

BULLETIN
DE
l'École Française
D'EXTRÊME-ORIENT

TOME LXI

Hélène BRUNNER

Un Tantra du nord : le *NETRA TANTRA*



ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

PARIS

1974

Dépôt légal : Adrien-Maisonneuve, 11, rue Saint-Jacques, Paris (5^e)

Le *Netra Tantra*, appelé également *Mrtyu  jaya Tantra* ou *Mrtyujit*, fait partie des ouvrages révélés que le siva  sme du Kashmir reconnaît parmi ses sources. Il est loin cependant d'avoir la célébrité du *Svacchanda*, du *M  lin  vijaya*, du *Vijn  nabhairava* et de quelques autres.

Peu cité par les anciens, peu lu par les contemporains, c'est un ouvrage sur lequel, à notre connaissance, aucune étude d'ensemble n'a jamais paru.

Cette édition, due à Madhus  dan Kaul, n'est basée que sur deux manuscrits appartenant à des collections privées

UN TANTRA DU NORD : LE *NETRA TANTRA*

PAR

HÉLÈNE BRUNNER

Introduction.

Le *Netra Tantra*, appelé également *Mrtyuñjaya Tantra* ou *Mrtyujit*, fait partie des ouvrages révélés que le śivaïsme du Kashmir reconnaît parmi ses sources. Il est loin cependant d'avoir la célébrité du *Svacchanda*, du *Mālinīvijaya*, du *Vijñānabhairava* et de quelques autres¹. Peu cité par les anciens², peu lu par les contemporains, c'est un ouvrage sur lequel, à notre connaissance, aucune étude d'ensemble n'a jamais paru³. Il a pourtant été publié, en deux volumes, dans la *Kashmir Series of Texts and Studies*, en même temps que le commentaire qu'en a fait Kṣemarāja, le célèbre disciple d'Abhinavagupta⁴.

Cette édition, due à Madhusūdan Kaul, n'est basée que sur deux manuscrits appartenant à des collections privées ; et comme l'éditeur n'a pas jugé nécessaire de noter les variantes que présentaient ses sources, nous devons travailler sur un texte qui, pour être présenté comme définitif, n'en est que plus incertain. Madhusūdan Kaul est-il

(1) Le *Netra Tantra* ne figure pas dans la liste des 64 *Tantra* non-dualistes cités par Jayaratha dans son commentaire au *Tantrāloka*. Cf. K. C. PANDEY, *Abhinavagupta, Chowkhamba Sanskrit Studies*, vol. I, Varanasi, 1963, p. 139. Cependant la tradition ne le sépare pas du *Svacchanda*, et Kṣemarāja a commenté les deux ouvrages en renvoyant de l'un à l'autre à plusieurs reprises.

(2) Abhinavagupta le cite trois fois, sous le nom de *Mrtyuñjaya*, dans son *Tantrāloka* (XVI, 59 et 224 ; XXI, 11). Cf. *Luce delle Sacre Scritture (Tantrāloka) di Abhinavagupta*, trad. R. GNOLI, Turin, 1972, p. 887. Il le cite également, cette fois sous le nom de *Netra*, dans son *Īśvarapratyabhijñāvivṛtti-vimarsinī*, *Kashmir Series of Texts and Studies*, n° LXV, vol. III, p. 311 et 313 (la ligne citée est dans les deux cas notre ligne VIII, 30 b - notée VIII, 4 dans le texte imprimé). Nous remercions M^{lle} L. Silburn de nous avoir signalé cette référence.

(3) PANDEY, *op. cit.*, p. 573-4, lui consacre une très brève notice, inexacte à plusieurs égards. A. PADOUX, *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la Parole dans certains textes tantriques*, Paris, Boccard, 1963, utilise abondamment les deux derniers chapitres du *Netra* (non distingués de leur commentaire) dans ses chapitres III et VII ; mais il ne s'agit pas d'une étude de l'ouvrage.

(4) *The Netra Tantram with commentary by Kṣemarāja*, *Kashmir Series of Texts and Studies*, n° XLVI et LXI, Bombay, 1926 et 1939.

d'ailleurs autre chose que l'éditeur nominal? Sa pauvre introduction, où le seul élément qui aurait pu être de quelque intérêt (il s'agit d'une sèche liste des sujets des différents chapitres) est en grande partie inutilisable¹, nous fait douter qu'il ait réellement lu l'ouvrage à l'édition duquel il attache son nom.

Dans cette introduction, Madhusūdan Kaul présente le *Netra* comme un texte tardif, « de loin postérieur au *Svacchanda* », pour la seule raison qu'il s'ouvre sur une strophe de salutations à Śiva ; car de telles strophes, affirme-t-il, sont caractéristiques des *Tantra* tardifs. Nous ignorons dans quelle mesure cette dernière assertion est fondée². Mais il faut noter que la présence d'un couplet de ce genre n'a rien d'extraordinaire au début d'un *Tantra*. Selon la tradition śivaïte en effet, seuls les *Tantra* originaux ont été directement prononcés par Śiva. Par la suite, au cours de leur transmission successive aux dieux, aux ṛṣi, puis aux hommes, ils ont été condensés, ramenés à la mesure de notre intelligence limitée, si bien que la forme sous laquelle ils nous sont parvenus est le résultat d'une série d'interventions. Il semble alors tout à fait naturel que l'un quelconque des intermédiaires ait fait précéder l'enseignement qu'il était chargé de retransmettre d'une louange à son premier auteur, Śiva. C'est ce que comprend Kṣemarāja, qui attribue simplement la strophe en question à « l'un de ceux qui ont ' fait descendre ' les Tantra » (*kaścit tantrāvatāraka āha*, p. 2). La description des circonstances dans lesquelles le *Tantra* originel a été révélé est due, selon lui, à ce même intermédiaire, qui raconte comment Śiva, assis sur le Mont Kailāsa, fut interrogé par sa divine Épouse. Or cette présentation de la genèse d'un *Tantra*, qui n'est ni plus ni moins justifiée que la louange initiale, existe à peu près dans tous les *Āgama* et *Tantra*, y compris ceux dont l'ancienneté n'est jamais mise en question.

Nous nous rangeons pourtant à l'opinion de l'éditeur quant à la date tardive du traité, mais pour d'autres raisons que celle qu'il invoque. La première et la plus sérieuse est que le *Netra* ne peut se lire sans le secours des autres ouvrages de même nature, en particulier du *Svacchanda*. Le texte qui, on le verra, se concentre sur des rites spéciaux, ceux par exemple qu'il faut accomplir dans un but de protection, d'exorcisme, d'apaisement ou de prospérité (ce sont des rites que l'on qualifie ailleurs de *kāmya* — intéressés), néglige totalement la description des rites obligatoires, quotidiens ou occasionnels, dont la connaissance est pourtant supposée par les autres. Ces rites obligatoires sont bien mentionnés, mais de façon aussi brève que possible, souvent sous la forme d'une simple liste de gestes rituels qui renvoie implicitement, et parfois explicitement, à d'autres ouvrages où les détails sont donnés. Il est donc évident que le *Netra* a été rédigé à une époque où existaient un nombre suffisant de *Tantra* de type classique — ceux qui exposent l'ensemble des rites obligatoires avec assez de détails pour être utilisables. Parmi ceux-ci devait très probablement figurer le *Svacchanda*

(1) Les titres donnés sont en effet souvent fantaisistes. Cf. par exemple ceux qu'il indique pour les chapitres I, II, IX, X, XIII, XVI, XVIII.

(2) On la trouve également chez Pandey, *op. cit.*, p. 553, à propos d'autres ouvrages.

dont les enseignements sur ce point, encore reconnaissables malgré l'état squelettique auquel ils ont été réduits, se retrouvent dans plusieurs chapitres du *Netra*¹. C'est d'ailleurs au *Svacchanda*, et au commentaire qu'il en a fait lui-même², que sans cesse Kṣemarāja nous renvoie.

Nous voyons une deuxième raison d'attribuer au texte une date tardive dans les efforts considérables qu'il fait pour présenter comme source de toutes les formes divines connues celle autour de laquelle il centre ses enseignements : une forme rare de Śiva, nommée Netra, Mrtyujit, Mrtyuñjaya ou Amṛteśa³. Les autres formes divines, śivaïtes ou non, sont décrites comme dérivées d'elle. Elles sont en outre attribuées chacune à une école particulière ; et on rencontre à ce propos dans le texte même les termes de Trika, Navaka, Kaula (cf. ch. XIII), etc., qui témoignent de sa relative jeunesse.

Acceptons donc le *Netra* comme tardif, sans oublier que, puisque Abhinavagupta le cite, il ne saurait être postérieur au x^e siècle. Mais ce verdict ne concerne que la rédaction définitive de l'ouvrage. Or celui-ci est loin d'être homogène et il n'y a aucune raison d'attribuer le même âge aux différentes parties de la mosaïque qu'il constitue. On peut distinguer d'une part un noyau, ou plutôt des noyaux, essentiellement constitués par des descriptions de rites magiques et dont certains sont déjà composés de fragments indépendants et pas toujours bien ajustés ; d'autre part une sorte de ciment qui englobe et maintient tout cela pour en faire un *Tantra* digne de ce nom, prétendument révélé et original. Les chapitres sur les rites obligatoires, quotidiens ou occasionnels, les exposés théoriques visant à établir la suprématie du Dieu (ou du *mantra*) Amṛteśa⁴ et à préciser le rapport de Dieu au monde créé, rentrent dans la deuxième catégorie. Mais la frontière n'est pas aisée à tracer entre les différentes couches. Dans quelques cas bien précis, on peut prouver que tel passage, qui s'insère comme un coin au sein d'un développement par ailleurs homogène, est interpolé ; on nous pardonnera alors de céder à la tentation d'isoler le noyau originel. Plus souvent il y a doute, et nous éviterons soigneusement de pratiquer de force une chirurgie cruelle. Fût-elle possible dans tous les cas, le texte « purifié » auquel on aboutirait ne présenterait pas plus d'intérêt que celui qui nous est parvenu.

Il en présenterait certainement beaucoup moins ; car un des attrait de ce *Tantra* est paradoxalement son hétérogénéité. Le lecteur s'irrite de la maladresse des synthèses ; il s'étonne d'être sans cesse ramené

(1) Il ne s'agit pas d'ébauches que le *Svacchanda* aurait étoffées, mais de résumés fidèles d'enseignements plus complets. Le renvoi « aux traités plus détaillés » le montre clairement.

(2) *The Svacchanda Tantra with the commentary by Kṣemarāja, Kashmir Series of Texts and Studies*, Bombay, 1921 à 1935, 6 vol.

(3) Le *mantra* désigné par ces noms est bien connu, et souvent utilisé dans des rites de protection ou de prospérité ; mais notre *Tantra* est le seul où la Puissance que ce *mantra* désigne prend la place du Dieu suprême.

Notons que l'un quelconque de ces termes peut servir à désigner notre *Tantra*.

(4) Nous renonçons ici à notre habitude de distinguer le *mantra* par une graphie en lettres majuscules, car il y a trop d'endroits où la formule (le *mantra*) et la Puissance (le Dieu) sont indiscernables. En revanche, nous continuerons à écrire en majuscules les *bīja* (OM, HŪM, etc.) qui sont l'essence du *mantra*.

de la plus pure méditation aux pratiques de la plus banale magie, de l'affirmation de la suprématie d'Amṛteśa à l'exaltation d'une divinité qui lui est visiblement étrangère, des vues les plus libérales aux prescriptions les plus étroites. Mais grâce à cela il est à même de saisir sur le vif un effort d'intégration très intéressant : celui qui consiste à faire absorber par un système religieux mystique une collection de pratiques populaires. On voit la magie portée au rang de rite de participation¹ ; son succès dépendre de la fusion réelle, avec Śiva, du praticien d'abord transformé par une série d'initiations purificatrices, les Sorcières devenir des expertes en *yoga* et des aides du Seigneur, etc. Si l'on n'est pas convaincu par les raisonnements qui essaient de fonder la construction, on est au moins captivé par leur ingéniosité. Sans doute le *Netra* n'est-il pas le seul ouvrage à proposer pareille synthèse. Il est bien connu que c'est le propre des *Tantra* en général. Tout près du *Netra*, le *Svacchanda* en est un exemple éminent, qui va même plus loin que le *Netra* dans l'abondance et la précision des détails concernant les rites de magie, noire ou blanche. Mais, à notre connaissance, le *Netra* est le seul à faire de ces préoccupations son centre d'intérêt évident, et à tenter de façon si désespérée de les accorder avec la vision śivaïte de l'univers, comme si tout au long de l'ouvrage un doute sur ce point subsistait. De ce seul point de vue, il mérite une certaine attention.

Le *Netra* est en outre une mine de renseignements précieux dont l'intérêt est indépendant de l'exégèse qu'on pourrait faire du texte : descriptions détaillées de procédés magiques ; liste de personnages démoniaques, de techniques d'utilisation des *mantra* à des fins définies ; descriptions, souvent fort curieuses (cf. en particulier les ch. X à XIII) de formes divines ; listes d'écoles, etc. Son apport est mince en revanche sur le plan de la spéculation dont il ne semble se soucier que pour se conformer à la coutume. Ses présupposés dogmatiques sont quelque peu flottants, certains passages étant visiblement inspirés par un non-dualisme proche de celui du Trika, tandis que d'autres s'accommoderaient mieux d'une vision dualiste de Dieu et des âmes. Kṣemarāja saisit toutes les occasions, les bonnes et les moins bonnes, pour tirer l'ouvrage dans le sens du monisme kashmirien. Nous essaierons de ne pas trop nous laisser influencer par son commentaire dans notre analyse du texte, faisant toujours la part de ce qui revient au commentateur. Au demeurant, nous n'insisterons guère sur les points de doctrine, l'originalité du texte étant ailleurs. Nous ne tenterons pas non plus de résoudre tous les problèmes que pose ce *Tantra*, trop riche en allusions de toutes sortes et en rébus. Nous n'en proposons même pas une traduction complète ; vu la complexité de l'ouvrage et le mauvais état du texte, elle aurait exigé une masse énorme de recherches que le contenu, tout intéressant qu'il soit, ne justifie peut-être pas. Il nous a semblé que la meilleure méthode pour faire connaître ce *Tantra* étant d'en donner une analyse serrée, par petits groupes de *śloka*, où figurerait

(1) Ces remarques ne constituent en rien une prise de position dogmatique au sujet des rapports essentiels de la magie et de la religion ; mais il est certain que l'étude d'un texte comme le *Netra* pose le problème de façon aiguë.

tout ce que le texte dit d'important. Notre résumé prendra parfois l'allure d'une paraphrase ; d'autres fois il sautera sans scrupules par dessus quelques banalités. Nous y inclurons, tout au moins en note, toutes les listes qui peuvent présenter quelque intérêt pour l'historien des religions ou l'iconographe. Du commentaire de Kṣemarāja, nous retiendrons ce qui est nécessaire à la compréhension du texte, souvent malaisée, mais aussi quelques remarques marginales qui jettent une lumière bienvenue sur les pratiques ou les croyances de son époque. On trouvera enfin en appendice un essai de table des matières (les titres de chapitres sont de nous, très peu de colophons les indiquant¹⁾ et la liste des ouvrages cités dans le commentaire.

Voici donc le contenu de ce *Tantra*, dialogue entre Śiva et Pârvatî.

Ch. I. — L'Œil (Netra) de Śiva² (47 1/2 *śl.*)

La première question de Pârvatî constitue, comme il se doit, une introduction générale au traité. La Déesse prie Śiva (*śl.* 5-20) de lui dévoiler un mystère qu'il n'a jamais expliqué à personne et qui l'intrigue fort. Il s'agit de l'Œil (au singulier) du Seigneur. Comment se fait-il, demande-t-elle en substance, que de cet Œil, dont tout le monde voit qu'il est fait d'eau³, il puisse jaillir le Feu qui a consumé Kāma et qui dévorera le monde au moment du *pralaya*? La formulation de la question souligne l'opposition entre ces deux aspects apparemment contradictoires de l'Œil de Śiva : l'aspect aqueux, naturellement associé au nectar d'immortalité (*amṛta*) et donc apaisant, nourrissant, réjouissant ; et l'aspect igné, dangereux, cruel, etc. Pour expliquer cette énigme, Śiva commence par exposer la véritable nature de son Œil, qui n'est autre que sa Puissance propre, sa Śakti. Dans un passage plein de poésie (21-31), il décrit cette Śakti, essence de tout ce qui est, présente au cœur de tous les êtres, Puissance des puissants, Force des forts, Énergie des énergiques, etc. Naturelle au Seigneur comme la chaleur au feu ou la lumière au soleil, cette Puissance Une apparaît successivement sous trois aspects : le Vouloir (Icchā), la Connaissance (Jñāna) et l'Activité (Kriyā) du Seigneur. C'est pour cela, remarque ici Śiva, que l'on m'attribue trois yeux nommés Soleil, Lune et Feu, grâce auxquels je peux à la fois consumer, nourrir et éclairer⁴ et encore

(1) Les colophons appartiennent au commentaire, et non pas au texte qui en est totalement dépourvu ; et seuls ceux des chapitres II à VII indiquent le contenu de la section dont ils marquent la fin.

(2) Rappelons que les titres de chapitres sont de nous.

(3) Selon le commentateur, la nature aqueuse de l'Œil est évidente : 1) parce que le globe de l'œil est blanc ; 2) parce que Śiva lui-même, dans le *Svacchanda* (X, 174-175) a conté comment Gangā était née de ses larmes.

(4) La correspondance entre les trois Śakti, les trois luminaires, les trois yeux et les trois actions n'est pas clairement indiquée dans le texte. Si l'on fait confiance à Kṣemarāja, qui précise les premières correspondances en s'appuyant sur le *Svacchanda*, on obtient le tableau suivant (nous avons ajouté la dernière colonne qui ne pose pas de problème) :

Icchā	Feu	Œil central	(<i>dahana</i>)
Jñāna	Soleil	Œil droit	(<i>prākāśa</i>)
Kriyā	Lune	Œil gauche	(<i>āpyāyana</i>)

Il est bien connu en effet que c'est de l'Œil central de Śiva que jaillit le Feu qui consume le

créer, maintenir et détruire (le monde)¹. Le texte ne reviendra plus sur cette image des trois yeux, pas plus que sur la dualité Feu-*amṛta* qui a servi de point de départ au discours. Il parlera toujours de l'Œil (Netra) au singulier pour désigner la Puissance indivise de Śiva, dont seul l'aspect bénéfique (*amṛta*) va être retenu. Les *śloka* 32-34 en donnent quelques synonymes : la Splendeur suprême (*paramam dhāma*), l'Immortalité — ou Nectar d'immortalité — supérieure (*parāmṛtam*), la Félicité suprême (*paramānandam*), le Lieu suprême (*paramam padam*), la Connaissance absolue (*niṣkalam jñānam*) et surtout le Vainqueur de la mort (*mṛtyujit*). Cette dernière appellation convient très bien à ce qui par ailleurs est nommé *amṛta* ; elle sera amplement justifiée par la suite. A ce point de l'exposé, on commence à pressentir que la Puissance dont il est question pourra être à la disposition du dévot de Śiva ; mais cela ne deviendra clair que plus tard, lorsqu'elle sera définie comme un *mantra*, le Mantra par excellence, appelé indifféremment *Mṛtyujit*, *Netra* ou *Amṛteśvara*. Pour le moment, Śiva en dit les vertus (34-36). La plus haute d'abord : le Vainqueur de la Mort confère à tous la libération. Puis les autres, dont on verra qu'elles ne sont pas considérées comme négligeables : il donne les pouvoirs surnaturels (*siddhi*), délivre de tous les maux, chasse tous les soucis, toutes les maladies, écarte la pauvreté. Śiva chante (36-45) cette Puissance incomparable, inépuisable, à laquelle dieux ni démons ne peuvent s'opposer (allusion probable à l'utilisation de ce *mantra* contre des

monde ou qui réduit en cendres *Kāma* ; et il est naturel que cet Œil central, toujours considéré comme supérieur aux autres, soit associé à la Śakti la plus haute, *Ichā*. Mais dans ces conditions les deux termes de l'alternative présentée par la Déesse — le nectar revigorant et le feu dévorant — n'occupent pas des positions symétriques dans le nouveau schéma à trois branches.

Si au contraire on écrit les deux premières listes dans l'ordre où elles sont données par le texte même, on obtient les parallélismes suivants :

Ichā - *Sūrya*
Jñāna - *Candra*
Kriyā - *Agni*

Dans ce cas, il faut associer *Sūrya* à l'Œil central (à cause de la position dominante d'*Ichā*) ; le couple Lune-Feu (ou Soma-Agni) est alors représenté par les yeux latéraux, ce qui est plus satisfaisant dans ce contexte.

Nous avons déjà relevé l'existence de ces deux conceptions différentes du rapport entre les Śakti de Śiva et les luminaires dans notre traduction de la *Somaśambhupaddhati*, 1^{re} partie, p. 170, n. 1 (*Somaśambhupaddhati*, 1^{re} partie, *Publications de l'Institut Français de Pondichéry*, 1963). Cet ouvrage sera dorénavant désigné par le sigle SP1 ; la deuxième partie (1968) par le sigle SP2 et la troisième (à paraître) par SP3.

(1) La ligne 31b a littéralement : « Moi qui ai trois corps, je crée, maintiens et détruis » (*sṛṣṭiṃ sthitiṃ saṃhṛtiṃ ca tritanur vidadhāmy aham*). Bien que la nouvelle image des trois corps remplace soudain celle des trois yeux, il ne fait aucun doute qu'elle lui est parallèle, et que les actions ici mentionnées : *sṛṣṭi*, *sthiti* et *saṃhṛti* ne sont que des variantes des précédentes : *prākāśa*, *āpyāyana* et *dahana* — dans cet ordre.

Kṣemarāja cependant ne relève pas ces correspondances, sans doute parce qu'il est gêné par l'absence, dans ce schéma, des deux autres fonctions attribuées à Śiva par l'école : l'obscurisation (*tirobhāva*) et la grâce libératrice (*anugraha*), qu'il voit implicitement mentionnées par le *ca* de la ligne 31b. Mais ne peut-on penser qu'une vision trinitaire de Śiva a pu exister, indépendamment de la conception plus classique commandée par le nombre cinq, et sans doute antérieurement à cette dernière ? Śiva déclare ici qu'il a trois corps, et non cinq !

mantra ennemis, cf. ch. XVIII) et grâce à laquelle lui-même, Śiva, accomplit les actions qu'il a dites. Tout naturellement il la compare à une Arme (*astra*)¹. C'est l'Arme des armes, terrible, qui se multiplie indéfiniment et apparaît sous mille formes : elle est Pāsupata² pour Śiva, Sudarśana pour Viṣṇu, Brahmaṇḍa pour Brahman ; et toutes les armes de tous les dieux ne sont autres que ses divers aspects.

La fin du chapitre (46-47) résume cette grandeur et conclut sur une injonction qui sera répétée inlassablement : il faut tenir absolument secret un enseignement aussi essentiel.

Ch. II. — Formation du *mantra* Netra (33 śl.)

