṛṣayo*). Le *Jābālyupaniṣad* s'adresse à un lecteur qui a préalablement lu les textes antérieurs, tout particulièrement le *Kālāgnirudropaniṣad* auquel il fait directement référence¹⁰⁴.

4.3 Le *Mahāpāśupatavrata* de l'*Atharvaśiropaniṣad*

L'*Atharvaśiropaniṣad* est un *Upaniṣad* faisant partie de l'*Atharvaveda*, le quatrième livre composant les *Veda*¹⁰⁵. Il a été mentionné précédemment que nous pouvons

¹⁰³ Monier-Williams, M. (1899). *A Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p. 334.

¹⁰⁴ Sastri, A. M. (Éditeur) (1925). *Saiva Upanisads*. Adyar: The Adyar Library, p. 68. « Ityādi Kālāgnirudropaniṣad vyā khyātam », phrase pouvant se traduire par « cela a été couvert dans le célèbre Kālāgnirudropaniṣad ».

¹⁰⁵ Srinivasa Ayyangar T. R. [Trad.]. (1953). *Saiva Upanisads Translated into English*. Adyar: The Adyar Library, p. 28. Les quatre livres des *Veda* sont en ordre chronologique les *R̥gveda*, *Yajurveda*, *Sāmaveda* et *Atharvaveda*. Ces livres sont eux-mêmes divisés en quatre genres littéraires : les *Samhitā*, *Brāhmaṇa*, *Āraṇyaka* et *Upaniṣad*.

évaluer approximativement la composition de l'*Atharvaśiropaniṣad* entre le 5^e siècle av. J.-C. et le début de notre ère.

Cet *Upaniṣad* est écrit comme un dialogue dans lequel les *deva* assemblés questionnent Rudra sur sa nature, dialogue présentant ce dernier comme manifestation première du *brahman*. Tout comme le *Śri Rudram*, un hymne appartenant aux *Samhitā* et qui se retrouve dans le *Kṛṣṇa Yajurveda*, l'*Atharvaśiropaniṣad* présente Rudra comme ayant une multitude de caractéristiques (certaines contradictoires afin d'illustrer un absolu englobant)¹⁰⁶. Il met toutefois en relief l'absolu que ce *deva* représente en le qualifiant d'immanent à tout ce qui est et de suffisant à la connaissance du divin¹⁰⁷.

Si le *Śri Rudram*, un hymne adressé à Rudra, a été écrit pour être récité par un officiant, l'*Atharvaśiropaniṣad* est pour sa part un dialogue entre *deva*. La réponse des *deva* consiste en une interpellation ritualisée adressée à Rudra¹⁰⁸, l'identifiant à d'autres

¹⁰⁶ Srinivasa Ayyangar T. R. [Trad.]. (1953). *Saiva Upanisads Translated into English*. Adyar: The Adyar Library, p. 30. « Je suis le mâle, le non-mâle et la femelle, [...], les eaux et le feu, [...], la première cause impérissable, ce qui est périssable, [...], le haut, le milieu et le bas de toute chose [...] ».

¹⁰⁷ Ibid., p. 31.

¹⁰⁸ Sastri, A. M. (Éditeur) (1925). *Saiva Upanisads*. Adyar: The Adyar Library, p. 23-24. La section de l'*Atharvaśiropaniṣad* intitulée *Devakṛta Rudra stutih* (littéralement « éloge de Rudra faite par les *deva* ») contient cette interpellation ritualisée, qui suit la forme « ॐ ये है रुद्रः स भगवान या श्व ब्रह्मा भूर्भुवः सुवः तस्मै वै नमो नमः [...] » (*Om* c'est Rudra qui est *bhagavan* et aussi qui est *Brahmā*, *bhūr bhuvah suvah* salutations). Cette formule est ensuite répétée maintes fois par les *deva*, le nom *Brahmā* étant remplacé par les noms d'autres divinités tels que *Viṣṇu*, *Indra* et *Agni*; puis par des noms de lieux tels que le *Satyaloka* ou *Monde de Vérité*; les éléments de la terre, de l'eau, le feu, l'air et l'éther (nommé *akaśa*); et finalement divers étants tels que la lune, l'énergie vitale (*prāṇa*), la mort (*mṛtyu*) et la non-mort (*amṛtam*). Les termes « *bhūr bhuvah s(u)vaḥ* » réfèrent à la Terre, à l'atmosphère et au Soleil (donc au mondes manifesté, intermédiaire et divin) sont une référence directe au *Gāyatrī mantra*, qui provient du *Rgveda* (3.62.10).

deva apparaissant dans les textes védiques antérieurs ainsi qu'à des lieux, éléments naturels, existants multiples et concepts abstraits.

Certaines épithètes attribuées à Rudra telles qu'*ananta* (sans fin)¹⁰⁹, *parabrahman* (ultime absolu)¹¹⁰ et *bhagavat* (divin, illustre, possesseur)¹¹¹, dont les définitions mêmes renvoient à une idée de plus haut absolu, sont expliqués lors de l'*Atharvaśiropaniṣad*.¹¹² Les sections de l'*Atharvaśiropaniṣad* intitulées « अनन्तशब्दार्थः » *anandaśabdārtha* (signification du terme *ananta*), « परंब्रह्मशब्दार्थः » *paraṃbrahmaśabdārtha* (signification du terme *parabrahma*) et « भगवच्छब्दार्थः » *bhagavacchabdārtha* (signification du terme *bhagavat*), expliquent en effet les raisons théologiques pour lesquelles Rudra est décrit comme *ananta*, *parabrahman* et *bhagavat* dans les traditions *śaiva*. Il est à noter que ces épithètes sont aussi attribuées à différents *deva* occupant le rôle de manifestation première du *brahman* dans différentes traditions d'origine védique¹¹³.

¹⁰⁹ Monier-Williams, M. (1899). *A Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p. 25.

¹¹⁰ Ibid., p. 587. Mot composé de *para* (distant, au-delà de, plus que, plus haut, suprême) et *brahman* (l'absolu *nirguṇa*).

¹¹¹ Ibid., p. 743. Le mot *bhagavat* dénote ce qui est sacré, divin, illustre et prospère; il peut être un adjectif ou un nom (propre ou commun). Le terme *bhagavan* est de même racine, mais il est majoritairement employé pour interpellé une divinité.

¹¹² Sastri, A. M. (Éditeur) (1925). *Saiva Upanisads*. Adyar: The Adyar Library, pp. 25, 29 et 31.

¹¹³ Ganga Ram Garg (1992). « Ananta » *Encyclopaedia of the Hindu World*. New Delhi: Concept Publishing Company, pp. 424–425. Par exemple, Viṣṇu porte les noms Ananta et Bhagavan dans les traditions *vaiṣṇava*, cette seconde épithète se trouvant notamment dans *Bhagavadgītā* (*gītā* signifiant

Le *mantra* au cœur de notre recherche se retrouve dans le *Mahāpāśupatavrata*, une partie de l'*Atharvaśiropaniṣad*. L'objectif sotériologique de ce *vrata* (vœu ou observance) est la réalisation de l'unité entre le *brahman* identifié comme Rudra et l'individu. Dans ce texte, l'existence physique est caractérisée par des entraves (*paśa*) qui limitent l'humain et lui valent la qualification de créature (*paśu*). Celui qui fait sien le *Mahāpāśupatavrata*¹¹⁴ a comme objectif de se défaire des entraves afin de transcender son état de créature et de s'unir au *brahman*, qui est associé à Paśupati¹¹⁵ (nom se traduisant par « Maître des créatures »). Paśupati est aussi un nom de Rudra apparaissant dans les *Samhitā*¹¹⁶.

Ce *vrata* se décline sur trois niveaux. Il demande en premier lieu l'identification mentale de l'adepte au *brahman* : cette connaissance libérant l'individu de son ignorance et faisant ainsi disparaître les entraves (*paśa*)¹¹⁷.

« chant », donc le titre de ce texte célèbre se retrouvant dans le *Mahābhārata* peut se traduire par « le chant du dieu illustre »).

¹¹⁴ Nous rappelons que le titre du texte, *Mahāpāśupatavrata*, peut être traduit par « grand vœu de l'adepte de Paśupati ».

¹¹⁵ Sastri, A. M. (Éditeur) (1925). *Saiva Upanisads*. Adyar: The Adyar Library, p. 35-36.

¹¹⁶ Kashyap, R. I. (2012). *Śri Rudram Anuvāka I-II*, Bangalore: Veda Union, p. 15. « *Namaḥ Bhavāya ca Rudrāya ca namaḥ Śarvāya ca Paśupataye ca [...]* » (Salutations à Bhava et à Rudra et salutations à Śarva et à Paśupati et [...]) Sur la formulation du *Śri Rudram*, la séparation des différents noms d'un *deva* par la particule *ca* (et) est courante dans les hymnes védiques.

¹¹⁷ Srinivasa Ayyangar T. R. [Trad.]. (1953). *Saiva Upanisads Translated into English*. Adyar: The Adyar Library, p. 49.

Ensuite, la vocalisation de cette identification se fait par le *mantra* suivant : ॐ अग्निरिति भस्म वायुरिति भस्म जलमिति भस्म स्थलमिति भस्म व्योमेति भस्म सर्वं भस्म इदं भस्म (*Om agniriti bhasma vāyuriti bhasma jalamiti bhasma sthalamiti bhasma vyometi bhasma sarvaṃ bhasma idaṃ bhasma*)¹¹⁸, *mantra* qui peut se traduire par les phrases nominales suivantes : « ce qui est le feu est des cendres, ce qui est l'air est des cendres, ce qui est l'eau est des cendres, ce qui est la terre est des cendres, ce qui est le ciel (l'éther, le vide)¹¹⁹ est des cendres, tout est des cendres, ceci est des cendres ».

En troisième lieu, l'expression physique du *Mahāpāśupatavrata* s'exprime par l'application des cendres sur le corps¹²⁰ qu'accompagne la récitation du *mantra*. Les cendres sont associées à la fois aux restes du *yajña* et à la destinée de l'ensemble de la création, qui est d'être consumée par Kālāgni¹²¹. Rappelons que, comme cela a été mentionné plus haut, les cendres sont sacrées dans la pratique ascétique *śaiva* puisqu'elles sont la manifestation de l'intériorisation de tous les feux sacrificiels, du corps de l'individu comme lieu et offrande du *yajña* et de l'impermanence de la création.

¹¹⁸ Sastri, A. M. (Éditeur) (1925). *Saiva Upanisads*. Adyar: The Adyar Library p. 35.

¹¹⁹ Monier-Williams, M. (1899). *A Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, pp. 334, 1041. Comme mentionné précédemment, les termes *kha* et *vyoman* sont polysémiques, d'où l'intérêt de les analyser, ici dans le contexte *śaiva* précisément.

¹²⁰ Sastri, A. M. (Éditeur) (1925). *Saiva Upanisads*. Adyar: The Adyar Library p. 35.

¹²¹ Nous rappelons ici que le nom Kālāgni se traduit littéralement par « Feu du Temps ».

4.4 Le *Kālāgnirudropaniṣad*

Le *Kālāgnirudropaniṣad* est un *Upaniṣad* appartenant au *Kṛṣṇa Yajur Veda*. Il est écrit sous la forme d'un discours dans lequel le sage Sanatkumāra s'informe de la pratique de l'application des cendres sur le corps auprès de Kālāgni Rudra¹²². Bien qu'il ne soit plus explicitement question du *Mahāpāśūpatavrata* dans ce texte, l'objectif de la pratique est sensiblement le même : susciter chez l'adepte la réalisation de l'identité entre le *brahman*, l'*atman* et tout phénomène *saguṇa*.

La notion de *tripuṇḍra*, cendres appliquées en trois lignes horizontales sur le front « aussi loin que les yeux s'étirent de chaque côté », est introduite¹²³. Comme dans l'*Atharvasiropāṇiṣad*, l'action rituelle est accompagnée de la récitation du *mantra* affirmant que les existants sont des cendres, car la sacralité de ces dernières est étroitement reliée au *yajña* et à l'eschatologie (individuelle et universelle). À la différence du précédent, des récitation supplémentaires s'ajoutent à ce *mantra* et que le *vrata* associé à cette pratique est cette fois identifié comme *Śambhavavrata*^{124, 125}.

¹²² Srinivasa Ayyangar T. R. [Trad.]. (1953). *Saiva Upanisads Translated into English*. Adyar: The Adyar Library, p. 54-55. Le sage Sanatkumāra est également mentionné dans le *Chāndogyopāṇiṣad*, un texte appartenant au *Sāmaveda* et dont l'écriture est datée d'entre les 8^e et 6^e siècles av. J.-C.

¹²³ Ibid., p. 58.

¹²⁴ Monier-Williams, M. (1899). *A Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p. 1065. Le terme *Śambhava* dérive de l'épithète Śambhu et désigne à la fois ce qui est « dérivé de ou sacré pour Śiva » et l'arbre de camphre.

¹²⁵ Sastri, A. M. (Éditeur) (1925). *Saiva Upanisads*. Adyar: The Adyar Library, p. 42.

L'appellation de ce *vrata*, qui réfère à une épithète associée à la figure tardive de Śiva, nous permet de déduire qu'il s'agit d'un *Upaniṣad* écrit plus près du début de l'ère commune que l'*Atharvaśiropaniṣad*.

Le *mantra* ayant été introduit dans l'*Atharvaśiropaniṣad* est raccourci et modifié dans le *Kālāgnirudropaniṣad* puisqu'il s'énonce comme suit : « अग्निरिति भस्म वायुरिति भस्म खमिति भस्म जलमिति भस्म स्थलमिति भस्म » (*agniriti bhasma vāyuriti bhasma khamiti bhasma jalamiti bhasma sthalmiṭi bhasma*)¹²⁶. Le mot désignant ici le vide ou l'éther est *kha* (*khamiti* signifiant « ce qui est le vide/l'éther ») tandis que les éléments identifiés comme étant des cendres sont dans l'ordre du texte : le feu, l'air, l'éther ou le vide, l'eau et la terre.

L'objectif sotériologique du rituel du *tripuṇḍra*, expliqué à la fin du *Kalagnirudropaniṣad*, consiste en l'union avec le *brahman* nommé ici Śiva (*Śiva sāyujya*¹²⁷) et de la jouissance des bienfaits de ce monde et de l'autre pour ne pas se réincarner¹²⁸. Ainsi, le *Kālāgnirudropaniṣad* modifie légèrement la leçon de l'*Atharvaśiropaniṣad* en ajoutant le terme *tripuṇḍra* afin de préciser la manière

¹²⁶ Sastri, A. M. (Éditeur) (1925). *Saiva Upanisads*. Adyar: The Adyar Library, p 41.

¹²⁷ Monier-Williams (1899). *A Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p. 1181. *Sāyujya* peut se traduire par « union [ou] jonction intime avec [...] ».

¹²⁸ Sastri, A. M. (Éditeur) (1925). *Saiva Upanisads*. Adyar: The Adyar Library, p. 44. À propos de celui qui performe le rituel du *tripuṇḍra*, « न स पुनरावर्तते » (*na sa punarāvartate*) « il ne retourne pas, il n'a pas de renaissances ».

d'appliquer les cendres sur le corps et en alternant le nom proprement védique de Kālāgni Rudra avec la figure émergente de Śiva.

4.5 Le *Bhasmajābālopaniṣad*

Le *Bhasmajābālopaniṣad* est un *Upaniṣad* plus tardif faisant partie de l'*Atharvaveda*¹²⁹. L'enseignement est cette fois imparti par Śiva au sage Jābāla. Śiva possède les attributs qui lui sont associés dans l'hindouisme classique tels que « la lune, le soleil et le feu comme trois yeux »¹³⁰ et le sommet du mont Kailās comme lieu sacré de résidence. Ces attributs lui sont associés depuis l'époque de la rédaction des *Itihāsa* ou épopées que sont le *Mahābhārata* et le *Rāmāyaṇa*.

Comme dans le rituel prescrit par le *Kālāgnirudropaniṣad*, la marque effectuée avec les cendres est nommée *tripuṇḍra* et comprend trois lignes horizontales. Cependant, à la différence du *Kālāgnirudropaniṣad*, elle est appliquée à diverses parties du corps dans un ordre précis¹³¹.

¹²⁹ Srinivasa Ayyangar T. R. [Trad.]. (1953). *Saiva Upanisads Translated into English*. Adyar: The Adyar Library, p. 165.

¹³⁰ Ibid., p. 166. L'énumération de caractéristiques identifiant Rudra-Śiva dans les *Itihāsa* nous permet donc de dater le *Bhasmajābālopaniṣad* comme antérieur à ceux-ci. Les écritures du *Mahābhārata* et du *Rāmāyaṇa* sont datées d'entre le 3^e av. J.-C. et le 3^e siècle de notre ère.

¹³¹ Srinivasa Ayyangar T. R. [Trad.]. (1953). *Saiva Upanisads Translated into English*. Adyar: The Adyar Library, p. 170.

De nombreuses récitations sont prescrites lors de la préparation et de l'application des cendres. Contrairement au *Kālāgnirudropaniṣad*, il n'est pas question ici de *mantra* référant à des formes féminines du divin, mais aux *Gāyatrī mantra* et *Tryambakam*¹³² ainsi qu'à l'énumération de divers noms associés à Rudra¹³³. Le *mantra* désignant les existants comme étant des cendres apparaît ici et sa forme est plus près de celle de l'*Atharvaśiropaniṣad*. Il est énoncé comme suit: « अग्निरिति भस्म वायुरिति भस्म जलमिति भस्म स्थलमिति भस्म व्योमेति भस्म देवा भस्म ऋषयो भस्म सर्वं भस्म एवदिदं भस्म » (*agniriti bhasma vāyuriti bhasma jalamiti bhasma sthalamiti bhasma vyometi bhasma devā bhasma ṛṣayo bhasma sarva ha vā evadidam bhasma*)¹³⁴. Cette suite de phrases nominales désigne comme étant des cendres « ce qui est le feu », « ce qui est l'air », « ce qui est l'eau », « ce qui est le sol », « ce qui est le vide/l'éther » nommé *vyoman*, les divinités, les sages, « tout ce qui est » ainsi que « tout ceci ».

Les *Atharvaśiropaniṣad* et *Kālāgnirudropaniṣad* présentent respectivement le *Mahāpāśupatāvratā* et l'application du *tripuṇḍra* comme observances nécessaires à la

¹³² Kashyap, R. I. (2012). *Śri Rudram Anuvāka 1-11*. Bangalore: Veda Union, p. 31. « त्र्यम्बकं यजामहे सुगन्धिं पुष्टिवर्धनम्। उर्वारुकमिव बन्धनान् मृत्योर्मुक्षीय मामृतात् » (*tryambakaṃ yajāmahe sugandhiṃ puṣṭivardhanam urvārukamiva bandhanān mṛtyormukṣīya māmṛtāt*). Il s'agit d'un *mantra* associé à la figure de Śiva et encore aujourd'hui récité et intégré dans la pratique hindoue moderne.

¹³³ Ibid. Le *Bhasmajābālopaniṣad* prescrit d'appliquer la cendre sous forme de *tripuṇḍra* sur différentes parties du corps en prononçant des noms de Rudra exprimés dans le *Śri Rudram* dans l'ordre précis où ils y sont énumérés, c'est-à-dire Bhavāya, Rudrāya, Śarvāya, Paśupatāye et Ugrāya, lesquels apparaissent au début du cinquième *anuvāka* de cet hymne (p. 15), ainsi que les qualificatifs *agrevadhāya* (celui qui tue par devant) et *dūrevadhāya* (celui qui tue dans la distance) qui apparaissent lors du huitième *anuvāka* (p. 21).

¹³⁴ Sastri, A. M. (Éditeur) (1925). *Saiva Upanisads*. Adyar: The Adyar Library, p. 131.

réalisation de l'indifférenciation entre l'individu et le *brahman*, mais facultatives à la pratique rituelle. Les courants ascétiques du milieu du premier millénaire avant l'ère commune proposaient en effet de se détacher de la structure sociale rigide qui réservait au prêtre *Brāhmaṇa* l'accès au divin et faisait de lui l'intermédiaire entre l'individu et le divin.

Inversement, le *Bhasmajābālopaniṣad* maintient que le port du *tripuṇḍra* est obligatoire pour ceux de la caste des *Brāhmaṇa* lors de l'accomplissement de toute tâche, rituelle ou non¹³⁵. Manquer à ce rite par négligence est alors considéré comme une offense majeure contre la pureté symbolique du statut de *Brāhmaṇa* devant être rachetée par cent huit récitations du *Gāyatrī mantra* au milieu d'un cours d'eau suivies d'un jour de jeûne¹³⁶. Cet *Upaniṣad* ultérieur ajoute ensuite diverses prescriptions rituelles concernant les *Brāhmaṇa* et discute de la sacralité du mantra *Om namah Śivāya*, de la cité de Kaśī (Varanasi) ainsi que de l'union entre Śiva et Umā¹³⁷.

Il y a une référence claire au *Mahāpāśupatavrata* de l'*Atharvaśiropaniṣad* lorsque Śiva se présente comme étant, entre autres, celui qui libère les créatures (*paśu*) des entraves

¹³⁵ Srinivasa Ayyangar T. R. [Trad.]. (1953). *Saiva Upanisads Translated into English*. Adyar: The Adyar Library, p. 171. « Without making the Bhasma-mark as indicated above, one should neither drink water nor eat food nor attend to any other task. [...] nor offer oblations unto the sacrificial fire, nor propitiate the Gods, the Ṛṣis, the Pitṛs and the like ».

¹³⁶ Ibid., p. 172.

¹³⁷ Srinivasa Ayyangar T. R. [Trad.]. (1953). *Saiva Upanisads Translated into English*. Adyar: The Adyar Library, pp. 174-192.

(*paśa*) inhérentes à leur existence¹³⁸. L'accent est tout de même mis dans cet *Upaniṣad* sur le strict respect de pratiques et de dogmes pouvant seuls mener à la transcendance et posant les bases des pratiques *śaiva* plus orthodoxes.

La modification de la leçon entre l'*Atharvaśiropaniṣad* et le *Bhasmajābālopaniṣad* présente un retournement de paradigme quant au but de l'application des cendres. Le premier présente ce rituel comme un vœu personnel permettant d'atteindre la transcendance tandis que le second en fait un élément renforçant le système de castes et classes. Cela confirme la datation approximative du *Bhasmajābālopaniṣad* vers le début de l'ère commune puisque c'est à cette époque que sont établies les bases de ce qui sera connu comme l'hindouisme classique (qui allie les structures sociales védiques avec certains concepts et pratiques émergeant avec les courants ascétiques).

¹³⁸ Sastri, A. M. (Éditeur) (1925). *Saiva Upanisads*. Adyar: The Adyar Library, p. 135. « पशुपाशविमोचकं » *paśupāśavimocakam* dans le texte.

4.6 Le *Jābālyupaniṣad*

Le *Jābālyupaniṣad* est un *Upaniṣad* appartenant au *Sāmaveda* et il est postérieur au *Bhasmajābālopaniṣad* entre autres puisqu'il s'agit d'un discours dans lequel le sage Jābālin instruit le sage Paippalādin sur le rituel se rapportant au *tripuṇḍra*¹³⁹.

Cet *Upaniṣad* apporte des précisions quant à la définition du terme *paśu* (créature) en expliquant que tout *jīva*¹⁴⁰ est *paśu* puisqu'ignorant de son identité avec le *brahman*. Tout *jīva* serait ainsi restreint par cette ignorance et sujet aux aléas de l'existence « comme les vaches [...] qui sont elles-mêmes dépourvues de discrimination, qui sont contrôlées par d'autres, [...] et qui traversent toutes sortes de tourments »¹⁴¹. Le terme Paśupati décrit ici la manifestation première du *brahman* (nommée Śiva et Ísvara dans cet *Upaniṣad*) ainsi que tout autre être assumant un contrôle sur les entités définies

¹³⁹ Srinivasa Ayyangar T. R. [Trad.]. (1953). *Saiva Upanisads Translated into English*. Adyar: The Adyar Library, p. 86. Le sage Jābālin ou Jābāli est un *Brāhmaṇa* apparaissant dans le *Rāmāyaṇa*. L'auteur de ce mémoire suspecte que les sages Jābālin et Jābāla sont le même individu mythique, mais ne peut certifier ni infirmer ce propos hors de tout doute à l'aide de l'information contenue dans les textes.

¹⁴⁰ Monier-Williams (1899). *A Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p. 422. *Jīva* se traduit par « vivant, étant, être existant ».

¹⁴¹ Srinivasa Ayyangar T. R. [Trad.]. (1953). *Saiva Upanisads Translated into English*. Adyar: The Adyar Library, p. 89.

comme *paśu*. Alors, l'individu se défait de ses entraves (*paśa*) par la seule réalisation que « le *jīva* est Śiva et Śiva est le *jīva* »¹⁴².

Le *Jābālyupaniṣad* présente l'application des cendres en un *tripuṇḍra* (rituel intitulé ici *Śambhavavrata*)¹⁴³ comme la façon de réaliser l'identité entre Paśupati et le *paśu*. Le paragraphe portant précisément sur la mesure du *tripuṇḍra* est une reprise textuelle et sans modifications d'un paragraphe du *Kālāgnirudropaniṣad*¹⁴⁴. Le *Jābālyupaniṣad* assume pleinement sa modification de la leçon retrouvée dans le *Kālāgnirudropaniṣad* puisqu'il se réfère directement à ce texte antérieur comme source après avoir prescrit la récitation du « *agniriti bhasma mantra* »¹⁴⁵. Il est donc tenu pour acquis que le lecteur ou la lectrice du *Jābālyupaniṣad* a préalablement lu les *Upaniṣad* antérieurs discutant de l'application des cendres.