Pârvatī a une pensée pour le monde souffrant. Puisque Ton pouvoir est si grand, dit-elle à Śiva, indique-moi le remède par lequel les êtres de ce monde et du monde intermédiaire peuvent être délivrés des multiples maux qui les affligent. Tout ce que Tu vois comme méthodes possibles, qu'elles relèvent de la connaissance (*jñāna*), du *yoga* ou des *mantra*, dis-les ! (1-8). La Déesse ne s'est pas contentée de mentionner les afflictions en général ; elle en a énuméré toute une série, qui reviendra, à peine modifiée, comme un leit-motif dans les chapitres les plus caractéristiques du traité : soucis, maladies, dangers, obstacles, poisons, fièvres ; et surtout ces êtres malfaisants, « nourris de la force de Śiva » (cf. ch. XIX) qui, liés aux maladies, cherchent à détruire les créatures dont la durée de vie a pourtant été fixée en accord avec le *yuga*³. Comme il l'a déjà fait et comme il le fera presque à propos de chaque question de Pârvatī, Śiva souligne d'abord la nouveauté de l'enseignement qu'il va dispenser : personne ne lui avait jamais posé cette question et il n'avait jamais eu l'occasion d'y répondre. Il va donc, cédant à la demande de la Déesse, révéler le Mantra⁴ qui, par la place éminente qu'il occupe parmi les *mantra*, mérite d'être appelé l'Œil (Netra), ainsi que la triple méthode — *mantra*, *yoga* et *jñāna* — par laquelle s'obtiennent la libération et le succès (9-11). Aucune tentative n'est faite ici pour expliquer le glissement de sens de Netra. Le terme désignait la Puissance de Śiva ; il s'applique maintenant à un *mantra*. Il faudra attendre le chapitre XIV et surtout le chapitre XXI pour que des éclaircissements soient donnés sur ce point essentiel. Quoi qu'il en soit, Śiva va tenir sa promesse et donner le remède attendu ; pas avant toutefois d'avoir lui-même décrit les différentes menaces qui planent sur les créatures. Comme si Pârvatī n'avait pas dit les plus graves, il énumère encore (13-15) une série d'êtres malfaisants. Bien qu'on doive souvent les retrouver dans

(1) Ce terme introduit au śl. 40 comme autre nom possible de l'Œil de Śiva ne sera pas utilisé par la suite pour désigner le *mantra* correspondant. Sans doute a-t-on voulu éviter l'ambiguïté résultant de l'existence d'autres *mantra* de ce nom.

(2) Sur le *pāsupatāstra*, cf. M. E. ADICEAM, *Arts Asiatiques*, tome XXIV, p. 23-50 ; et SP2, p. 62.

(3) Dans ce passage les Mauvais apparaissent distincts des maladies et autres maux ; ailleurs ils seront présentés comme leur cause.

(4) Le *mantra* Netra sera dorénavant orthographié « Mantra », pour marquer sa transcendance par rapport aux autres *mantra*.

l'ouvrage, nous donnons cette première liste *in extenso* : Bhūta¹, Yakṣa, Graha, Unmāda, Śākinī, Yoginī, Gaṇa, Bhaginī, Rudramātr, Dāvi Dāmarikā, Rūpikā, Apasmara, Piśāca, Brahmarakṣas et Graha², auxquels s'ajoutent la mort prématurée et la mort naturelle. Śiva nomme également les victimes (15-16) : en premier lieu, le Roi et sa famille³ ; puis « tous les êtres vivants, à commencer par les brâhmanes ».

On entre dans le cœur du sujet avec le *śloka* 17, où commence la description du Mantra Netra et de ses Membres. Un prélude nécessaire (17-20) consiste à tracer sur une aire purifiée un lotus à huit pétales. On écrit OM̐ (appelé ici *tritanu*) au centre et, dans chacun des pétales à partir de l'Est, le chef de file des huit classes de lettres, soit A, KA, CA, ṬA, TA, PA, YA et ŚA. Ce diagramme permet d'abord de rendre un premier hommage à la Puissance représentée par cet alphabet ordonné, la Mātrkā, mère des *mantra*. Il permet ensuite d'avoir un code pour la description des *mantra* : on dira de préférence « classe de l'Est » au lieu de « voyelles », « classe du Sud-Est » au lieu de « groupe des gutturales », etc. On peut donc maintenant procéder à la description du Mantra (21-28) et de ses Membres (29-33). Elle est faite dans un langage hermétique qui ne se comprend que grâce au commentaire, la lecture de ce dernier étant elle-même grandement facilitée si on sait le résultat auquel il faut aboutir. C'est le cas pour le Mantra fondamental, le Netra. Bien qu'il ne soit jamais donné en clair dans le commentaire, *a fortiori* dans le texte (excepté au dernier chapitre, ce qui plaide en faveur de l'hypothèse selon laquelle ce chapitre est plus récent que le corps de l'ouvrage), ce *mantra* est bien connu, dans le śivaïsme du Sud comme dans celui du Nord. C'est « OM̐ JUM̐ SAḤ »⁴ dont les trois syllabes sont souvent (mais pas ici) mises en correspondance avec les trois yeux que le Mantra totalise⁵. Le texte décrit successivement, élément par élément, ces syllabes. Pour OM̐, il donne une liste de parties constituantes (*kalā*) sur lesquelles les chapitres XXI et XXII reviendront longuement. Ici on en nomme neuf (neuf aussi, mais différentes, au ch. XXI, douze au ch. XXII) qu'il désigne par des rébus. Kṣemarāja doit alors nous expliquer que « au commencement du monde » désigne A ; que « après la multiforme » désigne U, etc.⁶. Pour JUM̐, voici le texte, un peu moins obscur, auquel nous joignons cependant les clés nécessaires entre parenthèses : « A la suite de l'emplacement du Feu (comprendre : à la suite du groupe de lettres du Sud-Est, donc

(1) Il s'agit dans toute cette liste de groupes et non d'êtres singuliers. Kṣemarāja, dans son commentaire, donne la définition de la plupart d'entre eux, tout en annonçant que nous les retrouverons.

(2) Le premier Graha est compris dans le sens de Saisisseurs ; le deuxième dans le sens particulier de Planètes.

(3) On verra en effet que la plupart des rites décrits, bien que valables en droit pour tous les hommes, sont d'abord conçus pour la protection et la prospérité du souverain.

(4) On en connaît des formes plus longues, par exemple « Om̐ Jum̐ Saḥ mṛtyuñjayāya Vauṣaṭ » (cf. SPI, p. 294, où la première syllabe, OM̐ a été oubliée) ; mais de toutes façons c'est le groupe OM̐ JUM̐ SAḤ qui constitue l'essentiel de la formule.

(5) Cf. par ex. *Svacchanda* I, 63.

(6) Si les interprétations de Kṣemarāja sont exactes, la liste est ici la suivante : A, U, M, Bindu, Ardhaçandra, Nirodhikā, Nāda, Śakti et Śiva.

dans celui du Sud, dont le chef est CA), ce qui a un ventre comme une demi-lune (c'est JA) : on le place au-dessus du crochet (qui est U — penser pour ces deux dernières indications à l'écriture *devanāgarī*) et on met par dessus ce qui est à la fin du Vent (i.e. la dernière lettre de la classe du Nord-Ouest, qui est MA, considérée ici comme exprimant la nasalisation). L'analyse de SAḤ est plus simple, à condition de savoir que la lettre SA est nommée *amṛta* (ce qui à vrai dire ne lui est pas particulier) et le *visarga*, « *kalā* de nectar » (*pīyūṣakalā*)¹.

Cette analyse débouche sur une glorification enthousiaste du Mantra : « Cela est la Splendeur suprême, Cela est le suprême Séjour ; Cela est la Force suprême, Cela est le suprême Nectar ; des ardeurs c'est l'Ardeur suprême ; des lumières la Lumière très haute, etc. ». Après quoi on passe à la description des Membres ; car toute divinité śivaïte doit être pourvue de Membres toujours appelés Cœur (*hṛdaya*), Tête (*śiras*), Touffe (*śikhā*), Cuirasse (*kavaca*), Œil ou Yeux (*netra*) et Arme (*astra*), et ceci même si le *mantra* fondamental est déjà, comme ici Netra, un « membre » de Śiva. Chacun de ces Membres est représenté par une syllabe caractéristique qui varie en fonction du *mantra* principal². Il convient donc d'en donner chaque fois la description. Elle est faite ici dans le même style que celle du Mantra fondamental ; mais les Membres de Netra n'étant pas des *mantra* connus, la lecture du texte s'avère parfois difficile. On comprend toutefois grâce à Kṣemarāja que le Cœur est JUM³, la Tête VYOM, la Touffe IM, la Cuirasse HŪM et l'Arme PHAT⁴ ; l'Œil (car il y a ici un Œil de l'Œil) est probablement JYOM.

Le chapitre se clôt ici, non sans avoir livré à la dernière ligne un autre nom du Mantra, qui sera assez fréquemment utilisé dans le cours de l'ouvrage ; c'est Mantrarāja, le Roi des *mantra*⁵.

Ch. III. — Rituel quotidien (82 śl.)

Il ne suffit pas de connaître la formation du Mantra ; il faut encore savoir comment s'y prendre pour adorer la Puissance qu'il représente. Tel est l'objet principal du chapitre III, que Śiva introduit ainsi : « Je dirai maintenant l'adoration (*yajana*) par laquelle le Roi des *mantra* 'réussit' (*siddhyati*) »⁶. On pourrait s'attendre à ce que le chapitre III

(1) La seizième *kalā* de la lune s'appelle en effet *pūrṇāmṛtā* ; elle correspond naturellement à la seizième voyelle, le *visarga*.

(2) Pour les Membres de Sadāśiva, ce sont respectivement HĀM, HĪM, HŪM, HAIM, HAUM et HAḤ ; cf. SP1, p. 60 par ex.

(3) Il n'est pas rare de voir ainsi une partie du *mantra* principal réapparaître comme Membre. Le vocable de « membre » est alors doublement justifié.

(4) Cette « syllabe qui tue » fait partie de tous les *astramantra*.

(5) Le terme n'est pas spécifique ; dans d'autres ouvrages il désigne d'autres *mantra*.

(6) Nous aurons toujours beaucoup de difficulté à trouver des équivalents exacts du verbe « *sidh* » et du substantif *siddhi*, dont le sens varie d'un passage à l'autre. On dira tantôt comme ici que le Dieu ou le *mantra* « réussit », ou « aboutit » — et cela signifiera qu'il accorde ce que l'on attendait de lui. Mais parfois ce sera le *sādhaka* qui « réussira », qui arrivera à entrer en possession de la Puissance représentée par le *mantra*. Les difficultés présentées par *siddhi* sont d'un autre ordre, ce terme pouvant désigner soit le succès de l'entreprise en général, soit des « pouvoirs » particuliers recherchés par le *sādhaka*.

se borne à indiquer les phases du rite d'adoration qu'il faut offrir à Amṛteśa pour obtenir de lui ce qu'on espère. En fait, il nous donne exactement ce que les autres Tantra nomment *nityakarman*, c'est-à-dire les rites obligatoires quotidiens depuis la toilette du matin jusqu'au *homa* qui termine la *pūjā*. Mais il le fait très brièvement, se contentant de marquer les phases essentielles ; et le chapitre se présente comme un aide-mémoire plutôt que comme un traité d'enseignement.

En 82 *śloka* sont exposés : les ablutions matinales (1-6), les rites de *sandhyā* suivis du *tarpaṇa* (7-8), l'entrée dans la pièce de culte (9-10), la purification spéciale de l'officiant qui en pensée détruit son corps impur et le remplace par un corps divin, fait des *mantra* (donc, de la Puissance) du Seigneur (10-16), le culte intérieur, précédé par une méditation intense sur Amṛteśa que l'adepte imagine installé dans son propre cœur (17-28), le culte extérieur (29-37) et enfin le rituel du Feu (*agnikārya* : 38-82) dont un bon tiers concerne uniquement la description de la cuillère et du cuilleron sacrificiels.

Le plan du chapitre est à peu près le même que celui du chapitre correspondant du *Svacchanda*¹. Comme il est aussi le même que celui de la *Somaśambhupaddhati*, nous nous permettons de renvoyer pour les détails à notre traduction de cet ouvrage² ; tout en faisant autorité dans l'école du Sud, il doit beaucoup au *Svacchanda*. Les différences significatives entre ces trois ouvrages tiennent à la nature de la divinité centrale qui est Sadāśiva pour Somaśambhu (et pour les *Āgama* du Sud en général), Bhairava pour le *Svacchanda* et Amṛteśa (ou Netra, ou Mrtyujit) pour le *Netra*. Les textes diffèrent par exemple quant aux *mantra* (le nôtre a défini les siens au ch. II) et aux formes proposées à la méditation du fidèle. Il vaut la peine de s'arrêter sur celle que l'on prête à Amṛteśa, le Seigneur-Nectar-d'immortalité (17-24). Le Dieu n'est que blancheur éblouissante. On compare son éclat à celui de millions de lunes, des perles, d'une montagne de cristal ; au lait, au jasmin, à la neige. Ses vêtements et ses ornements sont blancs aussi, et blancs doivent être les onguents et les fleurs que l'adorateur lui présente. Inondé par les vagues de l'abondant nectar que diffuse la Lune qu'il porte dans une de ses mains, il se tient en outre au centre d'un disque lunaire (*somamaṇḍala*), assis sur un lotus blanc. Il n'a qu'un seul visage³, mais trois yeux. De ses quatre bras, deux font les gestes de don et de protection, tandis qu'un troisième tient un vase plein de nectar (à droite) et que le quatrième brandit la Lune (à gauche). Il est évident que cet Amṛteśa — ou Amṛtabhairava comme il sera appelé plus loin — n'est qu'un des multiples aspects de Śiva, plus exactement de Bhairava. Mais notre texte se refuse à le considérer ainsi. Pour lui c'est la Forme originale, dont les autres sont issues ; car telle la pierre *cintāmaṇi* (celle qui exauce tous les désirs), le Dieu

(1) Ch. II (289 *śl.*).

(2) SP1, sections I, III et IV. (Le culte du Soleil qui fait l'objet de la section II de ce manuel n'est décrit ni dans le *Svacchanda*, ni dans le *Netra*.)

(3) Il n'y aura donc pas ici, associés au *mūlamantra*, de *brahmanantra* comme pour Sadāśiva ou Bhairava.

Amṛteśa peut prendre l'aspect que le *sādhaka* préfère : l'aspect bienveillant (*saumya*) de Sadāśiva, l'aspect sauvage (*raudra*) de Tumburu, l'aspect terrible (*bhīma*) de Bhairava, ou l'aspect difforme (*vikṛta*) de Viranāyaka (comm. : Kuleśvara)¹ qui feront l'objet des chapitres IX à XII.

Comme dans le *Svacchanda*, le culte extérieur prend pour support un *maṇḍala*. Ce trait ne constitue certes pas une originalité des textes du Nord car, même dans l'école du Sud, Śiva peut toujours être adoré sur un *maṇḍala* (ou dans l'eau, ou dans le feu, etc.) ; il est cependant notable que la seule mention du *liṅga* que l'on trouve dans l'ouvrage intervienne à propos du culte de Sadāśiva (ch. IX). Le *maṇḍala* qui sert au culte d'Amṛteśa est décrit ici très sommairement. Mais on trouvera plus loin (ch. XVIII) l'analyse détaillée d'un diagramme que Kṣemarāja assure être celui-là même dont il est question ici.

Quant au *homa*, auquel le texte consacre un peu plus de pages et un peu plus de soin qu'à la *pūjā*, il se déroule très exactement comme dans la *Somaśambhupaddhati*, avec une différence minime dont nous ne voyons pas la signification : Agni a ici neuf langues (comme dans le *Svacchanda*) alors qu'il en a sept pour Somaśambhu.

Dispersées dans le chapitre, on rencontre toute une série d'indications qui ne concernent pas les rites quotidiens, mais les rites spéciaux, intéressés, qui se déroulent de la même façon (il en est la norme) mais avec des variantes dictées par le but visé. Par exemple, les offrandes à Amṛteśa, qui sont blanches pour le rituel quotidien, seront blanches encore pour les rites d'apaisement (*śānti*), mais de couleurs bigarrées pour les rites de prospérité (*puṣṭi*)² (śl. 37). Lors des *homa*, la forme du *kuṇḍa* (42-43), la nature du bois de la cuillère (53-54) et surtout les ingrédients à offrir en oblations (78-82) varient avec le résultat qu'on escompte. Le texte donne des recettes de *homa* (elles seront répétées à l'occasion des rites spéciaux) pour obtenir, ou conquérir pour un autre, la Fortune, la royauté, la santé ou des richesses. On n'oublie donc jamais que, s'il y a une adoration obligatoire, quotidienne, qui ne rapporte rien (mais son omission constituerait une faute), il y en a d'autres, spéciales, intéressées, qui portent fruit. Nous reviendrons sur ce point tout à l'heure.

Ch. IV et V. — Initiation et Consécration (10+10 śl.)

Encore plus concis que le précédent, les chapitres IV et V se contentent de dix *śloka* chacun pour exposer, le premier le rituel d'initiation (*dīkṣā*) et le second, la consécration (*abhiṣeka*) qui la couronne³.

Pour la *dīkṣā*, le chapitre IV donne seulement la liste des voies possibles : ce sont toutes celles que décrit le *Svacchanda*⁴ ; et la liste

(1) Nous associons les quatre noms aux quatre adjectifs en respectant l'ordre du texte. Il n'est pas certain que la distinction des trois derniers aspects soit significative.

(2) On trouve ailleurs dans le *Netra* des instructions différentes concernant les couleurs. Cf. aussi *Svacchanda*, II, 282-3.

(3) *Dīkṣā* et *abhiṣeka* sont exposés en détail dans SP3, auquel nous renvoyons une fois pour toutes pour l'élucidation des phases que nous allons mentionner.

(4) La *dīkṣā* (śivaïte -- ou tantrique en général) est une longue cérémonie purificatoire (400 p. dans le *Svacchanda* pour la description d'une seule méthode) dont l'ambition est

des moments essentiels de la cérémonie : ce sont également ceux du *Svacchanda*¹ (mais on les trouve aussi, à quelques variantes près, dans le *Mṛgendra* et chez tous les maîtres de l'école du Sud à partir de Somaśambhu). Le procès suggéré par ces brèves indications est celui de la grande *dīkṣā*, appelée ailleurs initiation libératrice (*nirvāṇa-dīkṣā*) ; il n'est point fait mention des *dīkṣā* plus simples qui la précèdent d'habitude. Au terme de la *dīkṣā*, le disciple est uni à Śiva ; et le *Netra* veut bien donner quelques indications, sinon sur la méthode employée, tout au moins sur le « lieu », ou le niveau, où se fait cette Union (*yojanikā*). On unit à une forme un peu inférieure de Śiva le disciple qui est destiné à exercer (après son *abhiṣeka*) les fonctions d'*ācārya* ; à Sadāśiva (trente-quatrième échelon dans la série des trente-six *tattva*) celui que nous allons retrouver sous le nom de *sādhaka* ; au Śiva suprême celui qui ne vise que la libération, le *putraka* ; à Išvara enfin (échelon 33) celui qui n'a reçu que la première initiation, le *samayin*. Cette dernière précision montre que le *Netra* reconnaît cette *samaya-dīkṣā* comme initiation indépendante.

Sur l'*abhiṣeka*, qui est une « douche » rituelle avec de l'eau « chargée » de *mantra*, le *Netra* ne dit que le nombre des vases utilisés : huit, cinq, trois ou un ; et la nature des Puissances qui les habitent dans chaque cas. Mais il rappelle la raison d'être du rite (3b-4a). A l'*ācārya*, le maître, il confère l'autorité, ou les privilèges propres à sa fonction (*adhikārārtham ācārye*). Comprendons : il lui confère le droit d'initier les autres (c'est le seul aspect que retient Kṣemarāja), d'enseigner, de diriger les grandes cérémonies publiques. On donne des ablutions semblables au *sādhaka*² « parce qu'il désire les *siddhi* » (*sādhake siddhi-kāmataḥ*). Le texte insiste : ce n'est qu'après cette cérémonie que le *sādhaka* peut s'adonner à la « pratique » des *mantra* (*mantrasādhana*), qui est sa seule activité³.

Trois *śloka* et demi ont suffi pour noter ces quelques points de repère. Le reste du chapitre est consacré au *sādhaka*, dont on commence à comprendre qu'il va être le personnage central du *Netra*. Ce technicien, qui voue tout son temps et toute son énergie à se propitier un *mantra* choisi, — ici, Amṛteśa — en le répétant un certain nombre de fois, ne peut se livrer n'importe comment à cet exercice. Il doit le faire dans la solitude absolue, en un lieu favorable, en s'imposant une ascèse

d'unir le disciple à Śiva après l'avoir, par la force des *mantra*, fait consommer en un instant tout le *karman* qu'il avait accumulé. La voie par laquelle on l'achemine ainsi vers Śiva peut varier. Le *Netra* mentionne : la Voie des *tattva* (on utilise 36, 18, 9, 5, 3 ou un *tattva*), celle des *kalā*, des *pada*, des *varṇa*, des *mantra* et des *bhuvana*. On reconnaît le Sextuple Chemin, commun à toutes les écoles śivaïtes. Cf. PADOUX, *Recherches...*, ch. VI.

(1) Liste donnée : *vāgīśpūjana*, *garbhādhāna*, *janana*, *adhikāra*, *laya*, *bhoga*, *karmārjana*, *niṣkṛti*, *pāśaccheda*, *dāha*, *bhaṣmīkaraṇa* et *śikhāccheda*.

(2) Il y a des différences importantes dans le rite, mais le *Netra* n'en dit mot. Cf. SP3.

(3) On notera que l'*abhiṣeka* n'ajoute rien à la purification opérée par la *dīkṣā*. Le disciple qui désire la seule libération et n'a pas l'intention d'exercer les fonctions d'*ācārya*, en reste à la *nirvāṇa-dīkṣā*. C'est le *putraka*, le plus « pur » des initiés. L'*abhiṣeka* est une sorte de sacre d'ordre magique (pour le *sādhaka*) ou religieux (pour l'*ācārya*), une intronisation. Nous lui réservons le terme de consécration, nous écartant ainsi de la tradition qui faisait de ce terme un équivalent de *dīkṣā* (il s'agissait d'ailleurs de la *dīkṣā* védique).

sévère, l'esprit et le cœur entièrement occupés d'une seule pensée (4-6). Alors son *japa* portera des fruits. On nous dit lesquels. Avec cent mille répétitions, le *sādhaka* n'accède qu'à des pouvoirs (*siddhi*) de type inférieur, dits « terrestres » ; c'est-à-dire qu'il devient apte à accomplir les opérations de la magie vulgaire (Kṣemarāja précise : soumettre, attirer). Avec un million, il accède aux pouvoirs dits « atmosphériques » (il peut voler, etc.). Avec cinq millions, il obtient les pouvoirs « divins », c'est-à-dire, selon le commentateur, le statut de Régent d'un monde (Bhuvaneśvara). Il faut dix millions de récitation pour espérer obtenir les pouvoirs d'Īśvara, donc devenir en fait l'égal de Śiva tout en restant sur terre : parfaitement libre, omniprésent, omniscient, tout-puissant¹. Le chapitre se clôt sur la vision de ce Dieu-homme...

Avant de passer au chapitre VI, il est bon de s'arrêter quelque peu sur les trois qui le précèdent. On ne peut se défendre contre l'impression qu'ils ne sont là que parce que la coutume veut que ces choses — les rites obligatoires quotidiens, et ces autres rites obligatoires (qualifiés ailleurs d'occasionnels) que sont les initiations et les consécration — soient enseignées. Si le *Netra* veut être un *Tantra* digne de ce nom, c'est-à-dire un traité qui fonde le culte d'une certaine forme divine sous ses aspects obligatoires et optionnels, il doit comprendre ces chapitres. Mais il ne s'intéresse en fait qu'aux rites optionnels (*kāmya*) ; et cela est en liaison directe avec la nature de la forme divine qu'il a installée au centre de son univers. Amṛteśa est dans les autres ouvrages śivaïtes une forme particulière de Śiva, spécialisée, si l'on peut dire, dans ces activités bénéfiques mais limitées que sont l'apaisement sous toutes ses formes (*śānti*) et l'accroissement de la prospérité (*puṣṭi*)². Bien que portée à la place suprême, elle garde ici ce même caractère. On ne nous rappellera jamais que le fidèle doit adorer son Dieu chaque jour de la façon décrite au chapitre III ; mais on vantera à chaque instant l'aptitude d'Amṛteśa à protéger, à guérir, etc. Il en résulte que le lecteur est naturellement attiré par les passages qui lui parlent de ces pouvoirs, ou des prodiges que le *sādhaka* accomplit lorsque, servant la divinité, il s'imprègne de sa Puissance ; tout le reste lui semble banal ou superflu. Il oublierait même volontiers que le rituel quotidien est le modèle des rites particuliers et que le *sādhaka* dont on va tant parler a dû traverser les cérémonies d'initiation et de consécration. Peut-être cette impression, qui est accentuée par le manque d'homogénéité du traité, correspond-elle à une réalité. Le *Netra* a dû se constituer

(1) Les quatre sortes de *siddhi* sont qualifiées de *bhaumī*, *āntarikṣī*, *divyā* et *aiśvarī*. On y fera allusion assez fréquemment par la suite. Parfois l'allusion sera aux « trois *siddhi* », et il faudra comprendre par là les trois premières de notre liste. On peut en effet imaginer que la quatrième n'est pas des plus communes, et que nombre des rites qu'on nous décrira ne suffisent pas à la conquérir.

(2) Sous le vocable de *śānti*, on place tous les rites destinés à apaiser les Puissances Mauvaises, soit après qu'elles ont sévi (c'est la « pacification » à proprement parler), soit avant, pour les en empêcher (il s'agit alors plus spécialement de rites de « protection » -*rakṣā*). Par *puṣṭi*, on entend tous les rites qui accroissent ou ramènent la prospérité, y compris la prospérité physique (santé, vigueur, etc.) ; le terme est souvent synonyme d'*āpyāyana*.

On peut faire rentrer sous ces deux chefs à peu près toutes les actions dont on instruit directement le *sādhaka* dans l'ouvrage.

à partir d'un manuel technique traitant de l'utilisation du *mantra* Amṛteśa à des fins définies, probablement complété par quelques autres ouvrages du même genre aptes à fournir les matériaux de certains chapitres ultérieurs. Faits pour répondre à des problèmes particuliers, à parer à des accidents, ces traités ne devaient pas s'embarrasser de prescriptions concernant les activités quotidiennes de leurs utilisateurs ; peut-être même n'exigeaient-ils pas de *dīkṣā*, en tout cas pas cette forme de la *nirvāṇa-dīkṣā* que le *Netra*, à la suite des traités « sérieux », prétend obligatoire même pour le *sādhaka* ; et la théorie de la création, des rapports de Dieu et du monde, etc., ne les intéressait sûrement pas. On leur a ajouté tout cela, et quelques autres membres, pour faire un Grand Traité. Les fragments reconnaissables des traités initiaux apparaissent comme des pierres colorées — nous les appelions plus haut des « noyaux » — ; le reste est du ciment grisâtre. Telle est notre hypothèse devant ce chaos qu'est le *Netra*. Elle n'influencera pas notre lecture.

Ch. VI. — Méditation « grossière » sur Mr̥tyujit (50 śl.)

Après la parenthèse constituée par les chapitres III, IV et V, le chapitre VI retrouve l'atmosphère et même le vocabulaire du chapitre II. Lors de celui-ci, Śiva avait annoncé qu'il allait enseigner, parmi les *mantra*, « le meilleur, celui qui donne libération et succès » (11 b : *mokṣadam siddhidam varam*), un *mantra* « associé à l'obtention des trois sortes de pouvoirs » (12 a : *siddhitraya-samanvitam*) ; et il l'avait décrit sous le nom de Mr̥tyujit. La question de Pārvaṭī qui ouvre le chapitre VI reprend exactement ces termes : « Tu m'as dit, O Mahādeva, le Mr̥tyujit, qui donne succès et libération. Je désire maintenant savoir comment le grand Amṛteśa, vie des êtres vivants, associé aux trois sortes de pouvoirs, permet de remporter tel ou tel succès en ce monde ; comment il peut aider les hommes, [c'est-à-dire] apaiser les maux que tu as dit plus haut, écarter la mort prématurée, faire grossir le corps, donner apaisement et prospérité, ramener la chance. » (1-3). Comme au chapitre II, Śiva commence (4-6) par dire les vertus du remède qu'il va révéler. Dans un style qui avait disparu des trois chapitres précédents, il exalte « ce secret capable de sauver les hommes noyés dans l'Océan de souffrances, vaincus par la mort prématurée, misérables, effrayés par les soucis, les maladies, les dangers, opprimés par le péché et les Obstacles ».

Ce secret est le bon usage du Mantra Mr̥tyujit. Pour mettre en œuvre sa force infinie, trois procédés sont possibles, que Śiva présente d'abord rapidement (6-8). Le premier, dit « grossier » (*sthūla*) utilise des moyens extérieurs comme l'adoration rituelle (*yajana*), les *homa*, les *japa*, les représentations mentales (*dhyāna*) accompagnées de gestes symboliques (*mudrā*) et de diagrammes (*yantra*). Le deuxième, dit « subtil » (*sūkṣma*) est une technique de *yoga*. Le troisième enfin, appelé « suprême » (*para*) implique l'union totale et définitive de l'adepte avec cette puissance qu'est le Mantra¹. Lorsque au chapitre II

(1) La distinction de ces trois niveaux : *sthūla*, *sūkṣma* et *para* est constante dans les *Tantra* et *Āgama* et s'applique à peu près à n'importe quelle réalité.

(7 b) Pârvatî avait fait allusion aux trois méthodes de connaissance (*jñāna*), de *yoga* et de *mantra*, Kṣemarāja avait glosé ces termes par ceux que nous trouvons ici : *para*, *sūkṣma* et *sthūla*, en en faisant, comme ici également, des adjectifs du mot *upāya* (moyen, technique). Il s'agit donc de la même chose. Mais dans la première série on désigne les techniques par leur élément le plus caractéristique, tandis que dans la seconde on met en évidence leur valeur relative. On verra d'autres fois le texte ou son commentaire utiliser pour les trois méthodes le seul terme de *yoga* ou de *dhyāna* : on dira alors qu'elles représentent trois niveaux de *yoga* ou de méditation. Plus loin Kṣemarāja ajoutera que ces trois moyens relèvent respectivement de la voie de Śiva, de la voie de la Śakti et de celle de l'*aṇu* ; mais le *Netra* ne contient pas ce dernier enseignement¹.

Après cette présentation générale des méthodes possibles, le chapitre VI se consacre à la description de celles qui sont appelées grossières. Les résultats recherchés sont essentiellement la lutte contre la mort prématurée (*apamṛtyu*) ou normale (*kālamṛtyu*) et la lutte contre les maladies. Les moyens, on l'a dit, sont l'adoration rituelle, les sacrifices dans le Feu, les *japa* et les représentations mentales intenses, parfois appuyées sur des diagrammes (*cakra*, *yantra*)². Ils peuvent s'employer isolément ou se combiner. Les plus simples sont exposés d'abord. Par exemple un culte, fait selon la technique indiquée plus haut, avec du matériel entièrement blanc et accompagné de l'indication du nom de la personne en danger. Alors, dit Śiva, « Mṛtyujit sur l'heure arrache cette personne à la mort. C'est vrai ! Je ne dis pas de mensonges. » (9-11). Préfère-t-on un *homa* ? On fera au nom du mourant des oblations de sucre blanc accompagné de sésame trempé dans du beurre fondu et du lait, dans un feu allumé avec du bois favorable dans un *kuṇḍa* rond muni de trois « ceintures » (11-12). Deux autres formules sont données en alternative pour le même but (13-15). La conclusion : « Ainsi Mṛtyujit vainc la mort, sans doute aucun » est répétée chaque fois presque dans les mêmes termes, comme pour souligner que le Mantra ne peut qu'être fidèle à son nom. Pour chasser les fièvres, on offre au Feu des bâtonnets d'arbres à latex (15). Pour faire disparaître toutes les souillures (*duṣṭa*), il faut un *homa* de cinq ingrédients : sésame, riz, miel, beurre clarifié et lait (16). On comprendra enfin que pour « nourrir » (*puṣṭi* ; Kṣemarāja explique ailleurs qu'il s'agit de faire grossir un malade émacié), des grains d'encens enduits des « trois substances douces » (*trimadhu*, soit : beurre fondu, lait et miel) ne puissent être qu'excellents.

La technique suivante est le *japa* (18-19). Il ne s'agit pas ici de répéter simplement « Oṃ Juṃ Sah » un certain nombre de fois. Il faut

(1) Sur ces trois voies, voir les ouvrages de Lilian SILBURN, *passim*.

(2) Les deux termes ne sont pas exactement synonymes. Mais le *Netra* et son commentateur semblent les employer indifféremment pour désigner des diagrammes, tracés sur une écorce d'arbre, où différents *mantra* sont écrits selon une certaine configuration. Il faut distinguer ces *cakra* des *maṇḍala*, qui sont des images divines fixes, dessinées sur le sol à l'aide de poudres colorées. Les *cakra* ou *yantra* sont surtout utilisés pour les rites spéciaux, intéressés. Les *maṇḍala* au contraire, bien qu'ils puissent être employés à de telles fins (cf. ch. XVIII), sont d'abord conçus pour les rites obligatoires, quotidiens ou occasionnels. Les *cakra* sont durables, les *maṇḍala* éphémères.

associer ce Mantra au nom de la personne au profit de qui on fait le rite, en introduisant à l'intérieur d'une certaine structure (les différentes possibilités seront énumérées au ch. XVIII) le nom et le Mantra, ou les lettres du nom et celles du Mantra. Une technique simple consiste à encadrer le nom par le Mantra qui de cette façon le protège à gauche et à droite. C'est la technique dite « de l'écrin » (*samputa*). Le texte remarque incidemment que l'on peut de même encadrer par Amṛteśa n'importe quel *mantra*, par lui-même inefficace ; il reviendra là-dessus à la fin du chapitre VIII. En donnant un remède « encadré par le Mantra »¹, l'homme le plus décharné se remplume (20).

Après les *japa*, viennent les *dhyāna*. Il faut se représenter intensément l'objet à protéger ou à guérir dans un milieu dont la nature est favorable. Par exemple : Au milieu du lotus de son cœur, dans un cercle de lune, imaginer l'âme (ou la vie : *jīva*) du mourant « retenue par les lettres qui commencent par SA ». Kṣemarāja explique qu'il s'agit des trois syllabes du Mantra, prises à l'envers, c'est-à-dire : SAḤ JUM OM² ; on doit les imaginer bloquant le *jīva* dans les huit directions. Ainsi la vie ne peut s'échapper, emprisonnée qu'elle est par ce Mantra qui fait obstacle à la mort ; et la Lune — c'est-à-dire le Soma — la nourrit (21). Celui qui s'exerce à méditer de cette façon se protège en outre contre toutes les maladies (22). Un autre *dhyāna* consiste à baigner en pensée son corps, ou celui d'un malade, dans un Océan de nectar : la personne à guérir, retenue comme précédemment par les lettres qui commencent par SA, est vue assise au centre d'un lotus flottant sur une mer de lait dont les vagues l'éclaboussent de toutes parts tandis que la Lune l'inonde de ses rayons. Le nectar (le lait et les rayons de Lune) enveloppe et pénètre le corps qui nécessairement s'imprègne de ses vertus (23-25).

La méditation peut prendre appui sur un dessin approprié. Le texte donne ici, et donnera plusieurs fois encore, la composition de l'encre qui permet de le tracer (probablement sur une écorce de bouleau, comme on le dira ailleurs) : orpiment (*gorocanā*), safran (*kuṅkuma*, parfois remplacé par du santal blanc) et lait ; on ajoute du sucre dans certaines recettes. Il serait trop long d'analyser en détails toutes les formes de diagrammes qui sont proposées ; quelques-unes reviendront d'ailleurs par la suite. Donnons la plus simple : un lotus à huit pétales ; en son centre, on écrit le nom de la personne visée par le rite, emprisonné par les lettres SA, etc.³ ; on entoure d'un cercle qui figure la Lune, puis d'un carré protecteur marqué du foudre : la personne, même très malade, est délivrée de toute maladie (25-27). Une autre technique utilise un lotus composé de trois rangées concentriques de pétales (28-32). Nous l'expliquerons à l'occasion du chapitre XVI où elle est exposée avec plus de précision. Dans ce dernier cas, on demande d'écrire au centre, au-dessus du nom de la personne, le Mantra fondamental,

(1) Le commentateur comprend qu'on donne le remède en récitant une formule où le nom du patient est « encadré » par le Mantra.

(2) Il est possible que la formule *sādyarṇa* signifie ici SAḤ JUM OM. Mais la même expression est ailleurs explicitée par le texte lui-même comme signifiant « les trois lettres (de l'alphabet) dont SA est la première », c'est-à-dire SA, HA, KṢA. Cf. ch. XVI et XVII.

(3) Cf. note précédente.

ce qui revient à évoquer la Puissance de même nom. Il faut alors traiter le diagramme en image divine, c'est-à-dire lui rendre un culte avec des fleurs et des ingrédients blancs : on peut ainsi vaincre la mort en sept jours (32-35).

Les deux dernières techniques sont des douches rituelles (*abhiṣeka*). La première décrite (39-40) est d'un type courant, qui reviendra ailleurs. On prépare un vase de la façon prescrite¹, on y évoque Amṛteśa, on lui rend un culte, et on verse finalement l'eau du vase sur la tête de la personne à protéger ou à guérir. La seconde méthode en revanche est parfaitement déconcertante. Elle fait figure d'un corps étranger, venu d'un autre univers et dont l'ablation ferait le plus grand bien au chapitre. On nous décrit un *deśika* (le mot est synonyme d'*ācārya*), ce qui déjà est curieux, versant sur la tête d'un disciple l'eau d'un vase, après l'avoir en pensée empli d'*amṛta* par une intense méditation où tous les éléments de l'univers — c'est-à-dire ce que les autres ouvrages appellent le Sextuple Chemin² — sont évoqués pour être englobés par cet *amṛta* qui est le Tout. Parmi les réalités qui entrent dans ce Tout, on mentionne en particulier « les six, cinq et un », qui de toute évidence représentent le *mantrādhvan* des textes śivaïtes : six *aṅga*-, cinq *brahma*- et un *mūla-mantra*. Or on a remarqué plus haut qu'Amṛteśa ne pouvait pas avoir de *brahmamantra* (cf. p. 134, n. 3). Il est donc clair que le passage intégré dans ce chapitre n'a pas été conçu pour le *Netra*. Il concerne sans doute Sadāśiva ou Bhairava et appartient à la description d'une *dīkṣā*. La conclusion d'ailleurs le prouve : le disciple, lit-on, est libéré du *saṃsāra*. La ligne suivante où on lui promet en outre longue vie, force, victoire, éclat, fermeté, beauté et fortune (46 a) serait peu compréhensible si elle devait concerner ce libéré. Elle se relie beaucoup mieux, par le fond et par la forme, à la dernière ligne de la description du premier *abhiṣeka*, qui disait : « Alors, sans aucun doute, celui qui était tourmenté par toutes les maladies est libéré » (de ses souffrances ; pas du *saṃsāra*!). La suite va encore dans le même sens en assurant que l'*abhiṣeka* décrit (nous comprendrons : le premier) confère à chacun ce qu'il désire : « au Roi, la souveraineté, aux affligés, le bonheur, aux femmes stériles, des fils, aux malades, la santé et aux vierges, des époux. »

Śiva conclut en disant qu'il a dit les vertus de cet *abhiṣeka* en suivant l'habitude des autres traités (qui est de détailler ainsi les bienfaits), mais qu'il suffit de dire qu'il a un pouvoir d'apaisement universel.

Ch. VII. — Méditation « subtile » sur Mrtyujit (53 śl.)

Il est difficile de résumer sans le trahir le septième chapitre du traité, consacré à la méditation « subtile » sur Mrtyujit. Il s'agit d'exercices de *yoga* qui demanderaient pour être compris d'abord des explications plus détaillées que celles que donne notre texte au sujet de la structure du corps subtil, ensuite et surtout, une certaine pratique.

(1) Cf. par ex. *Mrgendrāgama*, *kriyāpāda*, 7, 20-22, traduit en SP2, p. 74.

(2) Les six sections du Chemin ne sont pas ici désignées par leurs noms, mais chacune est évoquée par le nombre de ses composants. Les noms seront donnés plus loin (cf. p. 146, n. 1 et p. 192) et le terme d'*adhvan* apparaîtra au ch. XII, l. 15 a.

Essayons de suivre le texte aussi fidèlement que possible. Deux méthodes sont proposées. Selon Kṣemarāja, la première reflète, à propos du corps subtil, l'enseignement de l'école *kaula*, la seconde celui « des *Tantra* » ; et cette dernière se fait *sthūlayuktikrameṇa*, c'est-à-dire par des procédés qui s'inspirent de moyens « grossiers » — ce qui signifie probablement que l'exercice de *yoga* en quoi elle consiste est une transposition d'actes physiques dont la pensée reste présente même s'ils ne sont pas exécutés réellement. L'exposé de cette méthode (16-51) prend plus de place que celui de la première (1-15), mais cela tient en partie au fait que le texte donne là *in extenso* plusieurs listes relatives aux composants du corps subtil, tandis que dans la première partie il se contente d'en dire le nombre de termes.

La première méthode part d'une structure subtile schématisée comme suit : « six cercles (*cakra*)¹, seize supports (*ādhāra*)², trois

(1) La liste des *cakra*, des *vyoman* (appelés *śūnya* par Kṣemarāja) et des *granthi* est donnée par le texte lui-même à propos de la deuxième méthode. Kṣemarāja utilise ces mêmes listes dans son commentaire à la première, comme s'il allait de soi que les écoles auxquelles il attribue les deux méthodes s'accordent sur ces points. Nous avons réuni dans le tableau ci-dessous (à lire de bas en haut) les trois listes communes aux deux méthodes, ainsi que la liste des *sthāna* qui n'intéresse que la seconde, et l'indication des niveaux correspondants du corps que le texte donne lui-même. La liste des *ādhāra*, qui n'est pas dans le texte, a été omise.

Niveau du corps	<i>vyoman</i> ou <i>śūnya</i>	<i>cakra</i>	<i>granthi</i>	<i>sthāna</i>
(dvādaśānta)				Śiva-sth. Śakti-sth.
(lalāṭa)			Śakti-gr. Nāda-gr. Bairava-gr. Dīpikā-gr. Indhikā-gr.	
bhrūmadhya	nāda-v. 4 ^e v.	śānta-c. dīpti-c. bhedana-c.	Sadāśiva-gr. Īśvara-gr. Rudra-gr.	Sadāśiva-sth. Īśvara-sth. Rudra-sth.
kaṇṭha			Viṣṇu-gr. Brahma-gr.	Viṣṇu-sth. Brahma-sth.
hṛt	3 ^e v.	yogi-c. māyā-c. nāḍi-c.	pāśava-gr. māyā-gr.	
nābhi	2 ^e v.			
ānandendriya	janma-v.			

Plusieurs difficultés se présentent :

a) A propos des *sthāna*. On notera qu'ils tirent leurs noms des Puissances qui les gouvernent. Les cinq premières à partir du bas sont bien connues : ce sont les Kāraṇa ou Kāraṇeśvara, régents des étages cosmiques que l'on envisage très généralement (cf. SP1, Index).

(suite de la note 1 : page suivante).

(2) Kṣemarāja donne d'abord la liste suivante : *aṅguṣṭha*, *gulpha*, *jānu*, *medhra*, *pāyu*, *kanda*, *nāḍi*, *jaṭhara*, *hṛt*, *kūrmanāḍi*, *kaṇṭha*, *tālu*, *bhrūmadhya*, *lalāṭa*, *brahmarandhra* et *dvādaśānta*, en expliquant que ces lieux sont nommés *ādhāra* parce qu'ils sont des « supports » du *jīva*. Puis le commentateur suggère une autre possibilité. « Ou bien, dit-il, puisque cette école permet tout, [ce sera], selon la méthode *kula*, [la liste que voici] ». Il cite alors quinze lignes d'un ouvrage non nommé où les seize *ādhāra* sont distribués dans le tronc seulement, depuis la base du pénis jusqu'au *dvādaśānta*. Les trois premiers niveaux disparaissent et trois autres s'intercalent entre les précédents. De plus les *ādhāra*, au lieu d'être simplement indiqués par leur emplacement, reçoivent chacun (sauf les deux derniers) un nom spécifique : *kula*, *viṣa*, *śākta*, *agni*, *ghaṭa*, *sarvakāma*, *sañjīvani*, *kūrma*, *lolā*, *lambhaka*, *saumya*, *vidyākamala*, *raudra*, *cintāmaṇi*, les deux derniers étant simplement nommés *turyādhāra* et *nāḍyādhāra*.

objets (*lakṣya*)¹, cinq vides (*vyoman*)², douze nœuds (*granthi*)³, trois śakti, trois astres (*dhāman* : le Soleil, la Lune et le Feu) ; trois, puis dix, puis soixante-douze mille, puis trente-cinq millions de *nāḍī*, à quoi il faut ajouter les souillures et les maladies » (1-4). Elle doit aboutir au résultat suivant : « Avec le nectar suprême de cette méditation subtile, le *yogin* redonne vigueur (*āpyāyam kurute*) à son propre corps ou à celui d'un autre ; il en fait un corps divin, libre de toute affliction. » (4-5).

Le procès obéit à un schéma relativement simple. Le *yogin* imagine la Śakti de Śiva dans le souffle central — entre *prāṇa* et *apāna*, c'est-à-dire dans le souffle *udāna* — et s'identifie avec elle. Sur elle il place le *mantra* qui se met dès lors à vibrer. Puis il place son énergie virile (*tam abhimānam*, glosé par *tad asāmānya-camatkāramayam svam vīryam*) dans le *janmādhāra* (glosé *ānandacakra*, centre subtil de l'organe sexuel) et de là, par un changement de disposition, dans le *mūlādhāra* (ou *kanda*). En utilisant cette aiguille qu'est le son (le *mantra*), il perce alors « subtilement », tout en suivant la *suṣumnā*, les seize *ādhāra* et les douze *granthi*, jusqu'à ce qu'il atteigne l'Immuable suprême (comm. : le *dvādaśānta*)⁴ où il s'identifie avec le Śiva suprême, infini, pénétrant tout. Par la même voie il redescend alors jusqu'au centre de son cœur en imaginant que celui-ci s'emplit spontanément de l'élixir de longue vie (*rasāyana*) ou *amṛta*. Lorsque ce flot s'apaise, il reste à répandre ce nectar dans toutes les parties du corps, par les innombrables *nāḍī*,

(suite de la note 1, p. 142).

Le *Netra*, comme le *Svacchanda*, reconnaissent un sixième Kāraṇa, souverain d'un domaine plus subtil encore (cf. ch. XII). Mais c'est sept noms que donne ici le texte (*śl.* 26) ; et, comme il ajoute qu'il faut « percer » ces *sthāna* lors du processus de *yoga* que l'on verra, il faut admettre que ces sept niveaux appartiennent tous au monde de la manifestation, au-dessous du suprême Śiva (qui « siège » dans le *dvādaśānta*) ; et que les deux derniers sont situés dans le domaine dévolu au sixième Kāraṇa. C'est ce que comprend Kṣemarāja, qui s'arrange pour assigner au Śakti-*sthāna* et au Śiva-*sthāna* des niveaux acceptables entre Sadāśiva et le Śiva suprême.

b) A propos des *granthi*. Les cinq nœuds qui portent les mêmes noms que les *sthāna* inférieurs ne posent aucun problème. Les deux qui sont au-dessous sont situés par le texte de la façon suivante : *janmamūle tu māyākhyo* ; *granthir janmani pāśavaḥ* ; et Kṣemarāja glose *janmamūla* par *ānandendriya* (pénis) et *janman* par *kanda*, i.e. *mūlādhāra*. Quant aux *granthi* supérieurs, ils empruntent les noms de quelques-unes des *kalā* du *praṇava* (cf. ch. XXI et XXII) ou de leurs subdivisions. Mais comme il semble aberrant d'avoir *bindu* au-dessus de *dīpikā* (qui est une partie du *nāda*), Kṣemarāja glose *bindava* par *rocikā* ; en glosant ensuite *nāda* par *mocikā*, il retrouve, en bon ordre, la liste des *kalā* du *nāda*. C'est également le commentateur qui affirme la correspondance du Śakti-*granthi* et du Śakti-*sthāna*.

c) Certains niveaux ne sont pas précisés, mais implicites. Nous les écrivons entre parenthèses.

d) Enfin, le texte ne donne aucune indication sur les rapports qui peuvent exister entre les *vyoman*, les *cakra*, les *granthi* et les *sthāna* ; et il est hors de question de tenter ici de les élucider.