Similairement au *Bhasmajābālopaniṣad*, ce texte prescrit le port de *tripuṇḍra* sur diverses parties du corps : le front, la poitrine et les épaules. Le résultat de l'observance

¹⁴² Sastri, A. M. (Éditeur) (1925). *Saiva Upanisads*. Adyar: The Adyar Library, p. 67. « जीवः शिवः शिवो जीवः स जीवः केवलः शिवः » (*jīvaḥ śivaḥ śivo jīvaḥ sa jīvaḥ kevalaḥ śivaḥ*) dans le texte. Cette affirmation est suivie par « अहम् ब्रह्मास्मि » (*aham brahmāsmi*), phrase qui signifie « je suis le *brahman* », renforçant l'idée d'indifférenciation entre le *brahman* et l'individu, et qui est caractéristique aux courants *vedānta*, c'est-à-dire se rapportant à la fin des *Veda*.

¹⁴³ Srinivasa Ayyangar T. R. [Trad.]. (1953). *Saiva Upanisads Translated into English*. Adyar: The Adyar Library, p. 90. À noter ici que l'appellation *Śambhavavrata* réfère directement à celle retrouvée dans le *Kālāgnirudropaniṣad*.

¹⁴⁴ Ibid., pp. 57-58, 90-91.

¹⁴⁵ Sastri, A. M. (Éditeur) (1925). *Saiva Upanisads*. Adyar: The Adyar Library, p. 68. « *Ityādi Kālāgnirudropaniṣad vyā khyātam* », ce qui peut se traduire par « cela a été couvert dans le célèbre *Kālāgnirudropaniṣad* ». Le dictionnaire Monier-Williams traduit *khyāta* par « named, called, denominated, known, well known, celebrated, notorious » à la p. 31.

de cette procédure serait alors la libération du cycle des réincarnations¹⁴⁶. L'objectif sotériologique de la pratique est dans le *Jābālyupaniṣad* nommé *Śiva sāyujya*¹⁴⁷, expression qui désigne l'union avec le *brahman* nommé Śiva. Le terme *parabrahman* (ce qui est au-delà, qui excède le *brahman*)¹⁴⁸ apparaît également dans cet *Upaniṣad* afin de mettre l'emphase sur les idées d'absolu et d'inconcevable.

4.7 Le développement du rituel d'application des cendres

Le rituel d'application des cendres présenté dans les quatre *Upaniṣad* ci-dessus a connu des changements quant à son appellation et à la longueur du *mantra* qui y est psalmodié. Les caractéristiques partagées sont un *mantra*, la référence à Rudra (ou Śiva) comme *saguṇa brahman*¹⁴⁹ et l'objectif de faire réaliser au pratiquant l'identité du soi avec le *brahman*.

Le *mantra* en question énumère différents existants comme n'étant ultimement que des cendres, car la cosmologie *śaiva* présente la création comme destinée à être entièrement

¹⁴⁶Sastri, A. M. (Éditeur) (1925). *Saiva Upanisads*. Adyar: The Adyar Library, p. 67. « समाचरेनमुमुक्षुर्न पुनर्भवाय » (*samācarena mumukṣurna punarbhavāya*) dans le texte.

¹⁴⁷ Srinivasa Ayyangar T. R. [Trad.]. (1953). *Saiva Upanisads Translated into English*. Adyar: The Adyar Library, p. 92. Il s'agirait ici du même *Śiva sāyujya* que dans le *Kālāgnirudropaniṣad*.

¹⁴⁸ Monier-Williams, M. (1899). *A Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p. 587.

¹⁴⁹ Il s'agit ici du *brahman* manifesté, « avec attributs », par opposition au *brahman* non-manifesté et primordial, « sans attributs » (*nirguṇa*).

consommée (ou réabsorbée) par Kālāgni, le Feu du Temps. Le *yajña* était, dès l'époque des *Samhitā*, l'acte de création le plus important¹⁵⁰. La nature distinctement sacrificielle de la création elle-même s'établit plus tard, entre autres dans le *Brhadāranyaka Upaniṣad*, dans lequel le but premier de la création est d'être un sacrifice par et pour soi-même par le *brahman* identifié à la mort (Mṛtyu)¹⁵¹.

Si, comme énoncé précédemment, les mouvements de renoncement ont pris de l'ampleur au cours de la première moitié du premier millénaire avant l'ère commune en réponse à la rigidité de la structure sociale védique, cela a aussi entraîné une réappropriation de certains rites et concepts dans le but de solidifier et de justifier davantage le système et les pouvoirs en place. C'est à cette époque qu'ont été écrits le *Manusmṛti* ainsi que les *Dharmaśāstra*, réaffirmant clairement la structure et les rôles sociaux¹⁵². Ensuite, deux facettes complémentaires de ce qu'on appelle aujourd'hui l'hindouisme se sont côtoyées pendant des siècles : l'ascétisme et l'orthodoxie.

Cette évolution peut être observée dans les quatre versions du rituel que l'on rencontre dans les *Upaniṣad* discutés plus haut¹⁵³.

¹⁵⁰ Sarma, D. (2008). *Hinduism A Reader*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, p. 9-10. Voir la note en bas de page 34 traitant du *Puruṣasūkta*.

¹⁵¹ Swāmi Mādhavānanda (1950). *The Brhadāranyaka Upaniṣad with the Commentary of Śāṅkarācārya*. Mayavati Almora: Advaita Ashrama, p. 15-16.

¹⁵² Le *Manusmṛti* est aussi connu comme le traité de lois de Manu tandis que le terme *Dharmaśāstra* signifie précisément « texte de loi ».

¹⁵³ Pour les quatre paragraphes suivants, se référer respectivement aux sections 4.3, 4.4, 4.5 et 4.6.

En effet, le *Mahāpāśupatavrata* prescrit par l'*Atharvaśiropaniṣad* invite le pratiquant à réaliser son identité avec le *brahman* par l'intériorisation de cette idée. La récitation d'un *mantra* exprimant tous les existants comme destinés à être réduits en cendres implique que la seule chose immuable est le *nirguṇa brahman*, le vide non-manifesté qui précédait la création.

Le *Kālāgnirudropaniṣad* vient ensuite apporter de brèves précisions quant au rituel, introduit quelques éléments culturels nouveaux et réaffirme le *mantra* en une formulation légèrement abrégée.

Ensuite, le *Bhasmajābālopaniṣad* témoigne d'une réappropriation par l'orthodoxie du rituel décrit par les deux textes antérieurs, car il fait de celui-ci une obligation sacrée réaffirmant la sacralité de la classe *Brāhmaṇa* en affirmant que ceux appartenant à cette classe « perdent leur statut » s'ils omettent ce rituel¹⁵⁴. Bien que ce texte discute du même rituel d'application des cendres que les *Atharvaśiropaniṣad* et *Kālāgnirudropaniṣad*, il y introduit de nouveaux éléments doctrinaux tels que la sacralité de la ville de Kaśī.

¹⁵⁴ Srinivasa Ayyangar T. R. [Trad.]. (1953). *Saiva Upanisads Translated into English*. Adyar: The Adyar Library, p. 171

Enfin, le *Jābālyupaniṣad* utilise des termes se référant à chacune des trois versions précédentes du rituel ainsi qu'aux éléments doctrinaux communs entre elles, expliquant l'importance du *tripuṇḍra* dans l'optique *Vedānta*.

Le rituel d'application des cendres évoqué dans ces quatre *Upaniṣad* discutent de ce que D. G. White nomme « cosmologie des cendres » dans les traditions *śaiva*. Cette philosophie donne lieu, dans l'ascétisme *śaiva* tout particulièrement, à ce qui peut être nommé cosmologie du vide. Les termes qui désignent le vide en tant qu'absence totale d'existants (tels que *vyoman* et *kha*) acquièrent une importance nouvelle dans les textes ouvertement associés à des ordres ascétiques tels que les *Tantra* ainsi que certains traités d'alchimie et de *yoga*¹⁵⁵.

4.8 Résumé sur les termes *vyoman* et *kha*

Le *mantra* discuté au cours de ce chapitre désigne tous les existants comme étant ultimement des cendres puisque destinés à être réabsorbés dans le *brahman*. Celui-ci oscille entre *saguṇa* (le *deva* Rudra ou Śiva) et *nirguṇa* (ce qui ne peut être expérimenté ni qualifié, car transcendant l'état manifesté). Les termes *vyoman* et *kha* se rapportent

¹⁵⁵ White D. G. (1996). *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*. Chicago: University of Chicago Press, p.241.

tous deux à ce qui est un espace inoccupé, une cavité ou l'élément éther qui se qualifie par son vide.

À l'époque des *Upaniṣad*, le vide ou l'éther est une composante importante de l'individu puisque la conscience était vue comme suspendue seule au milieu d'un vide situé à la hauteur du cœur¹⁵⁶ et nécessaire à sa quête de transcendance. Toutefois, il était rarement synonyme de *nirguṇa brahman*. Cette association entre *nirguṇa brahman* et vide se développe lors des premiers siècles de l'ère commune avec les *Tantra*.

A

¹⁵⁶ White D. G. (1996). *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*. Chicago: University of Chicago Press, p. 241. « Since the time of the Upaniṣads, the seat of the soul has been located in the heart. There, the soul is suspended in the midst of a void that extends outwards for ten finger breadths from the core of the subtle body. »

CHAPITRE V : ANALYSE DU TERME ŚŪNYA

नित्यो विभूनिराधारो व्यापकश्चाखिलाधिपः

Éternel, omniprésent, sans support, englobant et qui règne sur tout

- Vijñāna Bhairava Tantra¹⁵⁷

Nous discuterons au cours de ce chapitre du terme *śūnya* dans le *Vijñāna Bhairava Tantra* et de la cosmologie du vide dans l'ascétisme *śaiva*. Cette cosmologie s'est développée et précisée durant les premiers siècles de l'ère commune.

Spécifions d'emblée que l'idée du vide en tant que forme ultime de l'absolu ou *nirguṇa brahman* n'est pas exclusive à l'ascétisme *śaiva* et que la signification du concept de *śūnya* varie selon les traditions qui l'emploient. Sur ce point, l'appellation *kham*

¹⁵⁷ Singh, J. 1979. *Vijnanabhairava or Divine Consciousness*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p. 121. Notre traduction : « नित्यो » éternel/perpétuel « विभू » omniprésent/qui existe partout, « निराधारो » qui n'a pas de support, « व्यापक » englobant/omniprésent, « चाखिलाधिपः » et qui sur tout règne.

brahman est également attestée, elle renvoie au *brahman* comme étant infini et de même nature que le vide ou l'éther¹⁵⁸.

5.1 Le terme *śūnya*

Le terme *śūnya* (शून्य) se traduit dans le dictionnaire Monier-Williams par « vide, absent, inoccupé, zéro, rien, vacuité, (être) dénué de..., non-existant » et parfois par « ciel, atmosphère ».¹⁵⁹ Les mots *kha*, *ākāśa*, *vyoman* et *śūnya* apparaissent de manière interchangeable dans des *Tantra* et traités alchimiques. Ils peuvent alors tous signifier « vide, éther », concepts également associés à l'organe du cœur, siège de l'âme depuis l'époque des *Upaniṣad*¹⁶⁰.

¹⁵⁸ Mādhavānanda S. [Trad.]. (1950). *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad with the Commentary of Śaṅkarācārya*. Almora: Advaita Ashrama, p. 801. « ॐ खं ब्रह्म। खं पुराणम वायुरं खामिति ह स्माह कौरव्यायणीपुत्र » (*Om kham brahma kham purāṇam vāyusam khamiti ha smāh Kauravyāyanīputra*) Om c'est le *brahman* du vide/de l'éther, le vide/l'éther ancien, c'est l'éther/le vide qui contient l'air, [c'est ce que] le fils de Kauravyāyanī a dit.

¹⁵⁹ Monier-Williams, M. (1899). *A Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p. 1085.

¹⁶⁰ White D. G. (1996). *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*. Chicago: University of Chicago Press, p. 241.

Śūnya est cependant le seul parmi ces quatre termes qui puisse également nommer la valeur mathématique de zéro. *Śūnya* en tant que zéro n'est ni la matière ni le retrait de celle-ci, seulement son absence et la quantité nulle.

Le mot *śūnyatā* (qui signifie « ce qui est de la nature de *śūnya* ») décrit dans les écrits bouddhistes la vacuité de chaque existant. La vacuité est l'idée que rien n'a d'existence propre ou indépendante mais que tout n'existe que par sa causalité et par ses rapports avec les autres existants¹⁶¹. Contrairement au *brahman* des *Upaniṣad* et au *śūnya* du *Vijñāna Bhairava Tantra* (dont il sera particulièrement question dans ce chapitre), qui désignent la substance ultime bien qu'immatérielle de tout existant, la *śūnyatā*, telle que décrite par Nāgārjuna, signifie l'absence de toute nature intrinsèque¹⁶².