(1) Selon Kṣemarāja, les *lakṣya* sont : le dedans, le dehors et les deux. Mais cf. A. K. BANERJEA, *Philosophy of Gorakhnath*, Gorakhpur 1961 (?), p. 188-193.

(2) Voir n. 1 de la page précédente.

(3) Voir n. 1 de la page précédente.

(4) Il est bon de noter que dans les ouvrages de Kṣemarāja que nous connaissons, comme d'ailleurs dans les *Āgama* et manuels du śivaïsme du Sud, le terme de *dvādaśānta* désigne toujours un centre subtil situé douze pouces au-dessus du crâne (d'où son nom) et jamais le centre situé au niveau du « trou de Brahman » ou tout autre. Pour une autre opinion, voir Lilian SILBURN, *Le Vijñāna Bhairava*, Publ. de l'Institut de Civilisation indienne, fasc. 15, Paris, 1961, Index s.v.

à l'intérieur comme à l'extérieur. Le corps ne peut dès lors ni vieillir, ni mourir.

La deuxième méthode est décrite dans un langage particulièrement obscur, qui permet plusieurs lectures. Śiva l'expose d'abord dans ses grandes lignes : la méditation part du centre subtil situé à la base de la colonne vertébrale (le texte a *janmasthāna* ; mais le commentateur explique que dans cette école le terme est synonyme de *mūlādhāra*, ce qu'on dira plus tard en effet) ; elle amène d'abord la conscience vers le bas, jusqu'au bout des orteils, au lieu nommé Kālāgni¹ ; on remonte ensuite, d'abord jusqu'à ce même *mūlādhāra*, puis, dans une dernière phase, jusqu'au niveau supérieur, en suivant la voie médiane comme précédemment et en dépassant les cinq vides et les six Kāraṇa. Avant de reprendre en détail la description de la montée, le texte donne ici les enseignements dont on aura besoin : (a) Les listes des sept *sthāna* (où siègent les Kāraṇa), des douze *granthi*, des cinq *vyoman*, des six *cakra*. (b) La technique de percement de ces obstacles. Il faut utiliser le Glaive-de-Connaissance (*jñānaśūla*) qui, dit le commentateur, n'est autre que « le scintillement de l'Esprit transformé en énergie mantrique » (*mantravīryabhūta-citsphurallā*). On aiguisé ce glaive « en comprimant progressivement (on comprime et on relâche, dit Kṣemarāja) » la racine du *janmādhāra* (ce que le commentateur glose *mattagandhassthāna* : l'endroit où se trouve le parfum excitant). Le but visé est évidemment l'éveil de la Śakti, qui doit se tourner vers le haut à la fin du procès. (c) Une série de synonymes du terme de *janmādhāra* : *janmasthāna*, *kanda*, *kūrma*, *sthānapañcaka*, *matsyodara* et *mūlādhāra*, que Kṣemarāja justifie de son mieux. En ce centre important le *yogin* « trouve » la *mudrā khecarā* (comm. : cette forme d'énergie qui lui vaut de se mouvoir dans l'éther de la conscience)². Lorsque par elle l'*ātman* est « scellé », il se répand vers le haut et atteint le sommet (comm. : *dvādaśānta*).

La description du procès peut maintenant reprendre. Le *yogin* doit percer, percer, jusqu'à ce qu'il atteigne ce Lieu suprême où il devient Śiva. Alors se manifeste spontanément la Pure Énergie, impensable, indivise, mais où apparaissent comme des différences le Vouloir, la Connaissance et l'Action. Par la *khecarīmudrā*, il s'emplit de cette Énergie, « jusqu'à *śakti* ». Alors, « tant que la Lune (comm. : le souffle descendant, *apāna*) n'est pas levée », c'est-à-dire tant qu'il retient le souffle, le *yogin* demeure dans la condition suprême. Les *śloka* suivants exaltent la Śakti qui s'est manifestée chez le *yogin* : elle n'est autre que la Grande Énergie à l'œuvre dans le monde. Puis on revient au *yogin*, où elle agit aussi. En excitant le *bindu* (niveau des sourcils), elle produit l'incomparable *amṛta*, qui « dès que la Lune est levée », surgit en vagues abondantes. Il faut le tirer vers le bas, en lui faisant traverser les uns après les autres les centres échelonnés le long de la

(1) Sur la présence de Kālāgni dans l'orteil, cf. Lilian SILBURN, *Le Vijñāna Bhairava*, p. 98 ; et SP1, p. 128 et 328.

(2) La description et l'interprétation de cette *mudrā* selon différentes sources fait l'objet du ch. XXXII (*śl.* 10b-62) du *Tantrāloka*. Cf. GNOLI, *Luce delle Sacre Scritture*, p. 751-756.

suṣumnā ; puis le diffuser dans toutes les parties du corps, comme dans la première méthode. Le *yogin* doit s'imaginer baigné de toutes parts par ce nectar divin, qui à l'intérieur l'inonde par toutes les *nāḍi*, qui sort à l'extérieur par ses pores, dont les vagues le portent et le baignent à la fois. Alors il devient immortel : il est *Mrtyujit*, ou *Kālajit*.

La conclusion concerne les deux méthodes : voilà, dit Śiva, la façon subtile de tromper le Temps.

Ch. VIII. — Méditation supérieure sur *Mrtyujit* (63 *śl.*)

Le chapitre VIII nous entraîne encore plus haut, puisqu'il est consacré à la méditation supérieure, qui vise l'identification permanente du *yogin* avec la forme suprême du Dieu. Dans un langage qui n'est pas sans parenté avec celui des Upaniṣad, on caractérise négativement cet absolu « que la voix ne peut dire, que l'œil ne voit pas, que l'oreille n'entend pas », etc., mais que le *yogin* peut atteindre avec ses instruments propres : la pratique répétée et surtout le renoncement total, qui implique l'abandon de tout attachement et de toute aversion, la destruction de l'avidité, de l'illusion, de l'excitation, de l'envie, des prétentions, de l'orgueil et de l'inertie (3-8). Celui qui par cette voie atteint Śiva est immédiatement et définitivement libéré (8-9). On voit la différence avec le *yoga* précédent : on accédait aussi à l'absolu, mais par le truchement d'un exercice difficile, en forçant la voie, et le contact obtenu était éphémère ; on le rencontre ici au terme d'une ascèse intellectuelle et morale, et l'union est d'emblée totale. Les termes de *yoga* et de *jñāna* par lesquels ces deux méthodes avaient d'abord été désignées étaient donc parfaitement adéquats.

La pratique est présentée comme un *yoga* à huit membres où chaque membre acquiert une signification nouvelle. Par exemple le premier niveau, appelé *yama*, ne consiste pas en simples abstinences comme dans le *yoga* classique : c'est l'abstention perpétuelle du *samsāra* ; le *niyama* est la contemplation ininterrompue de la plus haute Réalité ; l'*āsana* consiste à s'emparer du Pouvoir de Connaissance et à ne pas le lâcher¹ ; ainsi de suite pour les sept premiers stades (10-16). Le huitième *aṅga*, le *samādhi* ou *samādhāna*, est évidemment un *samādhi* sans représentations, où les différences entre les êtres ont disparu pour le *yogin*, et où la seule connaissance qui demeure est celle-ci : « Je suis Śiva, sans second ». Seuls s'installent dans cet état permanent de Pure Conscience ceux qui, entre les deux séries de réalités que sont la matière (*jaḍa*) d'une part et l'esprit (*cit*) de l'autre, ont su discerner le Lieu immuable, éternel (17-20)². Celui qui, par le *yoga* qu'on vient de définir,

(1) Le texte précise : « après avoir pénétré dans le souffle médian, entre le *prāṇa* et l'*apāna* », ce qui suppose un certain usage du *yoga* habituel ; mais ce *yoga* n'intervient ici que comme une aide passagère.

(2) Le *samādhi* est décrit en quatre *śloka* où le commentateur voit peut-être avec raison une progression ; mais il introduit des notions étrangères au vocabulaire du traité en affirmant que les premier, deuxième et quatrième *śloka* relèvent respectivement des voies de l'*aṇu*, de la Śakti et de Śiva, tandis que le troisième décrit l'accès sans mode, le non-moyen (*anupāya* : cf. Lillian SILBURN, *Le Paramārthasāra*, Publ. de l'Institut de Civilisation Indienne, fasc. 5, Paris, 1957, p. 42).

connaît la forme suprême d'Amṛteśa, trompe le Temps de façon absolue : c'est le vrai Vainqueur de la Mort, sur lequel le Temps n'a plus de prise (21-22). Il atteint Cela qui est au-delà du Sextuple Chemin¹, au-delà de tout et cependant au cœur de toute chose, etc. Il est libéré du redoutable *saṃsāra* (22-27). Le *śloka* 28 qui affirme que cet Absolu (*paratattva*), ce Soi suprême (*paramātmān*) est « proclamé par tous les *śāstra* » appelle un commentaire de Kṣemarāja. Śiva, nous dit-il, montre par ces mots que « cette essence non-duelle et secrète est contenue dans toutes les 'conclusions' (*siddhānta*) bien qu'elle reste cachée aux yeux de ceux chez qui les *vāsana* dualistes dus au monde phénoménal sont profondément enracinés ».

Le chapitre pourrait s'arrêter là, mais il rebondit en changeant de direction d'une façon imprévue. On nous parle maintenant d'un stade où l'*ātman* n'est pas vraiment « pur » (29-30) ; et ce que nous lisons resterait incompréhensible si on ne le rapprochait de la fin du quatrième *paṭala* du *Svacchanda* (śl. 388-393) où des réflexions de même type se greffent sur l'exposé de la *dīkṣā*². Il s'agit dans le *Svacchanda* de mettre en garde l'initié contre le danger où il se trouve de prendre le niveau où l'*ātman*, purifié de ses souillures mais encore pourvu de pouvoirs limités, émerge hors de l'*adhvan*, pour le niveau du suprême Śiva³. Concevoir Śiva alors qu'on est à ce niveau, ou, selon le commentaire de Kṣemarāja, concevoir, lorsqu'on a atteint ce niveau, Śiva comme différent de soi, c'est être en vérité un adorateur de l'*ātman* (*ātmopāsaka*)⁴. Le *Netra* dit probablement la même chose ; mais, bien qu'il utilise parfois les termes mêmes du *Svacchanda*, son discours est loin d'avoir la clarté de ce dernier. On est gêné au demeurant parce qu'on saisit mal la nécessité et la portée de ces remarques juste après la description d'un *yoga* dont l'aboutissement était le stade suprême. Peut-être faut-il les comprendre comme un avertissement signifiant que si le *yoga* décrit plus haut débouche bien en principe sur Paraśiva, encore faut-il savoir reconnaître qu'on a bien atteint le but. Les *śloka* suivants (31-35) continuent dans le même sens. Tant que la Puissance de Śiva n'a pas fait s'épanouir totalement celle de l'individu, celui-ci n'est pas

(1) Sans utiliser le terme habituel d'*adhvan*, le texte mentionne dans cet ordre les *tattva*, *bhuvana*, *pāda*, *varṇa*, *mantra* et *kalā*, c'est-à-dire les six divisions classiques du Chemin.

(2) Kṣemarāja, qui commente les deux ouvrages, renvoie d'ailleurs de l'un à l'autre à propos de ces passages parallèles.

(3) L'*ātman* ainsi sorti de l'*adhvan*, explique le *Svacchanda*, a perdu de vue le Śiva inférieur (Sadāśiva) et ne voit pas encore le Śiva suprême ; il est « isolé » (*kevala*). Si l'on pense aux souillures dont il s'est débarrassé, on peut le dire pur ; c'est ce que fait le *Svacchanda* qui désigne même ce niveau par le terme de *śuddhātma-tattva*, comme le fera d'ailleurs le *Netra* lui-même au ch. XXII. Ici on le dit non-pur (si le texte est correct !), pour exprimer qu'il n'est pas en possession de la plénitude de sa puissance.

(4) Il faut souligner le sens très particulier que prend ici le terme d'*ātmopāsaka*. Que ce soit dans le *Svacchanda* (*loc. cit.*), le *Netra*, ou le commentaire que fait Kṣemarāja du 8^e *sūtra* du *Pratyabhijñāhṛdaya* (il y cite notre *śloka* 30), le terme ne désigne pas, comme le dit Jaideva Singh dans sa traduction de ce dernier ouvrage (Motilal Banarsidass, Delhi, 1963, p. 57) celui qui prend son corps, etc., pour le Soi ; mais bien celui qui rabaisse en quelque sorte Śiva au niveau de l'*ātman* « pur » et, croyant adorer Śiva, n'adore en réalité que lui-même — un soi-même débarrassé de toute souillure, « isolé », mais pas encore un avec le Dieu suprême, qu'il ignore.

(vraiment) pur. Lorsque cette puissance est épanouie, et donc identique à celle de Śiva, l'individualité disparaît avec les dernières limites de la Volonté, de la Connaissance et de l'Action. C'est le stade appelé ici *śakti-tattva* (*śuddhavidyā-tattva* ou Unmanā dans le *Svacchanda*). Alors l'*ātman* se voit nanti des six qualités divines (cf. ch. XXII) : il est Śiva ; d'abord un Śiva où brillent ces attributs (*sābhāsa-Śiva*), puis, au-delà encore, un Śiva absolu, d'où ces apparences mêmes ont disparu (*nirābhāsa Śiva*) (35-39). Les deux derniers stades correspondent au *śiva-tattva*¹ du *Svacchanda*. Le texte essaie maintenant de donner une idée du stade suprême, ou de ce qui existe dans la conscience du *yogin* qui l'a atteint (39-44). « Je ne suis pas, rien d'autre n'est » revient comme un refrain dans ces lignes. Et aussi : « Il n'y a rien sur quoi méditer : ni en haut, ni en bas, ni au milieu, ni devant, ni derrière, ni d'aucun côté, ni au-dedans du corps, ni au-dehors, etc. ». Kṣemarāja commente cette série de négations en leur donnant comme repoussoir les versets 28, 122, 76, 115, 88, 60, 62, 61 et 98 du *Vijñāna Bhairava* qui décrivent des méditations positives correspondantes². On chante une fois de plus cette condition suprême (*paramāvasthā*), d'où l'on ne revient plus, en rappelant qu'elle n'est autre que Mrtyujit, ou Amṛteśa, et que le *yogin* qui s'y installe est libéré (45-49).

La conclusion concerne les trois méthodes décrites (ch. VI, VII et VIII) : le difficile *yoga* par lequel on trompe le Temps permet de vaincre la mort, la sienne et celle des autres (49-51) ; il n'y a rien de plus grand que Mrtyuñjaya ; en pratiquant les *yoga* indiqués on devient Mrtyujit (52-54).

Puis l'exposé repart d'un nouveau souffle pour élargir l'éventail des voies d'accès à l'Absolu. On nous assure que quelle que soit la méthode qu'il suit (Kṣemarāja renvoie aux trois *yoga* précédents mais l'interprétation peut se discuter), l'endroit où il est, le point d'où il part, ses observances, son *yoga*, le *yogin* « réussit », à condition que son attitude intérieure (*bhāva*) soit celle qui convient aux circonstances (54-56)³. Mieux : le Dieu unique (on nous l'avait dit au ch. III) peut être

(1) Notons que les termes de *ātma*-, *śakti*- et *śiva-tattva* désignent ce que le *Netra* (qui revient sur ce point au ch. XXI) appelle « les trois Réalités » (*tattvatraya*). On peut les concevoir comme les aspects d'une unique Réalité qui est Śiva ; mais le *Netra*, tout en affirmant la non-dualité des deux aspects supérieurs, ne se prononce pas sur le statut de l'*ātma-tattva*. Par ailleurs les mêmes termes sont aussi (et beaucoup plus souvent) utilisés dans les *Tantra* et les *Āgama* pour désigner des réalités d'ordre inférieur ; l'*ātma-tattva*, le *śakti-tattva* et le *śiva-tattva* forment alors trois étages du cosmos — de l'*adhvan* — où s'insèrent tous les autres existants de l'univers. Le *Svacchanda*, qui reconnaît et utilise les deux séries homonymes, les distingue en ajoutant le mot « pur » lorsqu'il parle des réalités de nature supérieure. Cf. SP3, index, s.v.

(2) Dans sa traduction commentée du *Vijñāna Bhairava* (*op. cit.*), Lilian Silburn note que ces versets (sauf un) relèvent soit de la voie de l'*aṇu*, soit de celle de la Śakti ; tandis que la voie décrite ici, selon Kṣemarāja, est celle de Śiva.

(3) Les lignes 54b-56a seront très souvent répétées, avec quelques variantes, pour affirmer la multiplicité des accès à Amṛteśa. Nous donnons ces deux *śloka* tels qu'on les rencontre ici :

yena yena prakāreṇa yatra yatraiva saṁsmaret||
tena tenaiva bhāvena sa yogī kālajit bhavet|
yatra yatra sthito vāpi yena yena vratena vā||
yena yena ca yogena bhāvabhedenā siddhyati|

conçu sous des aspects divers et abordé par des voies multiples : dualiste, non-dualiste, mixte, *ekavīra*, *yāmala*, etc. : il est toujours également *siddhida*, « donneur de succès » (56-57). D'ailleurs le Roi des *mantra* n'offre pas qu'un seul fruit, mais, tel le *cintāratna*, donne exactement celui auquel on aspire (58). Enfin, comme Amṛteśa est le refuge des sept crores de Mantra, il leur confère à tous leur efficacité. Si bien que même les *mantra* qui par eux-mêmes seraient inefficaces, de par leur nature, leur origine, leur formation défectueuse, ou parce qu'ils ne sont pas adaptés à leur utilisateur (cf. ch. XVIII), deviennent puissants si on les encadre par le Mṛtyujit (59-63).

Ch. IX. — Différents aspects d'Amṛteśa : (1) Sadāśiva (27 *śl.*)

L'intérêt de Pārvatī est accroché par les dernières remarques du chapitre précédent. Explique-moi, dit-elle à Śiva, comment le Dieu peut être *siddhida* sous toutes ses formes et dans toutes les écoles, et comment il peut donner à chacun le fruit qu'il désire (1-3). La réponse de Śiva s'étend sur cinq chapitres (IX à XIII). Il rappelle d'abord à Pārvatī qu'il lui a enseigné le Mṛtyujit sous l'aspect (litt. : « selon la règle ») d'Amṛteśa. C'est le Dieu suprême, omniprésent, éternel, sans couleur, sans forme (mais on en a décrit une forme de méditation au ch. III ...), qui est présent dans tous les *mantra* et donc partout « donneur de succès ». Comme un pur cristal enfilé sur un fil coloré semble prendre la couleur de ce fil, le Dieu sans forme est imaginé sous tel ou tel aspect dans les différents *Āgama*¹ (4-10). On énumère les formes principales : Sadāśiva, Bhairava, Tumburu (respectivement associés, comme on le dira plus loin, au Siddhānta, au *dakṣiṇamārga* et au *vāmamārga*), ainsi que Soma, Sūrya et Agni².

Avant d'aborder la description de ces dieux particuliers, le texte veut expliquer (12-13) la raison pour laquelle le Dieu est appelé indifféremment Netra, Mṛtyujit ou Amṛteśa. Les deux derniers noms s'expliquent d'eux-mêmes. Pour justifier le premier, oubliant ce qu'il avait dit plus haut (ch. I), le texte met en avant la racine *trā* (protéger) : *niyantrītāṇāṃ baddhānāṃ trāṇaṃ tan netram ucyate*.

Suit un couplet enthousiaste sur cette merveille qu'est la multiplication apparente du Dieu (on le nomme ici le Multiforme — Bahurūpa)³ en fonction du désir du *sādhaka* (14-16). Après cela le chapitre se consacre (17-27) à une brève description de Sadāśiva et de son culte.

Il décrit le « corps » du Dieu comme la synthèse de Sadyojāta, Vāmadeva, Aghora, (Tat-)Puruṣa et Īśāna (ce sont les Puissances

(1) La comparaison est présentée de telle sorte que ce sont les *Āgama* qui jouent le rôle du fil coloré.

(2) Les trois premières formes font l'objet des chapitres IX (la fin donc du chapitre actuel), X et XI. Puis le ch. XII s'intéresse à une forme qui n'est pas annoncée ici mais l'avait été au ch. III, et le ch. XIII à quantité d'autres, dont Sūrya. En revanche Soma et Agni ne seront pas décrits. Si bien qu'on peut se demander s'il ne faudrait pas comprendre que Sadāśiva, Bhairava et Tumburu correspondent respectivement à la Lune, au Feu et au Soleil. Ce serait assez conforme à leurs personnalités.

(3) Bahurūpa est plus connu comme synonyme d'Aghora. Il peut n'être ici qu'un épithète de *deva*.

appelées communément les cinq Brahman) et demande de former et de placer les Membres et le Trône caractéristiques de cette forme particulière. Cette injonction, en même temps qu'elle annule pour Sadāśiva les enseignements donnés aux chapitres II et III à propos des Membres et du Trône, renvoie implicitement aux ouvrages de l'école où Sadāśiva est le Dieu suprême, le Siddhānta. Kṣemarāja cite d'ailleurs nommément le *Kālotāra*, *Āgama* de l'école du Sud. Le texte décrit ensuite avec quelque détail la forme sous laquelle on doit se représenter le Dieu. Elle est en bon accord avec les enseignements des *Āgama*, presque identique à celle que donne Somaśambhu¹. Cependant la liste des attributs que le Dieu tient dans ses dix mains ne recouvre exactement aucune de celles que nous avons relevées dans les différents *Āgama*². Par ailleurs le corps de Sadāśiva n'est pas incolore comme on le décrit dans les textes du Sud — l'absence de teinte est peut-être jugée incompatible avec la thèse selon laquelle il est une « coloration » de l'Absolu —, mais blanc, « comme un entassement de montagnes neigeuses », et le Dieu est sis sur un lotus blanc. Quant aux cinq visages, ils ont la couleur et l'aspect que leur donne toute la tradition. Le visage de l'Est est jaune ; celui du Sud, sur lequel on s'étend un peu plus parce qu'il représente Aghora, cher à l'école kashmirienne³, est d'un noir effrayant, avec une bouche grimaçante, des crocs et une guirlande de crânes ; le visage de l'Ouest est blanc, celui du Nord, rouge et celui du haut, incolore. Il faut adorer Sadāśiva sur un support approprié⁴ et selon la règle — ce que le commentateur glose : selon la méthode exposée dans le Siddhānta. On placera ses Membres autour de lui de la façon convenable⁵.

Le chapitre se termine de façon abrupte : « Alors [l'adorateur] réussit, sans aucun doute. Ce que je te dis là est vrai. » (27). Au contraire de ce qui a lieu pour les autres formes divines qui vont être décrites, on ne donne ici aucune recette utilisant Sadāśiva à des fins magiques. Ce Dieu n'a jamais dû être très en vogue parmi les *sādhaka*...

Ch. X. — Différents aspects d'Amṛteśa : (2) Bhairava (45 śl.)

Le chapitre X décrit Bhairava avec beaucoup plus de soin que le précédent ne décrivait Sadāśiva. Comme l'a dit et le répétera Kṣemarāja,

(1) Cf. SP1, p. 178.

(2) Cf. SP1, Pl. VII. On trouve ici, à droite : *triśula*, *utpala*, *bāṇa*, *akṣasūtra*, *mudgara* ; à gauche : *spheṭaka* (*kheṭaka* ?), *ādarśa*, *cāpa*, *mātuluṅga* et *kamaṇḍalu*.

(3) Aghora et Bhairava sont en effet essentiellement identiques. Cf. Ch. X. Le nom d'Aghora ne doit pas faire illusion. Ce Dieu, qui manifeste l'aspect destructeur de Śiva, n'est non-terrible que pour ses dévots. Pour tous les autres, il est le Terrible (Ghora, Rudra), ce que montre clairement la forme qu'on lui prête en vue des méditations et qui s'inscrit dans les images sculptées.

(4) Le texte cite : le corps de l'adorateur (*svamūrtau*), le *sthaṇḍila* (i.e. le *maṇḍala*), le *liṅga*, l'eau et un lotus (*kamala*).

(5) Comme ce *nyāsa* se rencontrera fréquemment, il vaut la peine de le préciser une fois pour toutes, en suivant Kṣemarāja qui l'a expliqué à propos du rituel quotidien (ch. III). Les Membres nommés Cœur, Tête, Touffe et Cuirasse occupent les directions intermédiaires ; soit, respectivement : le S.-E., le N.-E., le S.-O. et le N.-O. Astra, l'Arme, est placée dans les quatre directions principales. Enfin Netra, l'Œil, est vu au centre, avec le Dieu. Ainsi dispose-t-on les six Membres dans les huit directions. Même chose en SP1, p. 208-210, sauf que Netra est placé au N.-E.

Bhairava est la forme de Śiva propre au *dakṣiṇamārga* (appelé dans le texte *bhairavāgama*) qui donne à la destruction une place prépondérante¹. Or l'un des *Tantra* les plus importants de l'école en ce qui concerne la partie rituelle est le *Svacchanda* ; on pourrait donc s'attendre à ce que le *Netra* s'en inspire ici directement. Il n'en est rien ; et la description qu'il donne de Bhairava et de son entourage (1-6) est très différente de celle que l'on trouve dans le *Svacchanda* à l'occasion du rituel quotidien (II, 88-97). Bien sûr les deux peintures ont en commun les traits permanents du personnage : ses cinq visages par exemple (ce sont les mêmes que ceux de Sadāśiva) et la guirlande de crânes qui lui sert de collier. Mais, en dépit de son moindre nombre de bras (dix, contre dix-huit dans le *Svacchanda*)², le Bhairava du *Netra* est beaucoup plus coloré, beaucoup plus effrayant aussi, que celui du *Svacchanda*. Il ressemble comme un frère, en revanche, à un Aghora à dix bras que le même traité décrit (IX, 7-8) à l'occasion de rites *kāmya*, en précisant d'ailleurs que cet Aghora est une forme de Bhairava³. Le *Netra* s'est-il inspiré de ce passage ? Quoi qu'il en soit, son Bhairava est noir, et tout dans son aspect et son attitude contribue à évoquer la terreur : ses hurlements, ses crocs, ses sourcils froncés, sa gueule béante, la peau d'éléphant dont il est revêtu, le cadavre enfin sur lequel il est monté. Contre lui est serrée sa compagne, Bhairavī, qui occupe ainsi la place réservée à Manonmanī dans le rituel quotidien du *Svacchanda*, ainsi que dans les textes du Siddhānta où elle est la compagne de Sadāśiva. Bhairavī

(1) Saisissons l'occasion qui nous est offerte de préciser avec le commentateur le sens des termes *dakṣiṇamārga* et *vāmamārga*. Le *dakṣiṇamārga* ou *dakṣiṇasrotas* est la tradition qui est censée avoir été révélée par la bouche du Sud (*dakṣiṇavaktra*) de Śiva, celle donc du terrible Aghora qui est comme on le sait associé à la fonction de destruction. Selon Kṣemarāja, les textes de cette école sont le *Svacchanda*, le *Caṇḍa*, le *Triśirobhairava* (mais ailleurs il attribue ce dernier au Trika, qu'il dissocie du *dakṣiṇamārga*), etc. Le *vāmamārga* ou *ūtharāmṇaya* est le courant opposé, celui qui a sa source dans la bouche du Nord, celle de Vāmadeva ; Kṣemarāja précise ailleurs (cf. p. 170, n. 4) que la création y a une place prépondérante.

A ces deux courants latéraux, celui du Sud (ou de droite) et celui du Nord (ou de gauche), s'ajoute le courant du haut (*ūrdhvasrotas*), qui correspond à l'école du Siddhānta, envisagée au chapitre IX, avec son Dieu Sadāśiva. Si Śiva a cinq visages, il doit encore y avoir un courant de l'Est et un courant de l'Ouest. D'autres ouvrages les mentionnent effectivement, et le *Netra* lui-même y fera allusion en passant, dans un autre contexte (cf. p. 174). Mais ici il semble n'en connaître que trois, le « courant secret » qu'il va ajouter à la triade précédente ne se rattachant à aucune bouche de Śiva. Nous nous voyons ainsi confirmée dans l'hypothèse qu'il a existé une tradition solide où la forme suprême de Śiva n'avait que trois visages. Cf. p. 130, n. 1. Nous espérons revenir sur cette question dans un travail ultérieur.

(2) Les attributs sont ici : *kapāla*, *khaṭvaṅga*, *khaḍga*, *kheṭaka*, *pāśa*, *aṅkuśa*, *vara*, *abhaya*, *vajra* et *paraśu* (ceci : *śavyāpasavya-krameṇa*) ; plusieurs d'entre eux ne se retrouvent pas dans la forme à 18 bras.

M^{me} M. E. ADICEAM (*Arts Asiatiques*, 1965, p. 23 ff.) a noté que dans les textes et les images du Sud on ne connaissait pas de Bhairava ayant plus de huit bras. Mais nos descriptions sont du Nord, où Bhairava est le Dieu suprême. Il est tout à fait normal qu'il ait alors un plus grand nombre de bras — au moins dix, comme Sadāśiva dont il occupe la place.

(3) Les deux méditations sont en tout point semblables, même en ce qui concerne les attributs dont huit sur dix sont identiques (différences : le *vajra* et le *paraśu* que nous avons ici sont remplacés là par l'arc et la flèche) et donnés par les mêmes *pāda* dont l'ordre seul varie d'un texte à l'autre. Mais l'entourage est différent : huit Śakti et quatre Kimpkāra ici, trente-deux Śakti là (et pas de Bhairavī).

est la digne épouse du féroce Bhairava. Elle a comme lui cinq visages et dix bras, et tient les mêmes objets. Comme lui elle a l'air effrayant, avec son gros ventre, son immense corps rouge, ses cheveux hérissés et la guirlande de têtes coupées dont elle est parée. Le texte la nomme aussi Aghoreśī, ce qui, si on en doutait, confirmerait l'identité de Bhairava et d'Aghora (6-10). Tous les *śāstra*, affirme Śiva, célèbrent cette forme divine, mais secrètement ; et personne n'a encore perçu mon intention (cachée dans les textes) (10-11). Il faut adorer Bhairava pour guérir les maladies, détruire les péchés¹, protéger les vaches et les brâhmanes, et toutes les fois où il faut apaiser ou faire prospérer².

Le Dieu peut être imaginé sous d'autres aspects : blanc, rouge, jaune, etc. On pourra lui donner comme *āsana* un lotus (au lieu d'un cadavre). Il accordera toujours le succès au *sādhaka*, quelle que soit la forme que celui-ci ait choisie pour sa méditation. Mais il faut que les offrandes (nourriture, fleurs, etc.) soient en rapport avec l'aspect particulier de la divinité qui les reçoit³ (12-17).

Bhairava n'est pas adoré sans une cour. On placera donc autour de lui quatre « Déesses » (Devī)⁴ et quatre Messagères (Dūtī) que le texte va maintenant présenter. Les Devī (Siddhā, Raktā, Śuṣkā et Utpalahastā) qui occupent les quatre directions principales à partir de l'Est, sont décrites chacune avec autant de précision que Bhairava ou Bhairavī (17-34). Toutes ont quatre bras et un seul visage, mais elles sont à part cela nettement individualisées⁵. Siddhā, toute blanche, montée sur une antilope (*sāraṅga*), se présente comme une forme paisible. Raktā, la Rouge, qui occupe la place du Sud, est une sorte de réplique du groupe central formé par Bhairava et Bhairavī (ce qui est naturel puisque Bhairava n'est autre qu'Aghora, le Śiva du Sud). Montée sur un cadavre, elle porte le collier de crânes de l'un, la guirlande de têtes de l'autre, une peau d'éléphant sur les épaules (comme le Dieu), une peau de tigre sur les reins ; et ses quatre attributs sont les quatre premiers de la liste de ceux de Bhairava. Quant à Śuṣkā, la Desséchée, elle inspire à la fois horreur et épouvante. Forme rouge sombre, décharnée, aux membres « ligotés par des cordes de nerfs », elle a le visage terrible et les cheveux dressés ; elle aussi porte la guirlande de têtes, et ses vêtements sont une peau d'homme (sur les reins) et une peau de tigre (sur les épaules). On notera parmi ses attributs la corbeille pleine d'entrailles, de sang et de viande⁶. Sa monture enfin n'est pas très rassurante : un monstre, appelé Kumbhīra, qui a un cou de chameau,

(1) On se rappellera que les *prāyaścitta* se font très souvent avec le *mantra* d'Aghora, célèbre pour sa capacité de « dévorer les péchés ». Cf. SP2, section III, *passim*.

(2) Bhairava emprunte-t-il à Amṛteśa, dont il est censé être un aspect, ces deux dernières caractéristiques ? Cf. p. 137.

(3) Il semble que le texte s'intéresse surtout à l'accord des couleurs. A un dieu blanc, offrandes blanches, etc. : c'est ce qu'il redira souvent.

(4) Cf. plus loin, p. 177, n. 1.

(5) Voici leurs attributs respectifs :

Siddhā : *vajra, pāśa, aṅkuśa, ghaṇṭā*.

Raktā : *khaḍga, kheṭaka, kapāla, khaṭvaṅga*.

Śuṣkā : *khaḍga, kheṭaka, antrāsṛgmāṃsa-sampūrṇa-piṭaka* (le quatrième manque).

Utpalahastā : *utpala, śara, cāpa, śakti*.

des épaules d'éléphant, des oreilles de cheval, un museau de béliet, des pattes de serpent, des griffes semblables à des *vajra*, un dos de tortue et une queue de poisson! Utpalahastā, bleue et vêtue de bleu, chevauche un lion : c'est tout ce qu'on dit d'elle. Les Dūtī : Kālī, Karālī, Mahākālī et Bhadrakālī, assises sur des lotus, sont dans les directions intermédiaires, du Sud-Est au Nord-Est. Elles sont toutes semblables : deux bras qui portent un coutelas (*kartrikā*, écrit *karlikā*) et une tête coupée. On notera que ces huit personnages féminins occupent la place des huit Śakti (Vāmā, Jyeṣṭhā, etc.) que le rituel śivaïte place d'habitude autour du Dieu, que ce dernier soit Sadāśiva dans le Siddhānta ou Bhairava dans le *dakṣiṇamārga*.

Auprès des portes¹ se tiennent les Serviteurs (Kīṃkāra) à deux bras, au visage grimaçant : Krodhana, Vṛntaka, Karṣaṇa et Gajānana² (37-38). Ces personnages, dit le texte, seront blancs pour les rites d'apaisement ; pour les autres, leur couleur sera fonction du but visé³ (38 b).

C'est en effet en vue de rites particuliers que la famille de Bhairava a été présentée. On en donne immédiatement un exemple. Il s'agit du rite de Protection Royale (*rājarakṣā*) qui, comme le montrera le choix de la couleur blanche pour les offrandes, appartient à la catégorie « apaisement ». Il débute par le tracé d'un diagramme avec une encre dont on donne la composition — donc sur une écorce ou une feuille. On dessine un lotus à huit pétales au centre duquel on écrit le nom de la personne à protéger, encadré par le Mantra Netra. Puis on adore : Bhairava et Bhairavī au centre du lotus, juste au-dessus de ce nom ; les Devī et les Dūtī sur les pétales et les Kīṃkāra à la pointe des pétales des directions principales⁴. Pour évoquer chaque personnage, il suffit d'écrire à l'emplacement qu'on lui réserve son nom encadré par le Mantra Netra. Un carré marqué du *vajra* enferme le tout. Le culte doit se faire avec des choses blanches ; comme *bali*, on offrira des aliments astringents⁵ et des boissons alcooliques. Suit un *homa* d'ingrédients blancs (santal blanc, poudre de camphre, riz brut, blé, etc.). Résultat : le Grand Apaisement (*mahāśānti*) se produit (39-45).

(1) Il peut s'agir des quatre portes d'un *maṇḍala* (non mentionné) où l'on adorerait le Dieu et son entourage, comme dans le rituel quotidien. Mais ce peuvent être aussi les portes réelles d'un pavillon sacrificiel (*yāgaṃḍapa*) construit pour une cérémonie solennelle.

(2) La Colère, la Tige (ou le Bouton), le Labour et Visage-d'Éléphant (pas nécessairement identifiable à Gaṇeśa) : la série ne semble pas très homogène...

(3) D'après le texte, on comprend plutôt que ces indications concernent les seuls Kīṃkāra. Mais Kṣemarāja veut qu'elles s'appliquent à tous les personnages mentionnés (y.c. le Dieu ?), en dépit du fait que des couleurs précises avaient été données pour tous ; il semble penser que ces couleurs étaient celles des rites *nitya*.

(4) Ils étaient d'abord vus près des Portes, comme de bons Serviteurs orientaux. Mais le *cakra*, n'ayant pas d'enceinte, n'a pas de Portes non plus. D'où la transposition nécessaire qui ne contredit pas la méditation.

(5) Tel est le sens que, selon le pandit N. R. Bhatt, il faut donner au terme de *ghasmara* qui va revenir très souvent dans les descriptions qui suivent comme adjectif de *bali* (toujours en association avec des divinités redoutables). Rappelons que *ghasmara* signifie d'ordinaire « vorace ».

Qu'il nous soit permis d'exprimer ici notre gratitude envers le pandit N. R. Bhatt qui a bien voulu consacrer plusieurs heures à revoir avec nous quelques passages délicats de notre *Tantra*.

Ch. XI. — Différents aspects d'Amṛteśa : (3) Tumburu (33 śl.)

C'est à Tumburu¹, la forme de Śiva propre au *vāmamārga*², que le chapitre XI est consacré. On demande tout de suite d'évoquer le Dieu sur un *maṇḍala* « semblable au précédent » (celui peut-être qui servait au rite de *rājarakṣā*?), au centre d'un lotus à huit pétales. Tumburu, nous dit-on, a un corps pareil à celui de Sadāśiva : cinq visages, dix bras. Comme lui il est tout blanc, et les ornements des deux Dieux sont les mêmes. Cependant Tumburu est monté sur un Taureau, lui-même porté par un lotus bleu, et ses attributs sont spécifiques³. Mais c'est son entourage qui le distingue le plus du Dieu du Siddhānta ; car il est, comme Bhairava, entouré de huit personnages féminins : quatre Devī et quatre Dūtī ; et quatre Serviteurs l'accompagnent. Ce n'est pas tout. Auprès de lui nous trouvons encore deux Śakti : Gāyatrī et Sāvitrī ; au-dessous de lui, le Crochet (Aṅkuśa) ; au-dessus de lui, Māyā⁴.

Les Devī : Jayā (blanche), Vijayā (rouge), Ajitā (jaune) et Aparājītā (noire)⁵ ont respectivement comme monture un *preta*, un hibou, un cheval et le « trône divin ». On note parmi leurs armes⁶ deux fois le bouclier en cuir (*carman*) que le Dieu tient aussi. Les Dūtī, dit le texte, leur sont semblables, sauf qu'elles n'ont qu'un visage et deux bras qui tiennent — comme dans le cas des Messagères de Bhairava — une tête coupée et un coutelas. Elles se nomment Jambhānī, Mohanī, Subhagā et Durbhagā⁷ et sont montées respectivement sur un poisson, une tortue, un *makara* et une grenouille, donc quatre animaux aquatiques. Les Serviteurs : Krodhana, Vṛntaka, Gajakarṇa et Mahābala⁸, ont

(1) Sur Tumburu comme aspect de Śiva, cf. M.-Th. de MALLMANN, *Les Enseignements iconographiques de l'Agni-Purana, Annales du Musée Guimet*, t. LXVII, Paris, P.U.F., 1963, p. 62-64 et 306-307.

(2) L'école est nommée *uttaratantra* dans le texte et *vāmadarśana* dans le commentaire. Le terme *uttara* dans *uttaratantra* désigne en effet le Nord, identique à la gauche (*vāma*) où se trouve Vāmadeva. C'est donc faussement que K. C. Pandey, dans son *Abhinavagupta* dit (p. 574) que le chapitre XI du *Netra* donne la méthode du culte selon l'*ūrdhvaṃnaya*. L'*ūrdhvaṃnaya* ou courant du haut est le Siddhānta.

(3) Liste : *khaḍga*, *carman*, *ṭaṅka*, *kandala* (glosé *kapāla*), *pāśa*, *aṅkuśa*, *cakra*, *akṣasūtra*, *varada* et *abhaya*.

(4) Il est possible que la présence auprès de Tumburu de Gāyatrī et de Sāvitrī, habituellement associées au dieu Brahman, soit à mettre en rapport avec l'affirmation de Kṣemarāja selon laquelle l'aspect « création » est dominant dans le *vāmamārga*. Cf. plus haut, p. 150, n. 1. On pourrait à la rigueur s'expliquer de même la présence de Māyā. Mais Aṅkuśa vient d'un autre monde.

(5) Les noms signifient tous Victoire ou Invincible. On notera que le *Viṣṇudharmottara* (M.-Th. de MALLMANN, *op. cit.*, p. 64, n. 1) accompagne Tumburu exactement des mêmes déesses (car notre Ajitā, selon Kṣemarāja, n'est autre que Jayantī).

(6) Attributs des Devī :

Jayā : *ṭaṅka*, *kandala* (cf. plus haut), *daṇḍa* et *akṣasūtra*.

Vijayā : *śara*, *kārmuka*, *khaḍga* et *carman*.

Ajitā : *śakti*, *ghaṇṭā*, *carman* et *pañṭīśa*.

Aparājītā : *pāśa*, *aṅkuśa*, *ratnapātra* et *gadā*.

(7) Celle qui écrase et Celle qui égare, la Chance et la Malchance (ou la Beauté et la Laideur).

(8) De nouveau la Colère et la Tige ; puis Oreille d'Éléphant et Grande Force.

le sourcil froncé et le regard torve, un seul visage, et deux bras qui tiennent le bouclier (*carman*) et une épée (*khaḍga*). Gāyatrī, rouge, a les yeux grands ouverts. Sāvitṛī, blanche, regarde « en dedans »¹. Enfin, Māyā, noire, tient de ses deux mains levées un immense tissu qui représente l'illusion dont elle enveloppe le monde. Quant au Crochet, semblable à Bhairava sauf qu'il ne dispose que de quatre bras², il est, nous dit-on, « avide de graisse, de chair et de sang ». Kṣemarāja ajoute en citant la *Nandiśikhā* qu'il sait fort bien — son nom l'indique — attirer les personnes, ce qui signifie qu'on peut s'adresser à lui pour ce rite de magie noire qu'est l'attraction (*ākaraṣaṇa*).

Toutes ces descriptions nous amènent au *śloka* 25. La fin du chapitre (26-33) décrit une méthode de protection tout à fait semblable à celle qui était exposée à la fin du chapitre précédent. Seuls les personnages ont changé : ce sont ceux que l'on vient de décrire. Le fruit est le même. Il est encore le même si, au lieu de placer ces divinités sur un lotus, c'est-à-dire en cercle, on aligne les Déesses (on ne parle plus des personnages masculins) avec Tumburu au milieu.

Ch. XII. — Différents aspects d'Amṛteśa : (4) Kuleśvara (15 *śl.*)

Les chapitres précédents, rappelle Kṣemarāja dans son introduction, ont exposé les aspects que prend le Dieu dans les courants du haut, du Sud et du Nord. Il reste à parler de la forme que prend Mr̥tyujit dans un autre courant, « dont l'essence n'est pas différente des précédents » : le *kulāmnāya*³. Le terme *kulāmnāyadarśana* apparaît dans le texte au *śloka* 1. Mais c'est le commentateur qui en précise la portée. Voici son commentaire, qui montre clairement que le terme *kula* a pour Kṣemarāja le sens de « famille » (famille divine évidemment). « Là [on invoque] au début [les personnages suivants]⁴ : du Nord-Est au Nord-Ouest, Gaṇeśa, Vaṭuka, les *guru*, etc. ; à l'Est, au Sud et à l'Ouest, les [trois] *nātha* nommés Khagendra, Kūrma et Meṣa, avec leurs Dūtī et leurs descendances ; au Nord, Macchanda [-nātha] et Kunkunāmbā⁵ avec les six Princes « en fonction » accompagnés de leurs Dūtī. Il faut leur offrir un culte jusqu'au rite de lavement des pieds en faisant précéder [leurs noms] du Mantra que décrit ce traité. Tel est le sens du terme *kulāmnāyadarśana*. »⁶

(1) Kṣemarāja, sans citer de source, précise que ces deux déesses ont un visage et quatre bras tenant le lacet (*pāśa*), le crochet (*aṅkuśa*), le livre et le rosaire.

(2) Attributs : *pāśa*, *aṅkuśa*, *kapāla* et *khaṭvaṅga*.

(3) On notera que le ch. XII est le seul chapitre du *Netra* qui concerne le *kula* et qu'il n'est donc pas légitime de rattacher comme le fait Pandey (*op. cit.*, p. 571) le *Netra* au mouvement *kula*.

(4) La liste des personnages à adorer est donnée avec plus de détails dans le *Tantrāloka* (XXIX, 27b-33a). Cf. GNOLI, *op. cit.*, p. 876.

(5) Le texte a ici un *ādi* qui semble dénué de signification.

(6) On peut se demander pourquoi Kṣemarāja juge nécessaire d'expliquer les caractéristiques de cette école alors qu'il n'a presque rien dit des autres ; et pourquoi il insiste sur le fait qu'elle est essentiellement semblable aux précédentes. Est-ce parce qu'elle n'était pas très répandue en son temps ? Ou décriée ? Ou pas encore intégrée à la grande famille śivaite ? On se défend difficilement contre l'impression que cette intégration s'est faite au prix d'un certain effort. On rencontre à tout moment dans le *Netra* la mention de la triade Vāma-

Le chapitre procède comme les deux précédents, mais avec beaucoup moins de détails, ce qui est fort regrettable. Le Dieu que l'on place au centre du lotus habituel est Bhairava dont on précise (*śl.* 2) que c'est le même que celui qui a été décrit plus haut, à propos du *dakṣiṇamārga*. Cependant Kṣemarāja lorsqu'il y fait allusion dans d'autres chapitres préfère le nommer Kuleśvara, et nous l'avons imité dans le titre que nous avons donné à cet *adhikāra* ; cela permet de distinguer les deux personnages. Le Bhairava du *kulāmnāya* en effet diffère de l'autre par son entourage ; car les Déeses que l'on trouve sur les huit pétales du lotus dont il occupe le centre ne sont autres que les huit Mères. Le terme de Mātṛ n'apparaît qu'au *śloka* 10, mais les noms bien connus sont donnés ici : Brāhmī, Māheśvarī, Kaumārī, Vaiṣṇavī, Vārāhī, Māhendrī, Cāmuṇḍā et Bahurūpiṇī¹. Selon le texte (3-4), elles se succèdent dans cet ordre à partir de l'Est. Mais Kṣemarāja donne une autre technique de *nyāsa*, qu'il tient, dit-il, de son *guru* (donc d'Abhinavagupta) : les quatre premières Mères sont placées sur les pétales des directions principales dans l'ordre *pradakṣiṇa*, les autres sur les pétales des directions intermédiaires, à partir du Nord-Est, dans l'ordre inverse². « De cette façon, ajoute le commentateur, [le rituel] embrassera à la fois la création et la destruction ».