Cette distinction rapide entre le concept bouddhiste de *śūnyatā* et le *śūnya* du *Vijñāna Bhairava Tantra* a été faite afin de montrer que notre recherche se limite à l'utilisation de certains mots dans les traditions *śaiva* relevant de l'enseignement de Paśupati. Cette recherche ne prétend toutefois pas élargir son domaine de validité à l'ensemble des courants ascétiques indiens ou tantriques, qui incluent le bouddhisme ainsi que des traditions *vaiṣṇava* et *śakta*.

¹⁶¹ Kalupahana, D. J. (1991) *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna the Philosophy of the Middle Way*. Delhi: Motilal Barnasidass Publishers, p. 66-67.

¹⁶² Harvey, P. (1993). *Le bouddhisme. Enseignement, histoire, pratiques*. Paris : Seuil, p. 128-129.

Dans l'ascétisme *śaiva* des premiers siècles de l'ère commune, le terme *śūnya* nomme (en plus du vide, de l'éther et du chiffre zéro) à la fois le principe métaphysique le plus élevé, le lieu où se trouve Śiva ainsi que la voûte crânienne. Le *Kāṭhaka Upaniṣad* et plusieurs *Tantra* hindous relient la voûte crânienne au *mūlādhāra cakra* situé au bas de la colonne vertébrale par un canal décrit comme un vide interne passant par le cœur (le siège du soi, de l'*atman*)¹⁶³. Les parallèles entre l'univers et le corps sont nombreux dans les textes appartenant aux traditions ascétiques de cette époque. L'association entre *śūnya*, voûte crânienne et lieu de résidence de Śiva renvoie directement à l'émergence d'une cosmologie du vide, car le *deva* Śiva (qui est ici le *brahman* oscillant entre *saguṇa* et *nirguṇa*) est considéré comme à la fois prenant résidence dans le vide et étant lui-même de la même nature que celui-ci.

¹⁶³ White D. G. (1996). *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*. Chicago: University of Chicago Press, p. 241. « *The concept of an inner void also emerges in the Upaniṣad to continue down into the tantric period. This is the void of the medial channel of the subtle breath, which bisects the subtle body vertically. This channel, running upwards from the mūlādhāra cakra through the heart [...] ends in the cleft of brahman [...] the top of the cranial vault.* »

5.2 La cosmologie du vide et la fin de l'existence propre comme objectif sotériologique

La cosmologie védique ancienne telle qu'énoncée dans les *Samhitā* présente plusieurs plans d'existence, différentes catégories d'êtres matériels et immatériels ainsi que de nombreux *deva*. Tous ces étants y sont conséquences de la création, laquelle prend origine dans l'embryon doré (*Hiraṇyagarbha*)¹⁶⁴. Si la cosmologie du vide ne se développe qu'au début de l'ère commune, il est possible de déceler des éléments l'annonçant dans la cosmologie des cendres, qui se retrouve dans les *Veda* (tout particulièrement dans les *Upaniṣad*).

Le *Brhadāranyaka Upaniṣad* daterait approximativement du 8^e siècle av. J.-C. et propose une relecture de l'un des mythes védiques de la création, présentant donc la Mort (*Mṛtyu*) comme le premier existant et cause de la création¹⁶⁵. Il est énoncé

¹⁶⁴ Sarma, D. (2008). « Creation Hymn (Nāsadīya) » et « The Unknown God, the Golden Embryo » dans *Hinduism A Reader*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, pp. 9-10. À propos de l'instant de la création et des paramètres qui le précèdent, les *Samhitā* disent que « *There was neither non-existence nor existence then, [...]. There was neither death nor immortality then. [...] Other than that, there was nothing beyond. Darkness was hidden by darkness in the beginning; with no distinguishing sign, all this was water. The life force that was covered with emptiness, that one arose through the power of heat.* » Concernant les dieux et êtres mythiques, les *Samhitā* (ainsi que les *Purāṇa* et *Itihāsa* ultérieurs) les décrivent comme ayant leurs attributs propres et comme pouvant être à la fois destinataire ou exécutant du *yajña*.

¹⁶⁵ Swāmi Mādhavānanda (1950). *The Brhadāranyaka Upaniṣad with the Commentary of Śaṅkarācārya*. Mayavati Almora: Advaita Ashrama, pp. 15, 30-32. À propos de ce qui précède la création, le *Brhadāranyaka Upaniṣad* raconte que « *There was nothing whatsoever here in the beginning. It was covered only by Death [Mṛtyu], or Hunger, for hunger is death* ». C'est ensuite par la force de l'esprit et du verbe et afin de satisfaire sa faim que *Mṛtyu* (qui est également associé à la divinité védique *Prajāpati*) manifesta un second être de lui-même, puis la multitude des existants. L'année ainsi que le temps métrique n'apparaît alors qu'avec la manifestation d'un second être.

clairement dans ce texte que la totalité des existants sont destinés à satisfaire la faim de la Mort. Créés par cette dernière à partir d'elle-même, les existants ne sont pas différents d'elle en substance. Leurs formes multiples et diverses feraient alors partie du domaine de l'illusion causée par leurs manifestations. La finalité des existants y est d'être réabsorbés par leur cause première.

Ce mythe de création présente le sacrifice perpétuel d'un démiurge *nirguṇa* (Mṛtyu) à partir de lui-même, il peut donc être mis en parallèle avec le *yajña* internalisé et constant pratiqué par l'ascète¹⁶⁶. Comme nous avons vu au chapitre 2, l'individu accomplit un *yajña* perpétuel à partir de lui-même¹⁶⁷. En ce faisant, il réactualise à l'échelle humaine le mythe de Mṛtyu qui crée à partir de lui-même l'ensemble des étants afin d'éventuellement les consumer.

Dans l'*Atharvasiropaniṣad* (et dans les trois autres *Upaniṣad* qui sont des leçons modifiées de celui-ci), l'adepte ainsi que la création toute entière sont décrits comme ultimement des cendres, car destinés à être consumés par un absolu oscillant entre *sagūṇa* (le *deva* Rudra-Śiva) et *nirguṇa* (Kālāgni, le Feu du Temps). Cette cosmologie des cendres implique que les existants ont comme caractéristique intrinsèque l'impermanence, l'enchaînement physique et temporel. Dans ces textes, la manière de

¹⁶⁶ Voir les sections 2.2.1 *Yajña* et *yoga* et 5.4 L'intériorisation du rituel.

¹⁶⁷ Nous rappelons que, pour l'ascète, le feu extérieur du *yajña* devient le *tapas* interne, qui est nourri par sa pratique ascétique et dans lequel il fait oblation à chaque instant de lui-même et de ses expériences.

transcender cette finitude est alors de se la rappeler en se recouvrant les membres de cendres tout en récitant le *mantra* « *Om agniriti bhasma vāyuriti bhasma jalamiti bhasma sthalamiti bhasma vyometi bhasma sarvaṃ bhasma idaṃ bhasma* »¹⁶⁸ et en assumant l'identité avec le *brahman*.

La cosmologie du vide présentée dans le *Vijñāna Bhairava Tantra* s'est développée à partir de ces idées. En effet, la dissolution inévitable de soi-même et de la création entière dans le *brahman* lui est centrale.

Le *Vijñāna Bhairava Tantra* nomme l'absolu *nirguṇa* Bhairava (une épithète tardive de Śiva signifiant « terrible »). Il l'identifie maintes fois au vide omniprésent et originel, qui est implicite à tous les existants bien qu'il soit non manifeste.

Le *brahman* tel que présenté dans les écrits se réclamant de l'enseignement de Paśupati conserve sensiblement les mêmes propriétés. Qu'il s'agisse de la forme ultime et indescriptible du *deva* Rudra (ultérieurement Śiva)¹⁶⁹, qu'il soit le Feu du Temps (Kālāgni)¹⁷⁰ ou la Mort (Mr̥tyu)¹⁷¹ destinant la création à l'inévitable immolation ou

¹⁶⁸ Il s'agit ici de la version retrouvée dans l'*Atharvaśiropaniṣad* puisque c'est le recensement le plus ancien, mais nous rappelons que chacun des quatre *Upaniṣad* discutant de cette prescription rituelle présentent des altérations à ce *mantra*.

¹⁶⁹ Dans les *Atharvaśiropaniṣad*, *Kālāgnirudropaniṣad*, *Bhasmajābālopaniṣad* et *Jābālyupaniṣad*.

¹⁷⁰ Dans l'*Atharvaśiropaniṣad* et *Kālāgnirudropaniṣad*. Le nom Kālāgni apparaît également dans le *Vijñāna Bhairava Tantra*, cette fois en tant que l'agent par lequel tous les existants sont inéluctablement immolés et l'ignorance ou l'illusion est détruite.

¹⁷¹ Dans le *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*.

qu'il soit *śūnya*¹⁷², il est immobile, primordial, non manifeste¹⁷³, à la fois la cause et l'aboutissement des existants.

Le *brahman* des *Upaniṣad* (toujours selon les traditions *śaiva*) oscille entre *saguna* et *nirguna*. Il adopte parfois des formes possédant des attributs et capable de dialogue, le *deva* nommé Kālāgni, Rudra et Paśupati puis Śiva (dans les textes *śaiva*). Cette forme est descriptible, donc *saguna*. Cependant, il se décrit aussi comme ultimement sans attributs ni matérialité, donc *nirguna*. Lorsque le *brahman* est décrit comme étant en fait de la nature du vide (*śūnya*) dans le *Vijñāna Bhairava Tantra*, il s'agit d'un recours à la plus haute abstraction (*nirguna*) et d'un renoncement face aux *saguna brahman*. Il est alors indubitablement question de cosmologie du vide puisque le *brahman* identifié au vide est omniprésent, infini, raison première et fatalité.

Cette cosmologie qui naît durant le premier millénaire de l'ère commune explique que le plus haut absolu ne peut être que vide, car la création n'est possible que par l'absence de toute caractéristique autre que l'infinité et l'absence d'étants.

Ce qui est vide et infini ne peut qu'être rempli par ce qui est manifeste et fini. En contrepartie, ce qui est tangible et intelligible ne peut que provenir du vide, n'ayant

¹⁷² Dans le *Vijñāna Bhairava Tantra*.

¹⁷³ White, D. G. (2009). *Sinister Yogis*. Chicago: University of Chicago Press, p. 170. Nous rappelons ici que D. G. White explique que le terme *brahman* décrit ce qui est fixé ou immobile, non-manifesté, primordial et élevé.

substance et distinction propre que temporairement et de manière illusoire¹⁷⁴. Toute manifestation physique et toute conscience individuelle et différenciée appartient donc au monde de l'illusion (*māyā*). Elles sont entravées¹⁷⁵ et limitées dans le temps et l'espace.

Suivant le paradigme expliqué ci-dessus, la manière de transcender sa propre finalité est, de manière symbolique, d'accomplir consciemment de son vivant sa dissolution, synonyme d'union avec le *brahman*. Ce sont précisément de la cosmologie du vide, de l'objectif sotériologique impliqué ainsi que des manières d'atteindre cet objectif dont traite le *Vijñāna Bhairava Tantra*.

5.3 Le *Vijñāna Bhairava Tantra*

Le *Vijñāna Bhairava Tantra* consiste en des questions métaphysiques posées par Devī et auxquelles Bhairava répond. C'est parce qu'il aurait été recensé par une ou plusieurs sources anonymes avant le 8^e siècle que ce *Tantra* est considéré comme l'un des premiers textes connus appartenant à ce genre littéraire¹⁷⁶. Il fait lui-même référence directe au *Rudrayāmala Tantra* et au *Triśirobhairava Tantra*, textes qui n'ont pas été

¹⁷⁴ Singh, J. (1979). *Vijñāna Bhairava or Divine Consciousness*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p. 11-12.

¹⁷⁵ D'où l'appellation de *paśu* pour désigner les êtres créés.

¹⁷⁶ Singh, J. (1979). *Vijñāna Bhairava or Divine Consciousness*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p. X. « *The earliest reference to it [it being the Vijñāna Bhairava Tantra] is found in Vāmananāth's Advayasampatti-vārttika. It is likely that Vāmananāth may be the same as Vāmana the celebrated writer [...] during the reign of King Jayāpida of Kashmir (779-813).* »

retrouvés¹⁷⁷. Le titre *Vijñāna Bhairava Tantra* peut se traduire par « Tantra de la connaissance de Bhairava ». Le propos central de ce texte est justement d'expliquer la nature de l'absolu désigné comme Bhairava ainsi que la manière de réaliser l'identité avec lui. Le terme *śūnya* y apparaît vingt-trois fois tandis qu'à trois reprises c'est le terme *vyoman* qui est utilisé pour nommer le vide¹⁷⁸.

Le texte s'ouvre avec Devī qui énonce sa connaissance des *Tantra* antérieurs et des concepts s'y retrouvant afin de demander à Bhairava des précisions quant à sa nature réelle. Elle fait référence aux concepts de *parāparā*, *parā* et *aparā* (qui peuvent se traduire respectivement par « à la fois transcendant et immanent », « transcendant » et « immanent ») et interroge Bhairava sur celui qui décrit le mieux sa nature¹⁷⁹. Elle souligne également le paradoxe entre l'indivisibilité qui caractérise la transcendance (*parātva*, ce qui est *parā*) et l'idée de divisibilité (*sakala*) sous-entendue par les pratiques visant à ce que l'individu s'unisse à nouveau avec l'absolu.

En réponse aux propos de Devī, Bhairava explique que ce qui est descriptible comme son aspect divisible (*sakalaṃ rūpam Bhairavasya*) n'a pas de substance en soi, car est illusoire (*māyā*) et est avant tout un outil de méditation pour ceux qui ont besoin de rituels ostensibles¹⁸⁰. Il explique que sa nature réelle ne peut être ni perçue ni exprimée

¹⁷⁷ Singh, J. (1979). *Vijñānabhairava or Divine Consciousness*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p. 1, 6-7. Les textes des *Rudrayāmala Tantra* et *Trisirobhairava Tantra*, lesquels seraient également écrits comme des dialogues entre Śiva répondant aux questions de Devī, sont à ce jour perdus.

¹⁷⁸ Anonyme. (Année inconnue), *Vijñāna Bhairava Tantra Sanskrit Text With English Translation*. Récupéré de <https://archive.org/details/Vijnana-Bhairava-Tantra>. Les trois occurrences du terme *vyoman* sont précisément व्योमया *vyomayā*, व्योमाकारं *vyomā(kāraṃ)* et महाव्योम्नि (*mahāvvyomni*) dans le texte aux pages p.16, 40 et 63.

¹⁷⁹ Singh, J. (1979). *Vijñānabhairava or Divine Consciousness*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p. 10.

¹⁸⁰ Ibid., p. 11-12. Toute manifestation descriptible, qu'il s'agisse d'objets, d'individus ou de divinités, est considérée comme divisible (*sakala*), car appartient au domaine de l'illusion (*māyā*) et de la différenciation (*bheda*).

par les attributs qui servent habituellement à décrire Bhairava¹⁸¹, mais qu'elle est en fait indépendante de toute spatialité, temporalité ou désignation¹⁸². Cette nature réelle ainsi que son *atma* nommée Bhairavī (dont on fait l'expérience comme félicité de la conscience du soi dissout dans le vide) ne pourrait alors être atteinte que par l'abandon de toute construction mentale¹⁸³. Bhairava souligne que cela supprime la distinction entre tout dévot et son objet de dévotion. Il ajoute qu'il n'y a pas de réelle différence entre Bhairava et Śakti (ou Bhairavī), car la seconde est la capacité d'action du premier, son pouvoir effectif par lequel il se révèle dans la matière et par lequel il peut être connu¹⁸⁴.

Devī demande alors à Bhairava d'expliquer la manière par laquelle il est possible de connaître son état d'être et comment Parādevī (la forme divine féminine transcendante) en est son visage (*mukham*)¹⁸⁵.

Le *deva* répond en identifiant la création au cycle de la respiration, l'état d'être de Bhairava pouvant être réalisé lorsque l'esprit se concentre sur les points d'arrêt entre respirations et expirations, qui sont les fractions de secondes d'immobilité du souffle. Il invite également l'individu à méditer sur les cinq vides (*śūnya-pañcakam*) que sont les sources intangibles des cinq sens, exercice qui devrait culminer en l'absorption dans

¹⁸¹ Singh, J. (1979). *Vijñanabhairava or Divine Consciousness*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p. 12. Sont cités comme ne constituant pas ni ne décrivant réellement la nature de Bhairava les neuf formes (*navāmasau*), la multitude des lettres (*śabdārāśi*), les trois têtes (*triśirā devo*), les trois Śakti (*śaktitriyātmakah*), le nada et le bindu, la perforation des *cakra* ou l'énergie (*Śaktisvarūpakah*).

¹⁸² Ibid., p. 14.

¹⁸³ Ibid., p. 15. Les constructions mentales sont ici associées à l'activité de l'esprit, pouvant de dissiper par l'immobilisation de ce dernier.

¹⁸⁴ Ibid., p. 17. Le *Vijñāna Bhairava Tantra* présente comme exemple pour illustrer cette idée le feu et la capacité de brûler de celui-ci. Le feu ne peut venir sans sa capacité de brûler, qui est alors son pouvoir effectif et qui constitue en une manière par laquelle l'humain peut le connaître ainsi que le décrire.

¹⁸⁵ Ibid., p. 18.

le vide (*śūnya* dans le texte)¹⁸⁶. Il prescrit ensuite de méditer sur l'espace crânien ainsi que sur le canal médian au centre du corps nommé *nāḍi*, par lequel dans les traités alchimiques le souffle monte du *mūlādhāra cakra* jusqu'au haut du crâne¹⁸⁷. Le canal médian est interprété comme un vide interne (le vide est nommé *vyomayā* dans le texte, sa qualité de vide « interne » vient du fait qu'il est question d'un canal médian à l'intérieur du corps humain)¹⁸⁸. Il est utile de rappeler ici que le *Vijñāna Bhairava Tantra* utilise de manière interchangeable les termes *śūnya* et *vyoman* pour nommer le vide, le premier apparaissant cependant plus souvent (23 fois) que le second (3 fois)¹⁸⁹.

Toujours à propos des manières d'atteindre l'état d'être ultime, Bhairava explique que l'individu peut faire l'expérience du vide ainsi que de la Śakti transcendante par la méditation sur le vide (*śūnya*) accompagnée de l'itération d'une syllabe *praṇava*¹⁹⁰. La prononciation de la syllabe est importante puisque la méditation porte sur le fait que chaque son existe de manière éphémère, mais qu'il n'est que vide avant et après avoir

¹⁸⁶ Singh, J. (1979). *Vijñānabhairava or Divine Consciousness*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p. 29. La phrase se lit ध्यायतोऽनुत्तरे शून्ये प्रवेशो हृदये भवेत् « *dhyāyato' nuttare śūnye praveśo hṛdaye bhavet* ». L'auteur de ce mémoire traduit *śūnye praveśo hṛdaye bhavet* par « entrée au cœur de l'essence (*bhava*) du vide », ce qui est plus près de la traduction de J. Singh « *thus will he be absorbed in the Absolute void* » que de la traduction anonyme du *Vijñāna Bhairava Tantra* (également citée plus haut) « *by following them to the end, which becomes the principle void, enters the heart* ». C'est donc la traduction de J. Singh qui est retenue ici.

¹⁸⁷ White D. G. (1996). *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*. Chicago: University of Chicago Press, p. 241.

¹⁸⁸ Singh, J. (1979). *Vijñānabhairava or Divine Consciousness*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p. 32.

¹⁸⁹ Anonyme. (Année inconnue), *Vijñāna Bhairava Tantra Sanskrit Text With English Translation*. Récupéré de <https://archive.org/details/Vijnana-Bhairava-Tantra>. Les trois occurrences du terme *vyoman* sont précisément व्योमया *vyomayā*, व्योमाकारं *vyomā(kāraṃ)* et महाव्योम्नि (*mahāvyoṃni*) dans le texte aux pages p.16, 40 et 63.

¹⁹⁰ Singh, J. (1979). *Vijñānabhairava or Divine Consciousness*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p. 37. Il est utile de noter que « *there are chiefly three praṇava – the Vedic praṇava [ॐ] Auṃ, the śaiva praṇava [ह्रीं] Hūm and the śakta praṇava [ह्रीम्] Hrim* ». Aussi, la Śakti transcendante (*parā śakti*) signifie ici plus l'énergie la plus éminente du vide, que Śakti en tant que figure divine féminine.

été émis. Ergo, celui qui contemple les lettres ou les sons comme étant du vide avant et après leur prononciation devient alors lui-même le vide.

Après les méditations sur les sons, Bhairava discute de la contemplation des directions spatiales ainsi que de diverses parties du corps qu'il assimile en fin de compte au vide. Il affirme que l'individu doit fixer son esprit et méditer sur toutes les directions spatiales de manière simultanée, sans faire intervenir aucune construction mentale, pour atteindre un état d'esprit comparable au vide (*śūnyamanā bhavet*)¹⁹¹. Le corps défini par sa propre vacuité est, durant la méditation, considéré comme insubstantiel. La distinction entre l'objet et le sujet disparaît alors et l'individu atteint un état d'être se situant au-delà des limites de la méditation, car il est identifié au cosmos (l'ensemble des directions).

Bhairava décrit ensuite une contemplation alternative du corps entièrement brûlé par Kālāgni, permettant à l'individu de se libérer des impuretés inhérentes aux limitations corporelles pour ne plus expérimenter qu'apaisement et vide¹⁹². Lors de cette pratique, l'individu est invité à visualiser la totalité du monde (*jagat sarvam*) comme ayant été brûlée par Kālāgni pour expérimenter l'éclatement de la dichotomie et le retour au vide, état primordial et final de tous les existants. En d'autres mots, c'est aussi par la méditation sur tous les existants retournant à leur état le plus subtil (pour être finalement absorbés dans leurs causes premières et intangibles) que Parādevī peut être révélée¹⁹³. Sollicitant quelques fois son interlocutrice, Bhairava insiste sur l'utilité de

¹⁹¹ Singh, J. (1979). *Vijnanabhairava or Divine Consciousness*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p. 42.

¹⁹² Ibid., p. 47-48.

¹⁹³ Ibid., p. 49-50.

la contemplation de l'esprit absorbé par le vide (*śūnya*), la nature réelle de l'univers, pratique menant à l'identité effective entre l'individu et le transcendant¹⁹⁴.

Ensuite, le *deva* explique que si la félicité de l'union (effacement de la dualité) peut être ressentie à la fois dans les bras d'une femme et par le simple souvenir de moments passés avec elle, cette félicité est alors interne et indépendante de la matérialité¹⁹⁵. Il énumère des stimuli de plaisirs différents pour montrer que c'est le plaisir intangible et résultant des stimuli qui devrait être l'objet de méditation pour celui qui désire expérimenter la félicité du divin¹⁹⁶. Plus loin dans le texte, des stimuli causant un soubresaut important dans l'activité consciente (tels que des moments de terreur, la faim, la confusion ou un éternuement) sont également décrits comme menant à l'identité effective entre l'individu et le *brahman*¹⁹⁷.

Plusieurs postures pour la méditation sont décrites dans les pages suivantes. Le ciel sans nuage, l'obscurité (de la nuit ou causée par la fermeture des yeux) ainsi que tout espace ouvert et non-occupé sont alors cités comme des objets visuels de méditation. Ils permettent d'atteindre l'état d'être de Bhairava puisqu'il s'agit de d'immensités pouvant susciter un sentiment d'infini invitant à la dissolution¹⁹⁸.

Cet état d'être s'atteint lorsque l'esprit est fixé sur le désir ou la connaissance en soi, indépendamment de tout objet extérieur ou image mentale¹⁹⁹. Sur ce point, Bhairava

¹⁹⁴ Singh, J. (1979). *Vijnanabhairava or Divine Consciousness*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p. 55-56. La réalisation de l'identité effective entre l'individu et le transcendant est également désignée comme l'état d'être de Bhairava.

¹⁹⁵ Ibid., p. 67. J. Singh ajoute au le passage du *Vijñāna Bhairava Tantra* que « *it is evident that the delight is inherent within. It is this delight apart from any woman that one should meditate on in order to realize the bliss of the divine consciousness* ».

¹⁹⁶ Ibid., p. 69-70.

¹⁹⁷ Singh, J. (1979). *Vijnanabhairava or Divine Consciousness*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p. 106.

¹⁹⁸ Ibid., p. 79-80.

¹⁹⁹ Ibid., p. 89.

précise que la connaissance (*jñānaṃ*) n'appartient à aucun individu, qu'elle est sans cause (*nirnimittam*), sans base (*nirādhāraṃ*) et qu'elle peut induire en erreur (*bhramātmakam*). Le traducteur J. Singh explique que ce passage renvoie à l'idée de rejet des concepts de sujet connaissant (*jñātā*) et d'objet connu (*jñeya*), ne laissant alors que *jñāna* ou *vijñāna* (la connaissance elle-même) qui est Bhairava²⁰⁰.

Pour illustrer les seules barrières devant être surpassées par l'individu afin de passer de *jīva* à Śiva, le *deva* donne en exemple la nature purement illusoire du monde manifesté, l'identité entre tous les existants et les constructions mentales.

En accord avec l'hétérodoxie des *Tantra*, les notions de pureté (qui occupe une importance magistrale dans la société védique), de préférence, d'aversion, d'attachement et de rivalité envers quiconque sont alors décrites comme factices, car provenant de constructions mentales et sociales,²⁰¹. À l'inverse, Bhairava explique que son essence se trouve dans le vide (*śūnya*) dont les caractéristiques sont de ne pas pouvoir être connu tout en étant omniprésent, d'être éternel, sans support, au-delà de tout calcul et sans limites²⁰². Pour supporter cette affirmation du vide comme seule réalité transcendante, Bhairava expose ensuite l'idée que tout objet qui semble extérieur à soi dépend de la connaissance afin d'être expérimenté et qu'aucun n'a de réalité absolue²⁰³.