On ne nous décrit pas les Mères, enjoignant seulement de leur donner l'apparence, l'arme caractéristique, les montures, etc. de leurs prototypes masculins (4-5). Comme cette injonction n'est évidente que pour les six premières, Kṣemarāja juge utile de préciser les montures et les armes de toutes. Comme monture, il donne à Cāmuṇḍā le monstre Kumbhīra que nous avons rencontré à propos de Śuṣkā³ au chapitre X, et à Bahurūpiṇī, un cadavre. Sa liste d'attributs, incomplète, n'est pas utilisable.

Dakṣiṇa-Siddhānta qui semble former un bloc bien solide ; si dans ces cas le Kula est cité, ce qui n'est pas constant, il l'est comme en addition, dans un autre mouvement du discours. Par exemple en XVI, 2 où il faut d'ailleurs le reconnaître sous le vocable de *rahasya*, « le [courant] secret ». A l'inverse des trois autres, ce courant ne se rattache à aucune direction, à aucune bouche de Śiva. C'est pourquoi on le dit « secret ». Sous la plume de Kṣemarāja, qui ne perd pas une occasion de manifester sa sympathie pour les Kaula, ce caractère secret est un indice de supériorité ; mais il n'en allait pas forcément de même pour tous ses contemporains, à qui notre commentateur semble adresser un discret plaidoyer en faveur d'un mal-aimé.

(1) La tradition n'envisage le plus souvent que sept Mères, et le *Netra* lui-même parlera d'elles ailleurs (ch. XIX) comme s'il n'en connaissait que sept : les sept premières de la liste actuelle. Mais les *Tantra* et *Āgama* en considèrent souvent huit, peut-être parce que le rituel les dispose dans les huit directions et les associe aux huit classes de lettres. Les listes varient quelque peu. Celle que nous avons ici est identique à celle de l'*Īśānaśivagurudevapaddhati* (vol. III, p. 107-8) et on trouve aussi la même, sauf que Durgā y remplace Bahurūpiṇī, par deux fois dans le *Svacchanda*.

On notera que notre texte dissocie les Mères de Tumburu, alors que d'autres ouvrages les rapprochent (cf. M.-Th. de MALLMANN, *loc. cit.*).

(2) Cf. en effet *Tantrāloka* XXIX, 52-53. Bien que la liste ne soit pas strictement la même que celle du *Netra*, le principe du *nyāsa* est celui qu'indique Kṣemarāja. Seulement Abhinavagupta imagine chacune des Mères en union sexuelle avec l'un des huit Bhairava.

(3) La description qui avait été donnée de Śuṣkā alors est conforme à celle que la plupart des textes donnent de Cāmuṇḍā. L'identité des montures souligne à son tour la parenté des deux déesses.

Le texte offre immédiatement une alternative (5-6) où les Déeses sont placées en ligne, toutes avec quatre bras et les mêmes attributs¹. Le Dieu n'est pas mentionné. Probablement par analogie avec le chapitre précédent (XI, 32 b), Kṣemarāja précise qu'il faut le placer au centre, avec quatre Mères à sa droite et quatre à sa gauche². Mais la suite du chapitre continue à ne parler que des Mères qui décidément sont bien les personnages principaux dans ce rituel. Il faut leur rendre un culte accompagné d'abondantes offrandes, si l'on veut que prospèrent tous les êtres vivants. Pour le bien du roi et du royaume, les *ācārya* doivent les adorer tout spécialement (6-8). Car, lisons-nous ensuite, le monde entier est né de ces Devī. Elles sont les matrices de tous les êtres qu'elle protègent « comme des Mères » (c'est ici qu'est introduit le terme), écartant d'eux tous les maux (9-10). Pendant le *pralaya* elles gardent le monde en elles, sous forme de graines qu'elles sèmeront ensuite pour qu'il surgisse à nouveau (11-12). Pendant le *kalpa* elles le compèneront entièrement ; c'est pourquoi il faut leur offrir culte, *homa* et méditations (13-14). Alors elles confèrent toutes les *siddhi*, tous les fruits désirés (14-15).

Ch. XIII. — Différents aspects d'Amṛteśa : (5) Divers (50 śl.)

Le chapitre XIII continue dans la lancée des chapitres précédents en offrant à l'imagination et à la dévotion du fidèle une série de formes divines qui, cette fois, ne se rattachent plus aux « courants » issus du suprême Śiva. Elles n'en sont pas moins présentées comme des manifestations du Dieu Amṛteśa et on répète à satiété qu'il est l'unique réalité véritable sous toutes ces apparences multiples, et que son Mantra donne vie et force à tous les autres *mantra*.

Le premier Dieu que nous rencontrons est Viṣṇu, sous le nom de Nārāyaṇa. Le texte en propose d'abord deux formes paisibles (2-9) : l'une où le Dieu, bleu, à quatre bras et un seul visage, merveilleusement paré, sans compagne, est debout sur un lotus ; l'autre où il est blanc, avec trois visages et six bras, monté sur Garuḍa, avec Śrī à ses côtés. Dans le premier cas il a les attributs classiques de Viṣṇu : conque, disque, massue et lotus ; dans le second, il fait en outre les gestes de don et de protection. Śrī a la même couleur et les mêmes attributs que lui. On place autour du Dieu (ou du couple?) quatre Déeses dans les directions principales et quatre Membres dans les directions intermédiaires³. Les Devī : Jayā, Lakṣmī, Kīrti et Māyā sont semblables à la Déesse, sauf qu'elles tiennent en mains des attributs différents⁴ ; les *aṅga* sont semblables au Dieu.

(1) Attributs : *kapāla*, *khaṭvaṅga*, *vara* et *abhaya*.

(2) L'ensemble formé par la série linéaire des neuf personnages diffère dans ce cas des représentations iconographiques courantes où les deux compagnons masculins des Mères, Virabhadra et Gaṇeśa, les flanquent aux deux extrémités.

(3) On les place « comme précédemment », dit Kṣemarāja sans s'inquiéter du fait que dans toutes les formes de Śiva il y a six et non quatre *aṅga*. Probablement installe-t-on ici les quatre premiers des six, ceux justement qui siègent aux points collatéraux.

(4) *pāśa*, *aṅkuśa*, *vara* et *abhaya*, ce qui montre que ces déesses ont quatre mains, et ne peuvent donc être semblables à Śrī telle qu'elle doit apparaître dans le deuxième cas envisagé.

Une troisième forme du même Dieu, pour le moins surprenante, est décrite ensuite (10-13). Kṣemarāja ne semble pas s'en étonner : mais il précise qu'elle est issue de la *Māyāvāmanikā* (texte inconnu de nos jours), tandis que les précédentes étaient enseignées par la *Jayasamhitā*. On voit là Viṣṇu¹ sous la forme d'un enfant à huit bras, jaune, nu, le membre dressé (*ūrdhvaliṅgin*) et monté sur le dos d'un bélier. En plus des attributs de la forme à six bras, il tient une corne (ce qui, remarque le commentateur, est en relation avec sa monture) et autre chose que l'éditeur ne peut pas lire dans son manuscrit². Ce garçon joue avec des bandes de jeunes filles, nues comme lui et de la même couleur, et il est entouré dans les quatre directions de Déesses, dont les noms évoquent des parfums capiteux : Karpurī, Candanī, Kasturī et Kuṅkumī (Camphre, Santal, Musc et Safran). Bien qu'il soit certain que toutes les formes de Viṣṇu décrites ici soient de bon augure, c'est à propos de la dernière seulement que le texte précise ce point : les déesses octroient à l'adorateur tout ce qu'il désire... Les autres formes possibles de Viṣṇu ne sont qu'énumérées : la Forme Cosmique, la Forme Couchée, etc.³ (13-15).

Ici se fait entendre le refrain connu : *yena yena prakāreṇa ...*⁴ destiné à rappeler que sous toutes ces formes diverses il faut voir Amṛteśa et lui seul.

Puis on nous décrit Sūrya (17-28). Sous une première forme, le Dieu rouge, orné d'une guirlande de fleurs rouges et monté sur un char à sept chevaux, avec un seul visage, trois yeux et quatre bras⁵ n'a rien qui puisse nous étonner. La seconde est déjà moins courante : huit bras qui tiennent les armes propres aux Lokapāla, trois visages terribles et grimaçants — chacun avec trois yeux — et un cheval comme monture. Dans l'un et l'autre cas, on adore autour du Dieu, en cinq cercles successifs (*āvaraṇa*)⁶ : ses six Membres, les huit Planètes, les Nakṣatra, les Lokapāla et les Armes de ces derniers. Le texte suggère enfin de méditer sur Sūrya en tant qu'artisan de l'Univers (Viśvakarman)⁷. On le munit alors des instruments propres à cette fonction : la hache de charpentier, le livre (sans doute celui qui contient les règles d'architecture?), la pince et le cordeau⁸ ; les Deva, les Siddha et les Gandharva le louent. Contrairement aux autres formes divines, nous explique-t-on, on peut adorer Sūrya n'importe où : il conférera toujours à l'adorateur les fruits que ce dernier désire.

(1) L'identité du Dieu ne fait aucun doute, puisque la description commence par *athavā* et que d'autres formes du même Dieu sont encore signalées par la suite. Mais c'est un Viṣṇu insolite qui posera des problèmes aux iconographes avec ce mélange de traits qui évoquent différents dieux : Agni, Kṛṣṇa, Kāma, etc.

(2) Le *pāda* se présente ainsi : *ceyārodyatapāṇikam* ; l'éditeur met un point d'interrogation justifié.

(3) Liste : *viśvarūpa*, *śayanastha*, *vivāhasṭha*, *ardhalakṣmīyūta*, *kevala*, *narasiṃha*, *varāha*, *vāmana*, *kapila* et *avyakta* ou *niṣkala*.

(4) Cf. p. 147, n. 3.

(5) Attributs : *varada*, *abhaya*, *vajra* (insolite) et *raśmi* (peut-être une rêne ?).

(6) Cf. SP1, p. 84, n. 2, pour un culte à deux *āvaraṇa* seulement.

(7) On peut se rappeler que Tvaṣṭṛ, souvent identifié à Viśvakarman, est l'un des douze Āditya.

(8) Soit : *ṣaṅka*, *pustaka*, *saṃdanīśa* et *sūtra*.

Les *śloka* suivants (29-32), sans le dire, reviennent à Śiva. Ils décrivent d'abord une forme anonyme, semblable à Sadāśiva mais d'aspect sauvage, pourvue de quatre bras seulement¹ et montée sur un taureau ; puis ils mentionnent : le Dieu dansant, le Dieu qui partage son corps avec Umā, avec Viṣṇu ; le Dieu lors de son mariage.

De là on passe à Brahman (32-33) qui est dépeint comme un personnage rouge, paisible, à quatre visages et quatre bras². Il monte le *haṃsa* et les quatre Veda l'accompagnent.

Pour terminer, voici Buddha (34-36) sous la forme d'un Grand Yogin à quatre bras³, aux yeux de lotus. On le présente comme bienfaiteur du monde, et susceptible en particulier d'octroyer la libération aux femmes. Pense-t-on qu'à force de contempler cet ascète plongé dans le *samādhi* les femmes vont oublier l'attrait de la race masculine, et donc du monde ?

Après une sèche énumération de quelques autres formes divines⁴ (37-38), survient un passage d'abord énigmatique (38-43) qui comprend, au locatif, toute une série de noms d'écoles (ou de doctrines) suivis par une liste de supports matériels⁵. L'intention s'éclaire par la suite : toutes les Puissances qu'on trouve là (entendons : les divinités qui sont célébrées dans ces écoles ou présentes dans ces supports) sont efficaces si elles sont adorées selon la règle (la règle particulière qui les concerne) avec le Mantra enseigné ici. Que l'on n'aille pas craindre surtout qu'il y ait alors « confusion de *mantra* »⁶ ; car le Dieu Amṛteśa est présent

(1) Attributs : *śūla*, *abhaya*, *mātuluṅga* et *aṅṣasūtra*.

(2) Attributs : *daṇḍa*, *aṅṣasūtra*, *kamaṇḍalu* et *abhaya*.

(3) Attributs : *varada*, *abhaya*, *aṅṣasūtra*, *padma*.

(4) Liste : Kārttikeya, Kāma, Sūrya, Soma, Vinayaka, les Lokapāla et « tous les dieux ». Kṣemarāja explique la présence d'un nouveau Sūrya en disant que dans le passage précédent on avait affaire au Sūrya de la [Saura] *saṃhitā*, tandis qu'ici il est question du Soleil extérieur.

(5) Voici le passage :

gāruḍe bhūtatantra ca vāgvidhāneṣu sarvataḥ ||
nyāyārahatayogeṣu vaidikādyeṣvanekaśaḥ |
yāmāle caikavīre ca navake trikabhedaṭaḥ ||
samabhede ca devyākhye durgākhye vindhyavāsini |
caṇḍikādye catuṣke ca svayambhūtte maheśvare ||
prākpratiṣṭhitarūpe vā ṛṣimānuṣayojite |
āyudhe vividhe caiva vidyāpīṭheṣu sarvataḥ ||
sarvapālalantraṣu nāgeṣu drāmiḍeṣu ca |
śaktayo vā hyanantāśca mantreṇānena suvrate ||
vidhānenārcitāḥ sarve sarvasiddhiphalapradāḥ |
bhavanīy avitathāḥ sarve satyaṃ me nānṛtaṃ vacaḥ ||

Les commentaires de Kṣemarāja ne suffisent pas à clarifier tous les points obscurs de ce fragment, mais ils apportent sur quelques-uns d'entre eux des éclaircissements bienvenus. On apprend par exemple que l'école Navaka (dont le nom, formé comme Trika, indique qu'elle reconnaît neuf réalités fondamentales) a pour caractéristique le *navātmacakra* (cf. SP3, index s.v.) ; que l'école Ekavīra correspond aux traités *Parātrīśikā*, *Matatrimśikā*, etc. Mais l'école nommée Samabheda garde son mystère. A propos du terme *drāmiḍeṣu*, Kṣemarāja offre la glose suivante : « [Il s'agit des] formes divines qui sont célébrées dans les [Écritures des] Dravidiens ou autres [peuples] et ne font pas l'objet d'une censure populaire » (*drāmiḍeṣu* — *drāmiḍādi-lokāvigītaprasiddhisiddheṣu devatākāreṣu*).

(6) Le « mélange » (*saṅkara*) de *Tantra*, de *mantra*, etc., est considéré comme une faute grave. L'officiant qui sert une divinité doit suivre les traités qui régissent son culte et ne pas introduire d'éléments étrangers. Mais le *Netra* ayant donné à son Dieu et au *mantra* correspondant une position transcendante et englobante, ladite faute ne peut se produire : il n'y a pas « mélange » à proprement parler.

dans toutes ces formes, il est la Vie de tous les autres *mantra*, etc. (44-46). De plus, il ne faut pas s'imaginer que de grands efforts sont indispensables pour que le culte soit efficace. En prononçant une seule fois ce Mantra éminent, il est présent dans son propre corps, dans le vase à *arghya*, dans sa main, etc. Le *prāṇāyāma* et le reste, les *mudrā*, le *yoga*, les *dhāraṇā*, ne sont pas nécessaires. On peut s'y livrer pour suivre la coutume, mais sans peine superflue (47-50).

On ne saurait rêver plus de libéralisme ...

Ch. XIV. — Mantra et Roi des *mantra* (11 1/2 śl.)

Si le Mantrarāja est le « cœur » de tous les dieux et de tous les *mantra*, et s'il est « donneur universel » de succès, à quoi bon adorer les autres dieux et réciter les autres *mantra*? En réponse à cette très pertinente question de son épouse, Śiva expose les grandes lignes de la création. Il dit comment, dans une première phase appelée création première (*ādisṛṣṭi*), apparaissent au sein du Śiva suprême le désir de créer, la conscience (de ce qu'il va créer) et le pouvoir de créer ; comment ensuite dans une deuxième phase (la *mantrasṛṣṭi* dont parlera le ch. XXI) le Dieu crée les innombrables *mantra* tout en restant présent en chacun, sous forme du Roi des *mantra*, comme son être intime, in affecté par cette multiplicité (3-8). Les innombrables *mantra* sont efficaces, encadrés qu'ils sont par la Puissance primordiale qui est leur commencement et leur fin ; aussi faut-il prononcer les formules en mettant le Roi des *mantra* au début et à la fin (technique dite de l'écrin : *samputa*) (9-10).

Conclusion : cette science traditionnelle doit être tenue cachée (Kṣemarāja précise : de ceux qui ne sont pas préparés à la recevoir par une initiation convenable). Si on la révèle, il y aura « destruction des pouvoirs » (10-12).

Ch. XV. — Le Destructeur de Rakṣas (*rakṣoghna*) (29 1/2 śl.)

Le chapitre XV est tout entier consacré à la louange de ce qui est d'abord appelé « Destructeur de Rakṣas » (*rakṣoghna*), puis successivement dénommé « moutarde » (*sarṣapa*), « moutarde blanche » (*siddhārthaka*) et enfin « illumination » (*nīrājana* — mais voir plus loin, ch. XIX).

Le *śloka* 1 compare son efficacité à celle des fumigations (*dhūpa*) dont il est bien connu qu'elles écartent les choses mauvaises. On comprend au *śloka* 2 qu'il s'agit d'un objet matériel, puisqu'on nous affirme là que si une personne porte constamment sur sa tête le *rakṣogha* sur lequel on a par sept fois récité le Mantra, elle est libérée de tous les maux. Les *śloka* 3-9, tout en disant ses vertus, introduisent les différents synonymes que nous avons signalés, et s'arrangent pour les justifier par une habile combinaison de lettres.

Suit un enseignement général sur les couleurs (9-10) : le blanc confère tous les biens, le rouge, la souveraineté, le jaune protège et le noir détruit les ennemis¹. Une ligne peu explicite (9 b) semble associer de façon privilégiée chacune de ces couleurs à un âge cosmique ; mais immédia-

(1) Cf. p. 135, n. 2.

tement après on ajoute que, dans les quatre *yuga*, on utilise universellement le jaune et le noir, c'est-à-dire la moutarde « jaune » (*gaurasar-ṣapa*)¹ et la moutarde noire (*rājasarṣapa* ou *rājikā*)². Nous voici donc, après un détour, revenus à l'objet du chapitre : ce que l'on avait présenté sous le nom de *rakṣoghna* était bien la simple moutarde, comme l'indiquaient déjà deux de ses noms³.

Reste à savoir comment on l'utilise : les *śloka* 12 à 20 (en exceptant les lignes 16b-17 qui sont incomplètes et par là sans intérêt) vont le dire. On donne d'abord une série de formules de *homa* où l'objet principal des oblations est la moutarde. Accompagnée de beurre fondu, de lait de vache, de sucre blanc et de sésame, la moutarde (prob. blanche) est indiquée pour sauver une personne en danger de mort, ou accablée par les Bhūta. La moutarde noire est excellente pour tous les rites d'apaisement si on l'enduit des « trois choses douces »⁴ et si on l'associe au sésame noir. Que le *sādhaka* récite le Mantra sur la moutarde et la lie (sous forme d'amulette?) au bras de quelqu'un : cet individu acquiert une chance (ou une beauté : *saubhāgya*) sans pareille. On peut également, après récitation du Mantra, la lancer sur la tête de la personne affligée : elle est libérée de « tous les maux ». Celui qui en jette (le texte a *japet* mais nous lisons *kṣipet* parce que la méthode est connue) dans les huit directions pour se protéger devient invulnérable, qu'il fasse jour ou nuit, qu'il dorme ou qu'il veille.

Śiva conclut : Je t'ai dit la méthode de « protection royale » (*rājarakṣā-vidhāna*) ; c'est un secret, etc. Puis il reprend son exposé pour l'enrichir de quelques conseils destinés aux rois, reines, princes, brāhmanes, etc. pour lesquels l'*ācārya* ou le *sādhaka* fait ces rites de protection : il faut honorer ce connaisseur-de-*mantra*, non seulement avec des gestes d'hommage, mais en lui donnant avec libéralité. Car celui qui est bien rémunéré est « donneur de fruit » et « donneur de paix ». Śiva s'efforce (26-28) d'accorder ces dernières affirmations avec le reste de son enseignement : « Les *mantra*, dit-il, ont pour essence l'Énergie-Connaissance⁵, et celle-ci réside dans l'esprit (*ceṭas*) ; si cet esprit est honoré et satisfait, il devient lumineux (*sāttvika*) ; dans la composante lumineuse se trouvent en permanence les choses bonnes (*śriyo*) et c'est là-même que Lakṣmī s'installe. Lorsqu'apparaît la lumière, grâce à la destruction de la passion (*rajas*) et de l'obscurité (*tamas*), les *mantra* qui sont alors extrêmement purs sont prêts immédiatement à donner les *siddhi*⁶. Il est donc essentiel d'obéir à mes commandements (relatifs au traitement du *sādhaka*) : alors le succès et la libération sont à portée de main. »

(1) *Sinapis glauca*, que nous appelons « moutarde blanche ».

(2) *Sinapis Juncea* Linn.

(3) Cf. J. FILLIOZAT, *Le Kumāratantra de Rāvaṇa*, *Cahiers de la Société Asiatique*, n° IV, Paris, 1937, p. 57, où le terme de *rakṣoghna* désigne la seule moutarde blanche.

(4) Beurre fondu, lait et miel. Cf. p. 139.

(5) La traduction ici suit le commentaire. Le texte a : « Les *mantra* se tiennent dans la *jñānaśakti* ».

(6) Il faut probablement suivre l'image naïve : les « bons fruits » sont présents, à portée de main des *mantra* qui peuvent donc les distribuer sur-le-champ.

Conclusion du chapitre : l'excellente méthode qui y est enseignée ne doit être transmise qu'à ses propres disciples ; il ne faut pas la communiquer aux disciples d'un autre maître. Cette petite phrase où percent les rivalités entre spécialistes semble gêner quelque peu Kṣemarāja qui juge nécessaire d'en diminuer la portée ; selon lui, le « disciple d'un autre » (*paradīkṣita*) est celui dont le maître est un dualiste et qui dès lors ne peut pas comprendre une technique qui implique l'*advaita*...

Ch. XVI. — Efficacité des *mantra*. Exemples d'utilisation de l'Amṛteśa (116 śl.)

Le deuxième volume du *Netra* s'ouvre avec un chapitre déconcertant, pas relié à ce qui précède, mal introduit par les questions de Pârvatî et formé par surcroît, comme on le verra, de deux parties absolument hétérogènes.

La question de Pârvatî qui est censée introduire le chapitre est double. Dans une première phase (1-9a), après avoir rappelé l'enseignement qu'elle a déjà reçu, la Déesse demande comment il est possible, puisqu'il y a tant de formes différentes de la divinité, dont toutes sont efficaces mais pour chacune desquelles il y a un *mantra* spécifique et une pratique spécifique exposés dans un *Tantra* particulier, qu'on puisse enseigner, comme Śiva l'a fait plus haut (prob. au ch. III?) une pratique générale qui néglige les diverses modalités, et prétendre en outre qu'on peut adorer les différents dieux en utilisant pour tous le même unique Mantra. La question peut surprendre, car Śiva a suffisamment expliqué pourquoi une telle chose était possible. On peut y voir une sorte d'inquiétude du rédacteur du traité (on nous permettra d'oublier un moment que c'est Śiva) : il n'est pas sûr d'avoir bien convaincu les lecteurs qu'ils ne risquaient rien à laisser tomber tous les *mantra* habituels et toutes les pratiques traditionnelles. Deuxième question de Pârvatî : les hommes du *kaliyuga* sont essentiellement mauvais et affligés par mille maux (nouvelle liste de leurs manques et de leurs afflictions) ; dis-moi comment ils peuvent cependant obtenir sans peine ce qu'ils souhaitent.