²⁰⁰ Singh, J. (1979). *Vijnanabhairava or Divine Consciousness*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p. 90. « This consists in rejecting everything external and entering completely within oneself by means of *nimīlana samādhi* – ecstasy with closed eyes. The reality of every object is rejected and also its association with the subject. In this way, both *jñātā* (knower, subject) and (known, object) are rejected. Only *jñāna* or *vijñāna* remains which is Bhairava. »

²⁰¹ Ibid., p. 112-113.

²⁰² Ibid., p. 116.

²⁰³ Ibid., p. 122-123.

Les notions de libération (*mokṣo*) et d'entraves (*bandho*) présentes dans les *Upaniṣad* ainsi que dans d'autres *Tantra* sont donc déconstruites puisqu'elles ne peuvent s'appliquer qu'à des êtres limités en termes d'espace et de temps.

Lorsque Devī questionne Bhairava à propos de l'implication des concepts énoncés précédemment sur la structure du rituel invocatoire (la pertinence d'un destinataire du sacrifice, d'un objet de la méditation, d'un sujet de toute vénération), il répond que la récitation rituelle (*japa*) est en fait « la contemplation constante de la nature de Śiva »²⁰⁴. Il explique que l'essence du rituel (*pūjā*) n'est pas l'offrande physique, mais bien la dissolution de l'individu par la fixation de l'esprit dans le grand vide (nommé ici *mahāvvyomni*)²⁰⁵. Le parallèle est fait entre l'oblation physique et la dissolution de l'individu. La première requiert un objet ou substance offerte, du feu ainsi qu'un contenant. La dissolution de l'individu en tant qu'existant singulier se fait dans le grand vide (*mahāsūnyālaye*), qui fait office de feu et la conscience (*cetanā*, mot de même racine que *citi*, l'entendement, et *citta*, l'esprit doté de pensée) est l'outil servant à effectuer l'oblation²⁰⁶.

À propos des termes *mahāvvyomni* et *mahāsūnyālaye*, le mot *mahā* qualifie ce qui est grand tandis que les termes *vyomni* et *sūnya* ont été définis par le mot vide. Le mot *ālaye* peut se traduire par « demeure, réceptacle de... »²⁰⁷. C'est pourquoi le premier

²⁰⁴ Singh, J. (1979). *Vijnanabhairava or Divine Consciousness*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p. 133-134. Le texte sanskrit nomme *japa* (récitation), *pūjā* (rituel d'hommage), *homa* (oblation védique, sacrifice) et *yāgaḥ* (mot de même racine que *yajña*, sacrifice) comme activités rituelles sur lesquelles Devī demande précisions.

²⁰⁵ Ibid., p. 135.

²⁰⁶ Ibid., p. 137. La dissolution de l'individu se fait en particulier par celle des sens et des expériences dans le grand vide. J. Singh explique que l'oblation sacrificielle requiert trois choses : le feu (ici *mahāsūnyālaye*, équivalent *nirguṇa* de Bhairava), les substances qui y sont consommées (les éléments, sens et objets perçus par les sens) et une louche (*sruca*, mot se traduisant précisément par « louche servant à verser le beurre clarifié dans le feu sacrificiel » dans le dictionnaire Monier-Williams, p. 1275).

²⁰⁷ Monier-Williams, M. (1899). *A Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p. 154.

terme, *mahāvyomni*, semble nommer ici le « grand vide » en tant qu'immensité enveloppante (la racine vye व्य, signifie couvrir, envelopper)²⁰⁸ tandis que *mahāśūnyālaye* se traduit littéralement par « lieu du grand vide ». Si ces deux termes nomment un « grand vide », il est question dans le premier énoncé de fixer son esprit dans le vide, immensité enveloppante, et d'accomplir le *yajña* dans le lieu/feu qu'est le vide dans le second.

Le dernier enseignement de Bhairava concerne la répétition naturelle d'un *mantra*. Elle est créée par les inspirations et expirations successives, ce qui constitue un bref retour à l'idée de la création comme étant similaire au cycle des respirations²⁰⁹.

Le *Tantra* se conclut par l'injonction à ne révéler les enseignements qu'il contient qu'aux individus à la disposition mentale favorable, ayant pris *guru* et sans attachements au monde manifesté²¹⁰. Devī exprime finalement sa satisfaction quant à l'enseignement impartit et s'unit à Śiva, mettant ainsi fin à leur dualité illusoire.

²⁰⁸ Monier-Williams, M. (1899). A Sanskrit-English Dictionary. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p. 1041.

²⁰⁹ Singh, J. (1979). *Vijnanabhairava or Divine Consciousness*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p. 142-143.

²¹⁰ Ibid., p. 145-146. À propos de la disposition favorable exprimée entre autres par les termes *nirvikalpamatīnām* et *vīrāṇām*, deux mots polysémiques, J. Singh précise qu'ils signifieraient ici respectivement « absence d'opinions chancelantes » et « être doté de maîtrise de soi ».

5.4 L'intériorisation du rituel

Les textes védiques des *Samhitā* et des *Brāhmaṇa* invitent à l'accomplissement de sacrifices (*yajña*) et autres activités rituelles tangibles afin d'apaiser ou de satisfaire des manifestations du divin et d'agir sur la nature.

Les *Upaniṣad* vus précédemment, quant à eux, parlaient de renoncement en prescrivant un *vrata* qui inclut des gestes ritualisés accompagnés de la récitation d'un *mantra* ayant pour but de réaliser l'identité avec le *brahman*. Sans présenter une complète rupture avec les rites védiques antérieurs, ils décrivent le *vrata* proposé comme ayant une efficacité plus grande et seul pouvant libérer l'individu de son état de *paśu*.

Le rituel funéraire védique (toujours pratiqué dans l'hindouisme classique) inclut inmanquablement la crémation du défunt, l'immolation de l'enveloppe charnelle étant donc le dernier *yajña*. L'ascète est celui qui a fait de son corps même le lieu du sacrifice et qui a symboliquement abandonné le monde en abandonnant les feux matériels tels que l'autel domestique, le temple et le bûcher funéraire²¹¹. C'est parce qu'ils ont déjà

²¹¹ White D. G. (1996). *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*. Chicago: University of Chicago Press, p. 281-282. En renonçant au monde, le *saṃnyāsin* est symboliquement mort, laissant son corps profane derrière lui. « *The inner fire in which the renouncer has immolated his mundane body once he has laid together his sacrificial fires. [...] the fires of yoga (also called the fire of the absolute, the brahmāgni), kindled at the base of the subtle body, renders the medial channel a cremation ground (śmāsāna).* » Le canal médian ici nommé est bien celui situé au centre du corps et nommé *nāḍi* associé à un vide intérieur dans le *Vijñāna Bhairava Tantra*.

accompli leurs propres rituels de crémation que les ascètes sont généralement enterrés²¹².

Le *Vijñāna Bhairava Tantra* expose ensuite une cosmologie du vide (*śūnya*) et explique que tout rituel (même hétérodoxe) ne serait qu'une transition entre l'état d'ignorance et le début du chemin vers la pratique intérieure. En d'autres mots, la transcendance est la réalisation de l'identité avec le *brahman* (Śiva, Bhairava, Śakti, *śūnya*) et de la vacuité de tous les existants. Suivant ces hypothèses, le rituel, activité appartenant à la matérialité, est tout aussi illusoire que le reste des existants.

5.5 Complément sur le terme *śūnya*

En plus de désigner le zéro mathématique²¹³, le terme *śūnya* nomme dans le *Vijñāna Bhairava Tantra* le vide en tant qu'absence de manifestation et de caractéristiques. *Śūnya* désigne alors la nature première et primordiale de Bhairava, le *nirguṇa brahman*

²¹² Malamoud, C. 1989. « Observations sur la notion de reste dans le brahmanisme » dans *Cuire le monde*, Paris : Éditions la Découverte, p. 18.

²¹³ Plofker, K. (2009). *Mathematics in India*. Princeton: Princeton University Press. p. 56. Le *Chandaśāstra* de Piṅgala est un traité daté du 3e ou du 2e siècle avant l'ère commune. K. Plofker explique que ce texte est l'un des premiers à utiliser du terme *śūnya* pour nommer le zéro. « The sūtra for determining the total number of possible meters that can be made with n syllables explicitly refers to the word śūnya, which [...] later became a standard mathematical term for zero ».

dans son absence de forme, tandis que le *deva* Bhairava et sa consort Bhairavī sont des formes qualifiables et instrumentales, donc *saguṇa*, de ce même *brahman*.

CHAPITRE VI : RÉCAPITULATIF ET CONCLUSION

यववेद्यं यदग्राह्यं यच्छून्यं यदभावगम् ।

तत्सर्वं भैरवं भाव्यं तदन्ते बोधसंभवः ॥

Ce qui ne peut être connu, ce qui est immatériel, ce qui est vide et qui n'est pas manifesté

Tout cela est perçu comme Bhairava, l'éveil de la conscience s'en suit

- Vijñāna Bhairava Tantra²¹⁴

En résumé, nous avons interprété les termes *kha*, *sūnya* et *vyoman* dans des textes *śaiva* afin d'expliquer qu'ils peuvent désigner le vide comme ayant une portée cosmologique. Pour ce faire, nous avons discuté de l'évolution d'une cosmologie des cendres vers une

²¹⁴ Singh, J. 1979. *Vijñānabhairava or Divine Consciousness*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p. 114. Notre traduction : « यववेद्यं » ce qui ne peut être connu « यदग्राह्यं » ce qui est immatériel, « यच्छून्यं » ce qui est le vide, « यदभावगम् » ce qui n'est pas manifesté, « तत्सर्वं » tout cela [comme, en tant que] « भैरवं » Bhairava « भाव्यं » est perçu/compris, « तदन्ते » après cela/ensuite « बोधसंभवः » l'éveil de la conscience.

cosmologie du vide entre les 5^e siècle av. J.-C. et 8^e siècle de notre ère, car cette notion est centrale aux enseignements de Paśupati.

À ce propos, nous rappelons ici que le *yajña* védique, le rituel d'application des cendres proposé par les quatre *Upaniṣad* dont il fut question au chapitre IV et la dissolution de l'individu dans le vide présenté comme objectif sotériologique dans le *Vijñāna Bhairava Tantra* sont tous trois des actes d'*imitatio dei* durant lesquels le pratiquant réactualise en rites les mythes²¹⁵. En effet, dans les *Veda*, le *yajña* a été pratiqué à maintes reprises par les *deva* et, dans les mythes ultérieurs, Rudra-Śiva applique des cendres sur son corps. L'entièreté de la création destinée à être consommée et réduite en cendres par Kālāgni (le Feu du Temps) est le modèle cosmologique *śaiva* présent à l'époque de la rédaction des *Upaniṣad*. Ce modèle cosmologique évolue pour affirmer que le destin de tous les étants est d'être dissous dans le vide primordial (*śūnya*, *vyoman*). Ce vide serait le *nirguṇa brahman* duquel Bhairava (une épithète de Rudra-Śiva) serait la manifestation *saguna*.

En premier lieu, nous avons établi des repères contextuels et défini les termes sanskrits indispensables pour comprendre l'univers de sens *śaiva* et la place des enseignements de Paśupati dans l'hindouisme, puis la méthodologie a été discutée.

²¹⁵ Ménard, G. (2007) *Petit traité de la vraie religion*. Montréal : Liber, p. 74 et White, D. G. (2009). *Sinister Yogis*. Chicago: University of Chicago, p. 34.

Ensuite, nous avons analysé les termes *kha* et *vyoman* (lesquels apparaissent de manière interchangeable dans quatre *Upaniṣad* portant sur la sacralité des cendres)²¹⁶ et montré qu'ils peuvent désigner à la fois l'éther ou le vide. Ces deux concepts français sont indissociables l'un de l'autre en sanskrit.

Afin d'analyser adéquatement la signification des termes *kha*, *śūnya* et *vyoman*, nous avons également discuté de l'évolution de la cosmologie des cendres, durant la fin de l'époque védique, vers une cosmologie du vide. La cosmologie des cendres est centrale aux enseignements des *Atharvaśiropaniṣad*, *Kālāgnirudropāṣad*, *Bhāsmajābālopaniṣad* et *Jābālyupāṣad*. Ces textes mettent l'accent sur la temporalité des existants et sur la dissolution dans un *brahman* oscillant entre *saḡuṇa* (Rudra-Śiva en tant que *deva*) et *nirguṇa* (Rudra-Śiva comme principe premier et inqualifiable) dans le but de se défaire des limitations humaines.

En troisième lieu, nous avons analysé le terme *śūnya* dans un *Tantra* portant spécifiquement sur la cosmologie du vide et apportant des précisions sur la pratique ascétique *śaiva*, manière de se dissoudre dans le *nirguṇa brahman*. Ce texte porte précisément sur la dissolution de l'individu dans *śūnya*, la forme *nirguṇa* et primordiale

²¹⁶ Il a été expliqué précisément lors du chapitre IV que les termes *kha* et *vyoman* apparaissent précisément en tant que *khamiti* et *vyometi*, expressions pouvant se traduire toutes deux par « ce qui est le vide/l'éther ».

de Bhairava²¹⁷. Notre interprétation est que le terme *śūnya* nomme alors ce qui est exempt de toute caractéristique, le vide à l'origine de la création et auquel elle est destinée à retourner.

6.1 *Kha* et *vyoman* ou l'immensité vide

Comme dit précédemment, les termes *kha* et *vyoman* ont respectivement comme racines *khan* (खन्, creuser, excaver, percer)²¹⁸ et *vye* (व्ये, couvrir, envelopper)²¹⁹. Ces deux termes sont utilisés de manière interchangeable dans trois versions d'un *mantra* accompagnant le rituel d'application des cendres sur le corps²²⁰.

Le terme *kha* est traduit dans le dictionnaire Monier-Williams par cavité, espace inoccupé, vide et éther tandis que *vyoman* l'est généralement par vide, immensité sans substance et ciel.

²¹⁷ Nous rappelons ici que Bhairava est une épithète souvent attribuée aux formes courroucées de Śiva dans l'hindouisme. (Kāla) Bhairava et (Kālī) Bhairavī sont des figures particulièrement importantes dans les traditions dites tantriques.

²¹⁸ Monier-Williams, M. (1899). *A Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p. 336.

²¹⁹ Ibid., p. 1041.

²²⁰ Sastri, A. M. (Éditeur) (1925). *Saiva Upanisads*. Adyar: The Adyar Library pp. 35, 41, 68, 131. La phrase nominale en question apparaît comme « *vyometi bhasma* » dans *Atharvaśiropaniṣad*, puis « *khamiti bhasma* » dans le *Kālāgnīrudropaniṣad* et dans le *Bhasmajābālopaniṣad*. Le *Jābālyupaniṣad* mentionne « *agniriti bhasma mantra* » sans plus de détails.

Ils apparaissent dans le *mantra* comme les phrases nominales *vyometi bhasma* et *khamiti bhasma*. La particule *-iti*²²¹ donne aux deux phrases le sens de « ce qui est l'éther/le vide est des cendres ». *Bhasma* est le mot qui désigne les cendres.

Étant donné l'énumération des éléments *agni* (le feu) *vāyu* (l'air) *jala* (l'eau) et *sthala* (la terre, le sol) se retrouvant dans les trois versions du *mantra*, nous pouvons déduire que les mots *kha* et *vyoman* désignent ici à la fois l'élément éther et le vide. La cosmologie védique ainsi que les systèmes alchimiques indiens ultérieurs reconnaissent cinq éléments, soit la terre, l'eau, le feu, l'air et l'éther (en ordre de densité décroissante). D. G. White a démontré que les notions d'éther et de vide sont équivalentes dans les *Upaniṣad*, dans les *Tantra* et traités alchimiques ultérieurs, car l'élément éther y est précisément caractérisé par le vide qu'il représente²²².

Dans les trois versions de ce *mantra*, les termes *vyoman* et *kha* nomment alors le vide en tant qu'absence de matière et en tant que volume inoccupé. L'absence de matière (ou éther) est comprise comme le cinquième et le plus subtil élément composant

²²¹ Monier-Williams, M. (1899). *A Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p. 165. « *Iti: in this manner, thus (in its original signification /iti-refers to something that has been said or thought, or lays stress on what precedes* », *iti* peut aussi se traduire par « *and so forth* ».

²²² White D. G. (1996). *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 241, 319. « *The element ether is present in the body in the form of bodily cavities or orifices. In its quality as void or empty space, ether is vital to tantric worship.* » « *It is no coincidence here that the term kha at once means "empty space", "ether", "the absolute", and "zero in the Sanskrit language.* »

l'existence. Le vide est donc une immensité enveloppante et creuse, par opposition à ce qui est rempli, occupé par de la matière.

6.2 *Śūnya* ou le vide quantitatif

Comme il a été discuté plus haut, le terme *Śūnya* peut se traduire par vide, « (ce qui est) absent, inoccupé, zéro, inexistant, rien, vacuité, (être) dénué de..., ciel et atmosphère » dans le dictionnaire Monier-Williams.²²³ Il apparaît dans des textes hindous et bouddhistes tardifs ainsi que dans des traités mathématiques. Le texte dans lequel ce terme apparaît abondamment et dont il a été particulièrement question ici est le *Vijñāna Bhairava Tantra* écrit au 8^e siècle. Nous avons choisi ce texte parce que son propos est spécifiquement *śaiva* et qu'il explique ce qui peut se décrire comme une cosmologie du vide.

S'il a été établi auparavant que la cosmologie du vide exprimée dans le *Vijñāna Bhairava Tantra* prend racine directement dans la cosmologie des cendres présentée dans les *Upaniṣad*, cela se traduit également par une évolution du concept de *nirguṇa brahman*. En effet, dans le *Vijñāna Bhairava Tantra*, c'est parce qu'elle est *śūnya* que

²²³ Monier-Williams, M. (1899). *A Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p. 1085.

la nature première de Bhairava (sa *śakti* ou pouvoir d'action étant Bhairavī) est équivalente à l'absolu. En d'autres mots, c'est l'absence d'étants, l'immensité et l'existence complètement indépendante de toute matière ou conscience qui fait l'absolu.

Dès qu'il y a des objets ou des êtres pouvant être différenciés, donc comptés et constituant un ensemble non-vidé, il ne s'agit plus de *nirguṇa brahman*, mais bien d'état manifesté. Ainsi, le vide nommé *śūnya* est un vide quantitatif, une absence des étants et une absence de lieu qui peut à la fois servir de support pour toute forme de création ou demeurer dans son état fixe, indifférencié autant dans l'espace que dans le temps.

6.3 *Kha, śūnya* et *vyoman*, désignations du *nirguṇa brahman*

En conclusion, il apparaît logique d'affirmer que les termes *vyoman*, *kha* et *śūnya* désignent le vide cosmologique. L'analyse des termes *kha*, *śūnya* et *vyoman* dans les *Atharvaśiropaniṣad*, *Kālāgnirudropāṇiṣad*, *Bhasmajābālopaniṣad*, *Jābālyupāṇiṣad* et *Vijñāna Bhairava Tantra* permet d'assumer qu'ils désignent tous les trois le *nirguṇa brahman* dont la nature première est celle du vide. Les deux premiers termes insistent sur l'aspect qualitatif du vide tandis que le troisième met en évidence le vide quantitatif.

D. G. White a d'ailleurs noté qu'il existe plusieurs identifications du vide avec le *brahman* absolu depuis les *Upaniṣad*. Le *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* dont il a été brièvement question mentionne le *kham brahman*²²⁴.

Il a été mentionné plusieurs fois que les termes *kha* et *vyoman* des *Upaniṣad* nomment ce qui est enveloppant, immense et inoccupé, soit à la fois le vide et l'éther en tant qu'absence de matière²²⁵. Dans les cosmologies *śaiva* depuis les *Upaniṣad* jusqu'à la rédaction des *Tantra*, cette absence de matière est à la fois l'origine de la création²²⁶ et ce à quoi elle est destinée à retourner, après avoir été inévitablement consumée par Kālāgni, le Feu du Temps²²⁷. L'ascète *śaiva* tente de réaliser son identité avec Rudra ou Śiva autant par l'*imitatio dei* (se rapprochant des formes *saguṇa* du *deva*) que par

²²⁴ White D. G. (1996). *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*. Chicago: University of Chicago Press, p. 477. « Such Upanisadic identifications of the void with the absolute brahman (kham brahman, Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad 5.I.I) may have facilitated this localization [...] Abhinavagupta terms the śivavyoman, the “heaven of Śiva” (vyoman however, is also a term for ether) as the highest of his metaphysical categories. »

²²⁵ Monier-Williams, M. (1899). *A Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, pp. 336, 1041.

²²⁶ Nous rappelons que Mṛtyu ou Prajāpati est seul et enveloppant ce qui devient plus tard la création dans le *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*.

²²⁷ Singh, J. (1979). *Vijnanabhairava or Divine Consciousness*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p. 47-48. Le *Vijñāna Bhairava Tantra* propose « d'imaginer le Feu du Temps – Kālāgni, s'étant levé de mon propre orteil droit [le “moi” du texte étant celui qui accomplit la méditation], me brûler au complet afin de manifester sa nature qui est alors paisible et lumineuse » (notre traduction de *Kālāgninā kālāpadādutthitena svakaṃ puram pluṣtam vicintayedante śāntābhāsastadā bhavet*). À ce passage, J. Singh ajoute des notes afin de rappeler que Kālāgni Rudra est celui qui accomplit la destruction universelle et il précise que *kālāpada* est un terme technique pour l'orteil droit.

l'oblation symbolique continuelle de son être dans son *tapas* (feu internalisé et nourri par la pratique ascétique). Dans les deux cas, l'ascète se visualise réduit en cendres.

L'éther ou le vide est considéré dans les cosmologies indiennes comme l'un des cinq éléments, la matière et l'absence de matière appartenant toutes deux du monde manifesté. C'est le vide qui permet aux souffles de circuler, qui permet l'apparition des autres éléments et qui reste lorsque toutes les manifestations sont finies. Il est à noter que A. Coomaraswamy a établi une comparaison entre le *kha* sanskrit et le terme grec *χάος*, les deux mots signifiant un vide, une cavité et la somme nulle de matière²²⁸. Tout comme le chaos primordial de la Théogonie, le vide de la cosmologie *śaiva* est la cause et la source ultime de toute création. Ainsi, exactement comme la figure de Paśupati de l'*Atharvaśiropaniṣad*, le vide permet l'existence. Il en est la cause, il la réabsorbe en lui et en est la raison première.

Śūnya nomme le zéro mathématique et l'ensemble vide (le plus petit ensemble mathématique puisqu'il ne comporte aucun élément)²²⁹. *Śūnya* a une valeur nulle, donc ni positive ni négative.

²²⁸ Coomaraswamy, A. (1934). « Kha and other Words denoting "Zero" in Connection with the Metaphysics of Space » dans *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 7, no. 3, p. 487. À ce propos, A. Coomaraswamy explique que « zero [kha] is to number as possibility is to actuality ». ²²⁹ Bourbaki N. (1970) *Éléments de mathématique*. Paris : Hermann, p. E. R. 3. « Inversement, certaines propriétés ne sont vraies pour aucun élément de E; [...], la partie qu'elles définissent est appelée la partie vide de E, et désignée par la notation \emptyset ». En d'autres mots, l'ensemble vide est le seul qui ne compte aucun élément.

C'est pourquoi le vide nommé « *kha* ou *śūnya* est pour les *Nāth Siddha* à la fois le plus haut principe métaphysique (*param tattva*), la voûte crânienne et le lieu de résidence de Śiva »²³⁰. Dans le *Vijñāna Bhairava Tantra*, le vide nommé *śūnya* n'est pas seulement la résidence de Śiva, il est la substance réelle et *nirguṇa* de Bhairava²³¹.

L'objectif sotériologique de l'enseignement de Paśupati et des doctrines qui en découlent, tel qu'il est énoncé dans les *Upaniṣad* (union de l'individu avec le *deva*), est plus précisément de retourner au vide primordial. Le *sagūṇa* devient *nirguṇa* lorsque la créature (*paśu*) se défait des entraves (*paśa*) de l'existence manifestée. Pour ce faire, les entraves qui définissent ses manifestations sont consumées par Kālāgni et seule demeure l'immensité inoccupée et enveloppante qui est de même nature que lui.

²³⁰ White D. G. (1996). *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*. Chicago: University of Chicago Press, p. 241. En anglais dans le texte. *Nāth Siddha* étant une appellation désignant des ordres *śaiva* ascétiques ainsi que les individus les composants.

²³¹ Singh, J. (1979). *Vijñānabhairava or Divine Consciousness*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p. 29. Une note accompagnant une ligne du texte qui traite de la méditation sur les cinq vides (*śūnyapañcakam*) afin d'être absorbé dans le vide absolu explique que « the Absolute void is Bhairava who is beyond the senses and the mind, beyond all the categories of these instruments. From the point of view of the human mind, he is most void. From the point of view of reality, he is most full, for he is the source of all manifestation. »

6.4 Conclusion et perspectives

En conclusion, cette étude propose une interprétation contextuelle approfondie du concept du vide dans les textes *śaiva*. La compréhension des termes, la plus petite unité du langage (après les lettres), est cruciale à la compréhension des propos plus larges. C'est pourquoi il nous semble être d'importance capitale que des études se penchent sur l'éclaircissement des mots qui nomment des concepts abstraits dans les textes et langues anciennes. Cette étude a permis de définir les termes *kha*, *śūnya* et *vyoman* dans les écrits *śaiva*, qui nomment des caractéristiques distinctives du vide (immense, enveloppant, exempt de matière) et qui ont une connotation sacrée²³².