Les deux questions ne sont pas liées et Śiva semble d'abord ne prêter attention qu'à la seconde. Il considère une fois de plus les misères, les vices et les faiblesses des hommes de l'âge *kali*, et la variété des êtres malfaisants qui les tourmentent : Yoginī, Śākinī, Dāvi, Dāmarikā, Bhūta, Yakṣa, Apasmara (13-17) ; et, une fois de plus, il déclare que le seul remède souverain est le Roi des *mantra* (18-20), que l'on peut adorer sous de multiples formes. Il ne dit pas, comme on pourrait s'y attendre après la première question de Pârvatî, que l'adoration directe de Mr̥tyujit est cependant la meilleure ; il recommande au contraire de suivre, sans les mélanger, les pratiques qu'il a lui-même révélées dans les divers *Tantra* (21-22) et dont chacune concerne un aspect particulier de la divinité. Mais il réaffirme que, sous toutes ses formes, même lorsqu'on l'adore en suivant la voie de la dualité ou la voie mixte, c'est Mr̥tyujit seul qui est *siddhida* (23-25). Kṣemarāja fait d'immenses efforts pour introduire quelque cohérence dans ce début de chapitre.

Non content de distribuer les enseignements des divers *śloka* entre diverses catégories de fidèles, il va jusqu'à gloser deux fois l'expression *bhāvabheda*, qui revient à chaque instant dans l'ouvrage avec le sens évident de « sous différents modes ou conditions » ou « selon l'état d'esprit » (de l'adorateur), en la détournant de son sens.

Śiva pourtant entre quelque peu dans les premières préoccupations exprimées par la Déesse en opposant, aux lignes 22a-23b, le *mantra* Amṛteśa qui, bien que « commun » (ou universel : *sāmānya*, *sādhāraṇa*), est investi de tous les pouvoirs, aux autres *mantra* dits communs (Kṣemarāja cite le *praṇava*, la *mātrkā*, le *vyomavyāpin*) qui ne sont pas en tout temps efficaces. Pārvatī a donc, au moins implicitement, une réponse partielle à sa première question : on peut utiliser partout le seul Mantra Amṛteśa. Quant à la seconde, que Śiva semblait vouloir considérer en premier lieu, elle n'aura sa réponse qu'à la fin du chapitre (śl. 87 à 116), sous forme de différentes « recettes » de rites efficaces.

Auparavant nous allons rencontrer un ensemble d'enseignements généraux concernant les conditions d'efficacité des rites. On en indique d'abord les conditions extérieures (26-32) : le lieu doit être bien choisi, rien ne doit troubler sa quiétude et son secret. Ce dernier point est souligné : tandis qu'une *dīkṣā* peut être accomplie n'importe où, les rites d'apaisement (*śānti*) et de prospérité (*puṣṭi*) doivent se faire dans le secret absolu. Car — le leit-motif du traité apparaît ici — « il y a en ce monde des êtres malfaisants qui détruisent les *siddhi* » (32 b). Bonne occasion pour nous en dire les méthodes (33-35) sous forme d'une sèche liste de procédés de magie noire¹ habilement mis au compte « des autres » et pour lesquels il faut reconnaître que Śiva ici ne donne aucune recette² ; leur simple énoncé suffit pour faire comprendre la nécessité du secret, sur laquelle insistent à nouveau les *śloka* 35-36.

On passe de là à une autre condition indispensable au succès des rites : le *sādhaka* doit être décidé et sûr de lui. Celui qui doute du résultat est comparé à un voleur, qui emprunte aux *Tantra* des pratiques qu'il n'a pas le droit de suivre et qui, de ce fait, ira à l'enfer (*raurava*) (37-39).

Ainsi nous sommes-nous élevés des conditions extérieures du rite à ses conditions psychologiques. Un dernier pas est fait avec la ligne 40 a qui, introduite brutalement, paraît d'abord insolite et déplacée : « O Déesse ! Le *guru* qui connaît la Réalité (*tattvavid*) et qui connaît la Voie (*adhvavid*) est le donneur universel (*sarvada*) ». Par le terme de *sarvada* (ou *sarvasiddhida*, ou *sarvaphalada*), il faut comprendre que cet homme peut, par les pratiques exposées dans l'ouvrage, obtenir

(1) La liste comprend dix termes : *kīlana*, *bhedana*, *mohana*, *saṃtrāsa*, *lāḍana*, *jambhana*, *śambhana*, *ripuvakaraṇa*, *pratyaṅgiratva* et *sarvabhānividhāyitva*. Kṣemarāja indique la définition de ceux dont le sens technique est le plus éloigné du sens habituel et il précise que les actions susdites sont dirigées contre les *mantra* qu'utilise le « bon » *sādhaka*.

(2) Kṣemarāja en donne une (celle du *mantraccheda*, syn. de *mantrabhedana*) et renvoie à d'autres ouvrages pour le reste : le *Kulārṇava*, le *Śuṣṭamāntara*, etc. Quelques procédés de magie noire sont explicités dans le *Svacchanda* (ch. IX et XIII) et beaucoup d'autres *Tantra* et *Āgama*.

pour lui-même ou pour les autres absolument n'importe quel résultat, y compris le plus haut, la libération. C'est ce que le texte va répéter à satiété dans le long fragment qui suit (40-86) où l'accent toutefois sera mis avant tout sur les conditions que l'on vient d'imposer au praticien : être *tattvavid* et *adhvavid*. Après quoi, toujours sans transition, (śl. 86) le texte redescendra au niveau du sol en exposant des rites utiles en cas de calamités diverses, sans plus souffler mot des conditions sévères qu'il a imposées auparavant. On voit que le passage central du chapitre (40-86), auquel on peut à la rigueur associer les quinze *śloka* qui précèdent (26-40), prend l'aspect d'une parenthèse qui tranche sur l'ensemble de l'exposé. Sans doute ces enseignements ne sont-ils pas entièrement hétérogènes au traité : il est légitime de s'interroger sur l'origine de la puissance que détient le « connaisseur-des-*mantra* » et sur les conditions d'efficacité de ces derniers. Mais ces réflexions, bien maladroitement reliées à ce qui précède et à ce qui suit, sont en outre bien mal cousues entre elles ; et on ne peut se défendre contre l'impression qu'elles ont été rajoutées après coup — et peut-être aussi tout le début du chapitre —, lorsque le reste avait déjà pris corps.

Sans suivre le développement sinueux de cet exposé théorique, essayons d'en résumer les enseignements. Deux thèmes s'entremêlent. Le premier, qui est le plus longuement exploité, concerne le spécialiste, *sādhaka* ou *ācārya* (on l'appelle plutôt *mantravid* qui a l'avantage d'être plus général). Ce que le texte veut faire comprendre est simple : cet homme n'est pas puissant par lui-même mais par la puissance de Śiva. Lorsque la Śakti de Śiva est en lui totalement déployée, il possède un pouvoir sans bornes ; tout ce qu'il entreprend réussit ; s'il initie un disciple, il lui confère la libération ; s'il entreprend un rite d'apaisement ou de prospérité, ce rite est efficace. Or, pour être habité par la Puissance même de Śiva, il doit être « devenu Śiva », c'est-à-dire « connaître » Śiva au sens fort du terme. Tel est le premier thème. Le second concerne les *mantra* eux-mêmes. Le texte ne s'étend pas sur la différence entre les formules (*vācaka*) et les puissances que celles-ci désignent (*vācya*). Il laisse simplement entendre, comme si cela allait de soi, que les formules n'ont pas d'efficacité propre, pas plus que les autres instruments auxquels elles sont associées. Ce sont les Puissances nommées Mantra qui sont à l'œuvre dans les différents actes que le *mantrin* accomplit. On a vu que le *Netra* ne les présentait pas comme des divinités indépendantes mais comme des aspects ou émanations de la Puissance propre de Śiva. Il le répète ici, ajoutant que ces Mantra ne sont capables de produire les effets que l'on attend d'eux que parce que Śiva est présent dans le *mantrin*. Plus l'identification entre celui-ci et Śiva sera totale, plus la puissance du *mantra* sera grande. Le texte reedit en gros ce qu'il avait dit à la fin du chapitre XV (fragment également mal intégré) : que les *mantra* ne sont efficaces que s'ils sont purs et qu'ils ne sont purs que si l'esprit (*cetas*) du *mantrin* est lui-même sans tache, c'est-à-dire lavé de toutes les souillures qui collent aux hommes ordinaires (*paśu*). On est donc ramené au premier thème.

Sur cette double chaîne, le texte tisse des broderies variées. Il dit

et redit les mêmes choses avec des mots différents et trouve parfois des expressions heureuses pour stigmatiser l'*ācārya* dont le rituel (*yāga*) reste au niveau de l'*adhvan* (du cosmos) ou louer celui qui l'élève au niveau de Śiva. En 64-65 il compare le *guru* qui n'a pour toute science que celle des longueurs et des largeurs des Voies¹ à un habile architecte : il pourra peut-être construire un ingénieux système, mais certainement pas conférer la libération, ou même des pouvoirs. Il est très souvent question de cette libération (*mokṣa*) et de la *dīkṣā* par laquelle on y accède, ainsi que du *guru* et du *śiṣya* ; si souvent même qu'on peut se demander si la plus grande partie des *śloka* réunis dans ce passage un peu chaotique ne sont pas simplement empruntés à des traités sur la *dīkṣā*. On n'a garde cependant d'oublier les fruits plus modestes au sujet desquels on n'hésite pas à déclarer aussi que seul un *jñānin* peut les récolter. Car seul il est puissant (*śakta*). Et « ceux qui ne le sont pas ne peuvent réussir, même à l'aide de myriades de *yāga*, de *japa* ou de *homa* élaborés » (84-85).

Il manque un élément à cette démonstration. On omet de préciser pourquoi le *mantrin* le plus parfait, celui qui est *tattvavid*, *adhvavid*, etc., qui détient la Puissance même de Śiva, a cependant besoin pour la mettre en œuvre de réciter des formules, de dessiner des *yantra*, de faire des oblations dans le Feu et autres choses semblables. On assure bien que les règles concernant la forme particulière que doit avoir le *kuṇḍa* lorsqu'on vise tel ou tel résultat² (pourquoi cette insistance sur ce seul aspect ?) n'ont pas cours en ce qui le concerne, que son rite est efficace quelle que soit la fosse qu'il utilise ; mais on ne dit pas qu'il peut s'en passer. On ne dit pas non plus que les injonctions relatives à la confection des *yantra* sont pour lui superflues. On verra au contraire le texte, immédiatement après ce passage, s'étendre sur les techniques magiques comme s'il accordait la plus grande importance à leurs détails. Sans doute admet-il en fait, sans le reconnaître en droit, que le *mantrin* dans la très grande majorité des cas n'est pas *tattvavid*, et qu'il doit dès lors se placer dans les conditions les plus favorables pour avoir quelque chance de succès. Mais cela revient à accorder aux instruments une certaine efficacité ...

Dès le *śloka* 86 donc, on revient au sujet principal de l'ouvrage : les rites de *śānti* et autres rites semblables. Les *śloka* 87-93 indiquent des remèdes assez simples, dont la plupart ne sont pas nouveaux : en cas d'adversité, un *yāga* dont on dit justement qu'il a déjà été décrit (prob. en III, 29 sq.) ; pour l'apaisement, la fortune ou la prospérité, différentes formules de *homa*, parfois identiques à celles des chapitres III et VI ; pour vaincre la mort, un *japa* avec une formule où le nom de la personne en danger est encadré par le *Mṛtyujit*. Du *śloka* 94 au *śloka* 111, on nous expose avec assez de détails un rite plus complexe. Il commence par le tracé, sur une écorce de bouleau, d'un diagramme semblable

(1) On sait que les grandes divisions de ces Chemins cosmiques sont décrits dans les *Tantra* avec une abondance de détails et qu'on donne en particulier toutes leurs « mesures ». Cf. par ex. *Mṛgendra*, *vidyāpāda*, *adhvaprakaraṇa*.

(2) Cf. par ex. *Mṛgendra*, *kriyāpāda*, 6, 45-49.

à celui qui avait été présenté¹ en VI, 28-31. Comme là, on dessine d'abord un lotus au centre duquel on écrit le nom de la personne à protéger, « retenu par les lettres qui commencent par SA » — ce qui signifie d'après les explications très claires données un peu plus loin, qu'on écrit les lettres SA, HA, KṢA, après le nom dans cet ordre et avant le nom dans l'ordre inverse, de façon à former comme un triple écrin : le nom est dit *sādyarṇa-rodhita*². Au-dessus de ce nom, toujours sur la partie centrale du lotus, on écrit le Mantra Mṛtyujit (donc : OM JUM SAḤ). Ensuite, dans trois cercles concentriques ayant respectivement huit, seize et trente-deux pétales, on place successivement : les Membres du Dieu, les seize voyelles et les trente-deux premières consonnes, chacun de ces éléments étant dûment « retenu » par les lettres SA, etc. Un grand cercle symbolisant la Lune entoure le tout ; il est lui-même enfermé dans un carré marqué du *vajra*. Après avoir enroulé et lié de fils le fragment d'écorce portant ce *cakra*, on le place dans un vase plein de miel et de beurre clarifié³. A ce vase il faut rendre un culte, marqué par d'abondantes offrandes. Après quoi on l'entoure de huit autres vases, dûment préparés et décorés, où l'on invoque et adore les Gardiens du Monde pour leur demander de protéger le *sādhya*⁴. Quatre cultes complets sur ce modèle quotidiennement pendant sept jours : au bout de ce temps, la victoire sur la mort est acquise et, secondairement, la suppression de tous les maux. L'homme se retrouve débarrassé de tous ses soucis et de toutes ses maladies, « comme un serpent après sa mue ». Mieux : un *sādhaka* très concentré⁵, très calme, pur de cœur, plein de force, de compassion et d'habileté peut en sept jours ressusciter un mort (110-112).

La fin du chapitre (112-116) rappelle que si les *mantra* sont efficaces, c'est parce que le *mantrin* (appelé ici *deśika*) est réellement Śiva. Il faut donc le combler de dons ; « sinon il y aurait destruction du résultat et le rite aurait été fait en vain ».

Ch. XVII. — Quelques techniques de protection (31 1/2 śl.)

Suite naturelle du précédent dont il n'est qu'artificiellement séparé, le chapitre XVII décrit d'autres techniques de protection qui impliquent toutes l'usage d'un diagramme, souvent complexe.

(1) Cf. p. 140.

(2) Notons que l'éditeur, systématiquement dans ce chapitre et le suivant, écrit *sādhyaṇa* pour *sādyarṇa*. En l'absence de toute autre indication, l'expression *sādhyaṇarodhita* pourrait être acceptable, à condition de donner à *sādhya* le sens qu'il a parfois de divinité (ou *mantra*) à se concilier. Mais d'une part le terme de *sādhya* est toujours utilisé dans l'ouvrage pour désigner la personne au profit de laquelle le rite est accompli. D'autre part, comme nous l'avons relevé, la technique du *sādyarṇarodhana* est expliquée clairement dans le texte même. La correction de *sādhya* en *sādyā* s'impose donc. On a vu d'ailleurs ce terme apparaître au ch. VI dans le même contexte. Le fait qu'il avait alors été interprété autrement par le commentateur (cf. p. 140) n'entre pas ici en ligne de compte. S'il y a un passage où il faut absolument lire *sādyarṇa*, c'est bien ici où les trois lettres sont données dans le texte même.

(3) On trouve dans le *Svacchanda* (IX, 49-59) une méthode de protection très voisine où le fragment d'écorce, après avoir été enroulé comme ici, est pilé avec de la cire d'abeille puis plongé dans du miel. Il se peut qu'il en aille de même dans le passage qui nous occupe.

(4) Cf. n. 2.

(5) Le terme de *sādhaka* est dans le texte. Cela suffirait pour contredire l'assertion de Kṣemarāja selon laquelle l'*ācārya* agit pour les autres et le *sādhaka* pour lui-même.

Le premier décrit (1-4) se construit de la façon suivante : On commence par dessiner un lotus à trois parties (péricarpe, seize étamines, huit pétales). Puis on écrit : sur le péricarpe, le nom du *sādhya*, deux fois retenu par les lettres SA, HA, KṢA¹ ; sur les seize étamines, les voyelles ; sur les pétales, les Membres du Dieu, c'est-à-dire les *mantra* qui les représentent (cf. ch. II). Autour de ce lotus on dessine ensuite un vase de façon que le lotus semble être en son intérieur². Enfin on ajoute deux autres lotus, l'un au-dessous et l'autre au-dessus du vase. Le tout est l'objet d'un culte comprenant *japa*, *arcana* et *homa*. Les effets du rite sont universels : apaisement, prospérité, chance, longue vie, vigueur, destruction des fièvres et des maladies, intimidation des autres royaumes, victoire du Roi, et finalement protection de ses femmes, de ses fils et de tous ses sujets (5-7). Une autre méthode utilise une disposition linéaire bien connue : au début, à la fin et entre chacune des lettres du nom de la personne concernée, on écrit le Mantra fondamental terminé par VAUṢAṬ. Puis on offre un culte. Résultat : guérison du malade.

On peut aussi (10-13) écrire sur une écorce le nom de la personne (à l'accusatif) suivi du mot *rakṣa* (protège!) ; écrire le Mantra suivi de VAUṢAṬ dans les huit directions (sur les pétales d'un lotus, dit le commentateur) autour de ce groupe central ; inscrire cela dans un cercle qui représente la Lune et que l'on emplit des seize voyelles, chacune associée à la lettre SA qui représente l'*amṛta*³ ; placer cela dans un vase (simplement dessiné autour) ; ajouter des deux côtés la Lune et le Soleil (c'est-à-dire, selon Kṣemarāja, les lettres ṬHA et ḌA) ; enfin envelopper le tout par un carré marqué du foudre. On rend un culte comme précédemment. Même effet. Le rite est appelé *rājarakṣa*, comme celui du chapitre X. Une simple variante où la *pūjā* est suivie d'un *homa* est donnée en 14-17.

On peut encore (18-21) dessiner ce même diagramme sur une écorce de bouleau, l'enduire de miel et le placer dans un vase d'or (dessiné tout autour) au-dessus duquel on installe (on dessine) un pot plein de lait (i. e. barbouillé de blanc), l'ouverture en bas. On imagine alors que du nectar (cette fois, c'est le lait) s'écoule dans le premier vase, redonnant vie et force au malade représenté par son nom. En sept jours la mort est vaincue et en quinze jours le malade est « rond comme la Lune »⁴.

Nous passons sur deux techniques dont l'une (22-25) destinée à une protection particulièrement efficace, multiplie les carrés autour du noyau central constitué comme d'habitude par le nom convenablement

(1) La disposition est cette fois :

SA HA KṢA KṢA HA SA Devadatta SA HA KṢA KṢA HA SA.

(2) C'est du moins ainsi que nous comprenons l'injonction de dessiner un vase « à l'extérieur » du lotus.

(3) On écrit donc SA, SĀ, SĪ, etc. Le symbolisme est facile. Les seize voyelles (rappelons qu'on les nomme *kalā*) représentent les *kalā* de la Lune ; elles la font « pleine » ; et l'on sait que la Lune est remplie d'*amṛta*.

(4) Noter l'allusion à la « vie » de la Lune : quinze jours est le temps qu'il lui faut pour passer de l'état de maigreur maximum à l'état de plénitude.

« encadré » et dont l'autre (26-29) suggère comme l'une des précédentes un écoulement d'*amṛta* sur la personne affaiblie (avec cette différence qu'il ne s'écoule pas d'un simple pot plein de lait, mais du Mantra Amṛteśa que l'on a soin d'écrire « la tête en bas » au-dessus du vase contenant le premier lotus).

La dernière méthode (29-31) fait écrire le *mantra*¹ en ligne, avec le nom de l'intéressé dans chacun de ses intervalles (c'est donc la disposition contraire à celle que prescrivait le *śloka* 8), puis le Mrtyujit dans les huit directions. Cet ensemble constitue le centre d'un lotus où prennent place également (dans les pétales) les Membres du Dieu. On rend un culte : tous les tourments disparaissent.

Pas de conclusion.

Ch. XVIII. — Le *śrīyāga* (121 *śl.*)

Pârvatī voudrait en savoir davantage sur la façon dont les mauvais *sādhaka* s'y prennent pour accomplir les actions citées par Śiva (en XVI, 33-34) : *kīlana*, etc. ; et comment il est possible de contrecarrer les actes de magie noire². La science nommée *pratyaṅgiras*³, qui retourne contre son auteur l'effet d'un maléfice, l'intéresse particulièrement (1-4).

On peut distinguer trois parties dans la réponse de Śiva. Dans la première (5-15) il expose les grandes lignes de la science des *mantra* (*mantravāda*)⁴ qu'il dit être la plus haute des sciences (*vāda*). Viennent ensuite des considérations sur le Mantrarāja seul (16-19) ; et enfin une description détaillée du *śrīyāga* (20-111) qui constitue l'essentiel du chapitre. L'appendice mal accroché qui suit n'a rien à voir avec le reste. Bien que le texte ne le dise pas expressément, on peut considérer que la première partie de la réponse contient les éclaircissements que demandait Pârvatī au sujet des méthodes utilisées par les *sādhaka* — elle serait donc à mettre sur le compte des mauvais *sādhaka* — tandis que la description du *śrīyāga* répond à l'autre question : « comment contrecarrer les maléfices des autres? ».

Śiva donc commence par nous entretenir du *mantravāda*. Il énumère d'abord (5-8) neuf traitements que le *sādhaka* peut faire subir aux *mantra* : il peut les illuminer, les éveiller, les frapper, les asperger, les purifier, les employer comme combustible, les revigorer, les cacher

(1) Il n'est pas certain ici que le mot *mantra* désigne le Mrtyujit ; ce peut être une formule banale de protection.

(2) Deux termes apparaissent ici, qui reviendront plusieurs fois : *kṛtyā* et *khārkhoda*. Kṣemarāja les explique comme suit : « [On parle de] *kṛtyā* lorsqu'une démonsse (Vetālī) entre dans le corps d'une femme afin de détruire un ennemi ; le *khārkhoda* est un artifice (*yantra*) capable de tuer, d'éloigner, etc. ».

(3) On se rappellera que cette technique avait été citée parmi les actes de magie noire (p. 162, n. 1).

(4) On sait que le terme de *mantravāda* peut, dans la plupart des cas, se traduire par « art de la magie » (Renou, dict.) ; car les *mantra* sont le plus souvent employés à des fins magiques. Cependant ils ne le sont pas toujours et il vaut mieux, semble-t-il, conserver le sens littéral du composé.