L'importance centrale du vide dans la cosmologie présentée par ces écrits peut apporter une part d'explication à l'omniprésence des formes terribles du divin qu'on retrouve dans l'iconographie *śaiva* et *śakta*. Après tout, cette iconographie veut représenter les formes *saguṇa* d'un *nirguṇa brahman* qui est le vide à la fois primordial et final, le temps (Kāla/Kālī) ou la mort (Mṛtyu) qui réabsorbe l'ensemble de la création.

Il est possible d'élargir ce type d'étude à d'autres concepts présents dans les textes *śaiva* afin d'en permettre une compréhension plus juste. Les enseignements de Paśupati

²³² Nous rappelons ici que *śūnya* (nommé *vyoman* à trois reprise) est, dans le *Vijñāna Bhairava Tantra*, à la fois le vide primordial la substance réelle, *nirguṇa* de Bhairava.

tiennent des propos à la fois religieux et philosophiques. L'aspect philosophique de ces textes n'a toutefois que peu été étudié. Finalement, nous espérons que cette étude soit dans le futur l'une de nombreuses contributions sur ce sujet en indologie.

BIBLIOGRAPHIE

Adi Śaṅkarācārya. (788-820) « Nirvāṇaśatkaṃ » cité dans Prakash, P. (2002). *Three Paths of Devotion*. Saint Paul: Yes International Publishing, pp. 43-62.

Anonyme. (Année inconnue), *Vijñāna Bhairava Tantra Sanskrit Text With English Translation*. Récupéré de <https://archive.org/details/Vijnana-Bhairava-Tantra>.

Bourbaki N. (1970) *Éléments de mathématique*. Paris : Hermann.

Cassé, M. (1993). *Du vide et de la création*. Paris : Éditions Odile Jacob.

Coomaraswamy, A. (1934). « Kha and other Words denoting “Zero” in Connection with the Metaphysics of Space » dans *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 7, no. 3, pp. 487-497.

De Buck, A. (1938). « Spell 76 » dans *The Egyptian Coffin Texts Spells 76-163*. Chicago: The University of Chicago Oriental Institute Publications, pp. 1-17.

De Saussure, F. (1971). *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot.

Dharmic Scriptures Team [Trad.]. (2002). *The Puranas*. Récupéré de <https://www.indiadinivine.org/content/files/file/197-all-18-maha-puranas-in-english-pdf/>.

Ducoeur, G. (2009). « Conquérir sa part sacrificielle en Inde ancienne : le pouvoir rudraïque » dans *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 35 no 1. Besançon : Presses Universitaires de Franche-Comté, pp 41-59.

Dutt, M. N. [Trad.]. (1905). *Rig-Veda Samhita Vol. I*. Delhi: Parimal Publications

Finn, M. L. [Trad.]. (1986). *The Kulacūdāmani Tantra and The Vāmakeśvara Tantra with the Jayaratha Commentary*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Flood, G. (1996). *An Introduction to Hinduism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Flood, G. (Éditeur) (2003). *The Blackwell Companion to Hinduism*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.

Frankl, V. E. [Trad. par Sarfati G. E.] (2007). « La logothérapie dans une coquille de noix » dans *Controverses* no 6. Paris : Éditions de l'Éclat, p. 188-214.

Ganga Ram Garg (1992). *Encyclopaedia of the Hindu World*. New Delhi : Concept Publishing Company.

Greene, B. (1999). *L'Univers élégant*. Paris : Gallimard folio essais.

Guillemette, P. et Brisebois, M. (1987). *Introduction aux méthodes historico-critiques*.

Montréal: Éditions Fides.

Harvey, P. (1993). *Le bouddhisme. Enseignement, histoire, pratiques*. Paris : Seuil.

Herbert, J. (2001). « Castes » dans *Spiritualité hindoue*. Paris: Éditions Albin Michel.

Kalupahana, D. J. (1991) *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna the Philosophy of the Middle Way*. Delhi: Motilal Barnasidass Publishers.

Kashyap, R. I. (2012). *Śrī Rudram Anuvāka 1-11*. Bangalore: Veda Union.

Hesiod [West, M. L. Trad.] (1988). *Theogony & Work and Days*. Oxford: Oxford University Press.

Liddell, H. et Scott, R. (1940). *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Oxford University Press.

Liou Kia-Hway [Trad.]. 1979. *Tao tō king*. Paris : Gallimard.

Lorenzen, D. N. (1972). *The Kāpālikas and Kalamukhas Two Lost Saivite Sects*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

Luminet, J.-P. (1987). *Les trous noirs*. Paris : Éditions du Seuil.

Mādhavānanda S. [Trad.]. (1950). *Bṛhadāranyaka Upaniṣad with the Commentary of Śaṅkarācārya*. Almora: Advaita Ashrama.

Malamoud, C. 1989. « Observations sur la notion de reste dans le brahmanisme » dans *Cuire le monde*, Paris : Éditions la Découverte, pp. 13-33

Ménard, G. (2007) *Petit traité de la vraie religion*. Montréal : Liber.

Monier-Williams, M. (1899). *A Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

Paillé, P. (2006) « Qui suis-je pour interpréter » dans *La méthodologie qualitative. Postures de recherche et travail de terrain*. Paris : Armand Colin, pp. 99-123.

Plofker, K. (2009). *Mathematics in India*. Princeton: Princeton University Press.

Rojtman, B. 2008. « Paul Ricœur et les signes » dans *Cités*, 1(33), Paris : Presses Universitaires de France, pp. 63-82.

Sarma, D. (2008). *Hinduism A Reader*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.

Sastri, A. M. (Éditeur) (1925). *Saiva Upanisads*. Adyar: The Adyar Library.

Singh, J. (1979). *Vijnanabhairava or Divine Consciousness*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

Ska, J.-L. (2009). « Les vertus de la méthode historico-critique. » dans *Nouvelle revue théologique*, 4(131), 705-727. Récupéré de <https://www.cairn.info/revue-nouvelle-revue-theologique-2009-4-page-705.htm>.

Srinivasa Ayyangar T. R. [Trad.]. (1953). *Saiva Upanisads Translated into English*.

Adyar: The Adyar Library.

Swāmi Mādhavānanda (1950). *The Brhadāranyaka Upaniṣad with the Commentary of Śaṅkarācārya*. Mayavati Almora: Advaita Ashrama.

Vide. (2009). Dans M.-É. De Villers (dir.), *Multi dictionnaire de la langue française* (p. 1670) Montréal: Québec Amérique.

White D. G. (1996). *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*.

Chicago: University of Chicago Press.

White, D. G. (2009). *Sinister Yogis*. Chicago: University of Chicago Press.

Wilhelm, J. E. 2004. « Herméneutique et traduction : la question de l'appropriation ou le rapport du propre à l'étranger » dans *Meta*, vol. 49, no 4. Montréal : Presses de l'Université de Montréal, pp. 768–776.

ANNEXE A

LEXIQUE DES TERMES EN SANSKRIT

Brahman: désigne l'ultime forme du divin, à différencier du *deva* Brahmā

Deva: divinité, dieu (fém. *Devī*)

Nirguṇa: adjectif qualifiant ce qui est dépourvu d'attributs, ce qui est abstrait et sans manifestation, adjectif souvent utilisé pour qualifier le *brahman*

Pāśupata: littéralement « se rapportant à Paśupati », désigne un ordre particulier se réclamant des enseignements de ce *deva*.

Sādhu: adjectif signifiant excellent ou vertueux, nom commun désignant un homme saint ou un ascète

Saguṇa: adjectif qualifiant ce qui est pourvu d'attributs, ce qui peut être perçu et décrit, adjectif pouvant être utilisé pour qualifier le *brahman*

Śaiva: adjectif qui désigne les traditions pour lesquelles Śiva ainsi que ses multiples formes sont les manifestations originelles du *brahman*

Śakta: adjectif qui désigne les traditions pour lesquelles les manifestations

féminines du divin sont révérees comme les formes premières du *brahman*

Sūtra: genre littéraire apparu à l'époque védique, traité composé d'aphorismes

Tantra: nomme un genre littéraire apparu en Inde après le 5^e siècle de l'ère

commune, des textes traitant de méthodes et de techniques

Upaniṣad: genre littéraire apparu entre le 9^e siècle av. J.-C. et le début de l'ère

commune, le quatrième et plus récent genre inclus dans les Veda

Vaiṣṇava: adjectif qui désigne les traditions pour lesquelles Viṣṇu et ses

multiples formes occupent la fonction de *brahman*

Yajña: sacrifice, offrande rituelle

ANNEXE B

LE MAHĀPĀŚUPATAVRATA DE L'ATHARVAŚIROPANIṢAD

महापाशुपतव्रतम्

रुद्रं शाश्वतं वै पुराणमिषमूर्जं तपसा नियच्छत । व्रतमेतत्
पाशुपतम् । अग्निरिति भस्म वायुरिति भस्म जलमिति भस्म स्थलमिति
भस्म व्योमेति भस्म सर्वं ह वा इदं भस्म मन इत्येतानि चक्षुषि
भस्मान्यग्निरित्यादिना भस्म गृहीत्वा विमृज्याङ्गानि संस्पृशेत्तस्माद्ब्रूतमे-
तत् पाशुपतम् ॥ ६७ ॥

केवलस्वातिरिक्तास्तित्वपाशब्रह्मनां पशूनां कथं तद्विपरीतपशुपतियाथा-
स्म्यरूपावस्थानलक्षणकैवल्यसिद्धिः स्यादित्याशङ्क्य तत्प्रापकोपायतया महापाशु-
पतव्रतमुपदिशति—रुद्रमिति । हे स्वाङ्गलोकाः यूयं रुद्रं शाश्वतं वै पुराणं,
तदतिरिक्तस्याशाश्वताङ्गानविकल्पितत्वेन इदानींतनत्वात् तदेव शाश्वतं पुराणं,

३६

अथर्षशिर-उपनिषत्

इषं इच्छाविषयं ऊर्जं अन्नं च रुद्राख्यं ब्रह्मैव, तदतिरेकेण न किञ्चिदस्ति, तद्रुद्राख्यं ब्रह्माहमस्मीति तपसा विचारेण मनो नियच्छत नियमनं कुरुत । मुमुक्षुणैवं कर्तव्यमिति यत् तदेतद्भूतं पाशुपतं, पशुपतियाथात्म्यप्रापकत्वात् । तदतिरेकेण अग्न्यादिपञ्चभूत-मनआदिभौतिकजातसत्त्वात् कथं पशुपतियाथात्म्यसिद्धिः इत्याशङ्क्य अग्न्यादिपञ्चमहाभूतानि मनआदिभौतिकानि तद्वैव्यक्तं च ब्रह्ममात्रज्ञानाग्निना भस्म कृत्वा तद्भस्म अग्निरित्यादिमनुना गृहीत्वा स्वमात्रज्ञानतोयेन निमृज्य स्वाङ्गदृष्टिविकल्पिताङ्गानि विमृजेत् तेन पशुपतियाथात्म्यलक्षणकैवल्यं स्यादित्याह—अग्निरितिभस्मेत्यादिना ॥ ६७ ॥

Ci-dessus : Sastri, A. M. (Éditeur) (1925). *Saiva Upanisads*. Adyar: The Adyar Library, p. 35-36.

Page suivante : Srinivasa Ayyangar T. R. [Trad.]. (1953). *Saiva Upanisads Translated into English*. Adyar: The Adyar Library, p 49-50.

Ye ignorant folk, do ye direct your minds, through the penance of investigation in the right direction, to assume the attitude, "I am the Brahman of the name of Rudra. What is Rudra (that drives away the disease of the delusion relating to things apart from the Brahman), the eternal and the most ancient food to be ardently longed for, is the Brahman of the name of Rudra alone. Apart from that there is nought." This is the Pās'upata vow that should be taken by the seeker, through which alone could be successfully accomplished the Kaivalya (state of aloneness), by the Paś'uś (Jīvas), bound by the Pās'a (cord) of the deluded belief in the real existence of things apart from the Ātman, through the attainment of the knowledge of the identity of the Paś'u with the Pati (the Paramātmān, Rudra) and the consequent vanishing of the Pās'a. What is Agni is ashes; what is air, is ashes; what is water, is ashes; what is earth, is ashes; what is ether, is ashes; what is all this (phenomenal world) is ashes; what are the mind and such as these, the eyes, are ashes alone; the Avyakta from which all these originate, is also ashes; having converted all these into ashes by applying the fire of the knowledge of the Brahman, and taking the ashes with the Mantra, "Agni and so on" (mixing it with the water of the knowledge

50

S'AIVA UPANIṢADS

of the Ātman alone), one should smear the limbs with it and touch them. Hence is the vow known as the Pās'upata. (67)