(glose : protéger) et les nourrir¹. Kṣemarāja explique comment on parvient à ces fins. Il suffit en général d'ajouter au *mantra* une terminaison convenable (OM pour l'illumination, NAMAḤ pour l'éveil, etc.) ou parfois d'encadrer le *mantra* entre deux syllabes données. Il y a en outre, poursuit Śiva, onze formes diverses de *mantra* « par l'usage correct desquelles les *sādhaka* obtiennent le succès » (9) ; et de les énumérer sans autre explication². Le passage est déconcertant car la plupart des termes (pas tous) apparaissent au participe passé et on ne voit pas ce qu'ils qualifient. La grammaire voudrait que ce fût le *mantra* dont on prétend donner les onze formes ; mais c'est manifestement impossible. Les autres traités de *mantravāda* et les explications de Kṣemarāja montrent qu'il s'agit en réalité, non de « formes » qu'assumerait un *mantra* donné, mais de façons d'utiliser celui-ci dans des structures où un autre élément intervient. Cet élément est en général le nom d'une personne. Ce pourrait être aussi un autre *mantra* (qui serait alors la « victime » du premier) ; mais Kṣemarāja n'envisage pas cette possibilité : les textes qu'il cite pour expliquer les onze termes associent tous au *mantra* le nom d'une personne³. Le commentaire au demeurant ne résout pas toutes les difficultés. Lorsqu'on dit *grasta* ou *ākrānta* par exemple, c'est de toute évidence la personne dont le nom est associé au *mantra* qui est « avalée » ou « dominée » ; mais *garbhastha* d'après la définition donnée par le commentateur ne peut se référer qu'au *mantra*,

(1) Liste : *dīpana*, *bodhana*, *tāḍana*, *abhiṣecana*, *vimalīkaraṇa*, *indhananiveśana*, *santarpaṇa*, *guptibhāva*, *āpyāya*.

Plusieurs de ces actions sont faites couramment dans des rituels que l'on n'a pas l'habitude de qualifier de magiques, la *dīkṣā* par exemple. Cf. SP3.

(2) *samputaṃ grathitaṃ grastaṃ samastaṃ ca vidarbhitam* ||
ākrantaṃ ca tathādyantaṃ garbhasthaṃ sarvatourtaṃ ||
tathā yuktividarbhaṃ ca vidarbhagrathitaṃ tathā ||
ityekādaśadhā mantrā niyuktāḥ siddhidāḥ smṛtāḥ ||

(3) Voici les définitions de Kṣemarāja (nous omettons les citations dont elles sont des paraphrases). N représente le nom du *sādhya* et m. est mis pour *mantra*.

1) *samputa* : placer le *mantra* au début et à la fin du nom, comme un écrivain.

2) *grathita* : le *grathana* (nouage) est la mise en écrivain par le m. de chaque lettre (du N).

3) *grasta* : on place le m. dans les 4 directions autour du N qui occupe le centre.

4) *samasta* : après le N, le m. ; puis on répète ce groupe.

5) *vidarbhitā* : le *vidarbhaṇa* consiste à mettre le m. une seule fois à la suite du N.

6) *ākrānta* : lorsque le m. est placé comme une ceinture autour du nom situé au centre.

7) *ādyanta* : après le m., le N ; puis 3 fois le m.

8) *garbhastha* : on place le N dans les quatre directions autour du m. qui occupe le centre.

9) *sarvatourta* : N au début et à la fin du m.

10) *yukti-vidarbha* : après le N, le m. ; puis 3 fois N.

11) *vidarbha-grathita* : après le N, 3 fois le m.

On notera que 8), 9) et 10) sont les inverses de 3), 1) et 7).

Qu'on nous permette de saisir cette occasion de corriger une vieille erreur. En analysant l'ouvrage de C. Hooykaas, *Sūrya-Sevana* (cf. *Journal Asiatique*, 1967, p. 420), nous avons déclaré que le terme de *vidarbhitā* qui intervenait dans le texte sanskrit traduit par Hooykaas (p. 102, 104 et 105) était « visiblement erroné ». De son côté Hooykaas le jugeait « scarcely Sanskrit » (p. 105). On voit qu'il n'en est rien et que c'est un terme technique du *mantravāda*. Les expressions *naṃkāreṇa-vidarbhitam* (p. 102) et *aṅkāreṇa-vidarbhitam* (p. 104) ont donc un sens précis. Il n'est peut-être pas celui que nous donnons ici (nous avons relevé quelques divergences entre les définitions données par les différents traités de *mantravāda*) ; mais il est certain en tout cas qu'il s'agit d'introduire la syllabe NAM (ou AM) dans une configuration déterminée où intervient autre chose — cela même qui est dit *vidarbhitā*.

et il en est de même de plusieurs autres termes. Quoi qu'il en soit, Śiva nous assure que les *mantra* ainsi utilisés sont efficaces.

Le *sādhaka* doit encore savoir bien d'autres choses. Il faut par exemple qu'il sache reconnaître si le *mantra* qu'il veut utiliser lui convient. Car un *mantra* donné peut, à l'égard d'une certaine personne, être « atteint », « accessible », « tout à fait atteint » ou « ennemi » (*siddha*, *sādhya*, *susiddha* ou *ari*). Ce caractère ne se découvre qu'après un petit calcul où entrent les lettres du *mantra* et celles du nom de l'intéressé. On écarte habituellement les *mantra* qui se révèlent être « ennemis » ou seulement « accessibles » pour ne retenir que les meilleurs. C'est ce qu'explique Kṣemarāja en se référant une fois de plus au *Svacchanda* (VIII, 20-24).

Le meilleur des *sādhaka* connaît en outre le lever et le coucher des *mantra* (voir ch. XXII), leur extension, leurs formes de méditation, les *mudrā* correspondantes, etc. Innombrables sont leurs aspects, et il faut connaître tout cela avant de les utiliser (13-15). Rien de tel cependant pour le Roi des *mantra*, ajoute en hâte Śiva : les distinctions précédentes ne s'y appliquent pas (16). On nous a déjà dit en effet que le Mṛtyujit convenait à tout le monde ; on peut donc admettre aisément qu'il n'y a pas lieu de faire à son sujet le petit calcul évoqué plus haut. Mais doit-on aussi comprendre qu'aucune forme de méditation spéciale n'est imposée pour lui, qu'on peut ignorer son lever et son coucher, son extension, etc. ? Ce serait en contradiction avec beaucoup d'autres passages et il faut sûrement accepter avec prudence ces paroles de Śiva. L'intention du Dieu est surtout de marquer bien nettement la supériorité du Mantra qu'il enseigne et dont il va maintenant chanter la grandeur et la transcendance : les autres *mantra* sont enfilés sur lui comme des perles sur un fil ; ils ne sont *siddhida* que parce qu'ils résident en lui ; etc. (17-19).

Ce couplet sur le Mṛtyujit qui prolonge un peu artificiellement les enseignements sur le *mantravāda* masque la liaison logique qui existe entre ces enseignements et le *śrīyāga*, que la ligne 20 b introduit comme suit : « Si le *sādhaka* est tourmenté par ces mille maux... » Mais Kṣemarāja nous explique que les « méchants *mantravādin* », par les méthodes qu'on a dites, peuvent jouer des tours (il cite : *tāḍana*, *grasana*, etc.) aux autres personnes (y compris les *sādhaka*) ; d'où le passage qui suit. Car la ligne 20 b n'exprime que l'une des nombreuses occasions qui justifient le recours au *śrīyāga*. Il y en a bien d'autres. « Ceux qui sont 'avalés' par les Vināyaka ; ceux que tourmentent soucis ou maladies ; ceux qui sont peu aimés de leurs concitoyens, ou sans moyens d'existence, sans fils, malheureux ; ceux qui ont perdu leurs fils ou leur femme ; ceux qui sont en danger, ou que la Fortune a abandonnés ; les *ācārya* et *sādhaka* eux-mêmes qui échouent dans la pratique de leur *mantra* ; les femmes sans fils, mal servies par la Fortune, stériles, ou qui détestent leurs époux » : pour tous ceux-là et dans mille autres cas encore il faut accomplir le *śrīyāga*, qui ramène la Chance, en utilisant le Mantra donné ici¹ (21-25). L'homme qui rend ce culte à Mahālakṣmī est délivré

(1) Cela n'apparaîtra pas clairement de la description du rite, probablement parce qu'il a été d'abord conçu pour un tout autre *mantra*.

de tous les maux et favorisé de la Fortune ; il atteint au suprême bonheur. Quant à celui qui est douché avec l'eau du vase où Śrī a été adorée, il accède à des jouissances inconcevables, dans les cieux les plus élevés (25-27).

La pratique est décrite à partir du *śloka* 28. On commence par expliquer en grands détails la construction d'un *maṇḍala*¹ sur une aire pure et dans un endroit secret (28-49). La grille de départ est un carré divisé en 324 (18 fois 18) petits carrés. En son centre on dessine un lotus à huit pétales, puis on ajoute les éléments habituels des *maṇḍala* : ornements des angles (*gātraka*), allées (*vilhi*), portes (*dvāra*), « cous », (*kaṇṭha* et *upakaṇṭha*), etc. Les dimensions, positions, formes, et surtout les couleurs (extrêmement importantes) des différentes parties sont soigneusement notées².

Ce *maṇḍala* s'intègre dans un rituel complexe où il joue le rôle d'image divine principale. Bien qu'il ait été décrit en premier lieu, l'*ācārya* ne doit commencer à le tracer que lorsque les autres préparatifs de la cérémonie sont terminés, ainsi que les rites préliminaires. On décrit (50-58) le pavillon sacrificiel (*yāgaharmya*) et la foule de choses qui doivent y prendre place, en particulier les huit Vases où l'on invoque les huit Océans³. Les Gardiens du Monde (*Lokapāla*) et leurs Armes, ainsi que les Gardiens des Portes, seront représentés par des dessins sur toile. A propos des divinités associées aux Portes, le texte indique qu'on doit les dessiner « en suivant la tradition à laquelle on se rattache », ce qui amène Kṣemarāja à expliquer les différences qu'il y a à cet égard entre les différentes écoles śivaïtes, tout au moins en ce qui concerne la Porte principale (Ouest)⁴.

L'*ācārya* en grande tenue, accompagné de ses acolytes, accomplit les rites préliminaires (59-61). C'est alors seulement qu'il trace le *maṇḍala* avec des poudres colorées et qu'il adore la divinité en son centre. Surprise ici, cette divinité est double : Mr̥tyujit serre contre lui la Déesse Śrī.

(1) Kṣemarāja pense que le *maṇḍala* qui est décrit ici est celui-là même auquel le ch. III faisait allusion à propos du rituel quotidien. Mais rien ne le prouve.

(2) Pas assez clairement cependant (nous pensons aux formes) pour que nous puissions présenter un dessin correct.

(3) Cf. SP2, p. 36-80 pour les rites préliminaires et SP3 (Index) pour les huit Océans.

(4) Il avait déjà apporté les mêmes précisions dans son commentaire au ch. III, mais nous avons trop sommairement résumé ce chapitre pour avoir l'occasion de les relever. Les mêmes indications sont également contenues dans son commentaire au *Svacchanda* (II, 25). Ces deux passages qui concordent parfaitement permettent de corriger une erreur qui s'est glissée dans le passage actuel. Voici donc quels dieux on doit adorer sur la Porte, selon les écoles :

1) Dans le Siddhānta : à dr. Nandin et Gangā ; à g. Mahākāla et Yamunā ; le culte commence par la dr.

2) Dans le Bhairavadarśana ou Dakṣiṇasrotas : le contraire « parce que dans cette école la destruction occupe une place prépondérante » ; pour la même raison le culte commence par la g.

3) Dans le Vāmasrotas : comme dans le Siddhānta, « parce que la création y est prépondérante » ; mais il y aura en plus Meṣāsya à dr. et Chāgāsya à g.

4) Dans le Trika ou Triśirobhairavasrotas : comme dans le Dakṣiṇasrotas, avec en plus Diṇḍin à g. et Mahodara à dr.

La droite et la gauche sont relatives à l'observateur.

On ne décrit pas le Dieu ; probablement faut-il se reporter au chapitre III. En revanche le texte détaille complaisamment l'apparence de la belle Déesse (63-69). Sise en *padmāsana* comme son partenaire, elle a les mêmes caractéristiques, souvent exprimées dans les mêmes termes ; et on lui offre comme au Dieu un culte où domine le blanc. Une différence toutefois dans les attributs : deux des mains de Śrī font bien comme celles du Dieu les gestes de don et de protection, mais les deux autres tiennent la conque et le lotus (attributs de Viṣṇu) au lieu de Vase à *amṛta* et de la Lune, et les lotus se retrouvent dans les ornements dont Śrī est parée. Cela n'empêche pas la Déesse d'être considérée ici comme la contrepartie féminine d'Amṛteśa. On précise par exemple que ses Membres seront formés sur le modèle de ceux du Dieu (c'est-à-dire représentés par les mêmes syllabes, tandis qu'ils avaient pris d'autres formes pour les divinités décrites dans les ch. IX à XIII). Nulle part cependant n'apparaît le nom attendu d'Amṛteśī : on nomme la Déesse Śrī, ou Mère du Monde (Viśvamātr̥). Le texte d'ailleurs ne s'en tient pas à cette première description. Il ajoute immédiatement (70-71) qu'on peut, « en suivant la même méthode » (indication pour le moins imprécise), adorer avec Śrī le Dieu Śrīdhara, dont on se contente de dire qu'il octroie tout ce que l'on désire¹.

La personnalité du partenaire de Śrī semble au demeurant assez indifférente. La suite du chapitre ne considère plus que la seule Déesse, ce qui est naturel vu le nom que porte le *yāga* et le but qu'il vise. On décrit les offrandes que le culte doit comporter, et le *homa* qui doit le suivre (71-73).

Une autre forme de la Déesse est maintenant proposée à la méditation sous le nom de Maheśānī (74-76). Elle a cette fois huit bras, les quatre supplémentaires tenant le *cintāratna*, le Vase à *amṛta*, la Lune et le Soleil². Debout sur un lotus blanc, lui-même posé sur « les Trésors » (*nidhi* — au pluriel), elle est, lisons-nous, « parée par les éléphants de bon augure ». Kṣemarāja interprète la dernière indication en disant que les éléphants douchent la Déesse avec des jarres tenues dans leurs trompes dressées. On a donc affaire à Gaḍalakṣmī (mais à huit bras?...). Les cohortes divines, Brahman en tête, sont autour d'elle, louant et adorant.

On peut encore, au cours d'une cérémonie du type précédent, installer la Déesse dans un Vase d'eau et, après avoir récité cent huit fois le Mantra sur le Vase³, utiliser cette eau pour l'aspersion rituelle (*abhiṣeka*) du dévot qui a commandé le rituel (77-78). Comme on l'avait annoncé dès le début, la Déesse lui accorde une Fortune inébranlable ou la souve-

(1) Le terme de Śrīdhara désigne en général Viṣṇu ; mais il n'est pas impossible de concevoir un Dieu « porteur de Fortune » autre que Viṣṇu.

(2) La liste complète des attributs est donc, dans l'ordre où le texte les a cités : *śaṅkha*, *padma*, *varada*, *abhaya*, *cintāratna*, *amṛtakalaśa*, *soma* et *sūrya*. Le dernier semble assez surprenant, mais on a vu que les descriptions de divinités dans notre *Tantra* étaient souvent originales.

Noter que dans la forme à huit bras, Śrī retrouve tous les attributs d'Amṛteśa.

(3) La logique voudrait que ce fût le *mantra* de Śrī. Mais il semble bien que dans tout ce rituel le Mṛtyujit en tienne lieu.

raineté ; en outre, les quatre sortes de *siddhi* (cf. p. 137, n. 1) ainsi que tout ce qu'il pouvait souhaiter (79-80).

Ceux qui adorent Śrī dans leur maison voient s'accroître leurs années, leur force, leur gloire, leur renommée, leur intelligence, leur éclat, leur fortune, etc. (80-81). Bref : celui qui reçoit l'*abhiṣeka* qu'on a dit ou pratique le culte de Śrī obtient tout (ce qui est bon) ; toutes les choses mauvaises s'enfuient loin de lui, comme des antilopes devant le lion ; et « il n'est nul besoin des autres *mantra* et des autres divinités » (81-85). Nul besoin des autres *mantra* : c'est naturel si on a fait le *śrīyāga* avec le Mantra Amṛteśa ; mais que l'on n'ait nul besoin des autres divinités, alors que le culte a mis en scène une divinité particulière, un reflet de Mrtyujit, peut laisser rêveur.

La suite donne quelques occasions spéciales (certaines non mentionnées dans le couplet d'introduction) où il est indiqué de faire appel à Śrī. Lors d'un combat par exemple : il faut l'adorer avant de commencer, puis, dans la bataille, l'imaginer sur la lame de son épée. La victoire est alors assurée (85-87). Il en est de même lors des autres combats, ceux que l'on engage contre ces ennemis invisibles que sont les maladies, la souffrance, les maux et surtout les procédés maléfiques des magiciens noirs¹. Dans tous ces cas, Śrī permet de vaincre. Contre les magiciens, elle retourne même leurs propres armes (procédé dit *pratyaṅgiras* : voir les questions de Pârvatī) (88-90).

Il faut que le rituel soit fait en grand secret, loin de toute personne malintentionnée ou envieuse (91-95). Dans ces conditions, Śrī, telle la pierre merveilleuse (*cintāmaṇi*) donne à chacun exactement ce qu'il désire, quelle que soit sa voie d'approche (*śaiva*, *vaiṣṇava*, *siddhānta*, précise le texte) et l'aspect qu'il choisit d'adorer (96-98). Ce passage et les lignes qui suivent (99-104) affirme avec force de Śrī ce qui est ailleurs proclamé de Mrtyujit : les êtres de toutes catégories (Deva, Asura, etc.)² ne sont parfaits (*siddha*) que par sa grâce ; elle est la mine de toutes les perfections, des pouvoirs magiques et des qualités divines ; aucune autre divinité ne peut comme elle donner le bonheur.

Prévenant un doute qui pourrait à bon droit s'élever, le texte affirme ici que le rituel qu'il a décrit doit être fait également par ceux qui désirent la libération (et non les biens que l'on associe d'habitude au personnage de Śrī). Puis il expose une autre méthode pour se concilier la Fortune : c'est de procéder à l'installation (*pratiṣṭhā*), dans un temple, de l'image du Dieu et de la Déesse. Le donateur est lavé du péché de mille existences et sa lignée elle-même, dix générations avant lui et dix après, est sauvée. Mieux : avant la libération où il fusionne avec Śiva (et qui décidément n'a pas l'air de suffire à tout le monde),

(1) Liste des procédés cités ; *kṛtyā*, *kharkhoda*, *mantra*, *yantra*, *dhyāna*, *japa*, *homa*, *viṣa*, *cūrṇa*, *lepa* et *añjana*. Seuls les quatre derniers sont nouveaux. Il n'y a rien à dire du poison (*viṣa*). Les termes de *cūrṇa* et de *lepa* désignent respectivement les poudres et les pâtes dont on se sert pour attirer une personne à son insu. Quant à l'*añjana*, c'est un collyre que le magicien applique sur ses yeux pour rendre son regard soit perçant, soit offensif.

(2) Liste : Deva, Asura, Manuṣa, Nāga, Gandharva, Daitya, Dānava, Yakṣa, Rākṣasa, Piśāca, Vetāla, Yoginī, Mātṛ, Guhyaka, Dāvi, Dāmarikā, Devī, Bhaginī, Dūtī, Yogeśvara.

il est assuré d'un temps de bonheur égal au nombre des atomes contenus dans tout le temple (105-112).

Ici brusque décrochement. La fin du chapitre (112-121) ne concerne plus Lakṣmī. Śiva s'intéresse soudain aux hommes qui, pour une raison ou une autre, meurent avant de recevoir la *dīkṣā* et à qui il faut faire une initiation *post-mortem*¹ si on veut les sauver de l'enfer (*naraka*) où ils tomberaient nécessairement. On met dans le même sac ceux qui se sont abstenus de la *dīkṣā* par paresse, parce qu'ils préféreraient mener une vie de plaisir, ceux qui en ont été empêchés par des circonstances extérieures et ceux qui sont morts à la suite d'accidents ou de maladies graves (112-115)². Dans tous ces cas donc, il faut adorer le Seigneur (prob. Amṛteśa) de façon spéciale pour qu'il donne à ces morts l'initiation qu'ils n'ont pas eue. Trois *śloka* suffisent pour décrire le procès. On fabrique une image du mort avec de la pâte de riz, de la bouse de vache ou de l'herbe *kuśa* ; on y ramène l'âme par un rite approprié et, après avoir accompli les *saṃskāra* propres à la *dīkṣā*, on offre cette image au feu en même temps qu'une oblation plénière qui accomplit l'union de l'âme avec Śiva (116-118). On peut également faire ce rite spécial au cours des cérémonies (obligatoires) d'*antyeṣṭi* ou de *śrāddha*³.

Sur l'emplacement où le cadavre a été brûlé (s'agit-il toujours de la personne morte sans avoir été initiée?) il faut, nous dit-on maintenant, installer une image de Bhairava accompagné de ses deux Śakti⁴, ou des quatre, ou des huit Śakti (quatre Devī ; ou quatre Devī et quatre Dūtī, explique Kṣemarāja qui renvoie au chapitre X). L'intéressé — est-ce le mort? — obtient tous les fruits cités précédemment (119-121).

Toute cette fin de chapitre est d'une concision extrême ; et le commentaire de Kṣemarāja, bien qu'abondant, est à peine suffisant pour son intelligence.

Ch. XIX. — De la possession. — Techniques de protection (226 *śl.*)

Le chapitre XIX, le plus long de l'ouvrage, présente l'intérêt de nous plonger dans le monde grouillant des êtres malfaisants (les *hīṃsaka*) que trop souvent on doit se contenter de regarder du rivage. Pārvatī, qui apparemment n'a pas été satisfaite par l'exposé du *śrīyāga*⁵, désire en effet savoir comment on peut efficacement se protéger contre leurs atteintes, et spécialement contre les tours que ces démons innom-

(1) Cette *mṛtadīkṣā* est décrite dans plusieurs manuels śivaïtes. Cf. SP3.

(2) Notons que ce passage est utilisé par Abhinavagupta dans son *Tantrāloka* (XXI, 11-12) et intégralement cité par son commentateur.

(3) L'*antyeṣṭi* śivaïte est toujours conçue comme une nouvelle *dīkṣā*, même pour les initiés. Cf. SP3.

(4) Bhairava n'avait été décrit qu'avec une seule épouse. Sans renvoyer à aucune autorité le commentateur précise ici : « la maigre et la grosse ». Nous ne voyons pas à quoi il fait allusion.

(5) Il est vrai que le *śrīyāga*, malgré l'affirmation selon laquelle il est utile en cas de possession par les Vināyaka (cf. p. 169), est dirigé plutôt contre la malchance en général que contre les êtres malfaisants en particulier.

brables et cruels jouent aux humains par l'intermédiaire de l'ombre (*chāyācchala*) et du mauvais œil (*dr̥ṣṭipālacchala*) (1-7).

Après avoir comme d'ordinaire repris à son compte les lamentations de la Déesse (8-9) et résumé d'avance les grandes lignes de l'enseignement qu'il va dispenser (10-14), Śiva entreprend dans une première partie (15-33) de justifier la présence autour des pauvres hommes de cette foule d'êtres dangereux et étonnamment forts.

Cela a commencé au moment de la lutte entre les dieux (Deva) et les démons (Daitya). Près d'être vaincus, les dieux réussirent à se concilier Śiva, en chantant ses louanges. Prenant pour leur venir en aide la forme du très terrible Svachchanda Bhairava¹, Śiva créa sur-le-champ une multitude de Saisisseurs (Graha), de mauvais Génies (Bhūta) et des Mères (Mātr) à qui il donna pour mission de disperser les Daitya². Leur tâche accomplie, ces créatures de Śiva lui demandent une récompense ; et la faveur qu'elles requièrent n'est rien moins que l'invincibilité. Śiva sans doute ne pouvait refuser : « *evam bhavatu* » répond-il à ses fidèles serviteurs. Et à partir de ce moment, le monde entier, dieux y compris, fut accablé par ces Bhūta, ces Graha, etc. Nouvelle démarche des Deva auprès de Śiva. Nouvelle intervention du Dieu qui réunit autour de lui les Bhūta et les autres et dans sa colère suscite des crores de Mantra pour les éliminer. Ainsi furent-ils chassés « sur la terre ferme, dans les eaux, dans l'atmosphère et dans les lieux déserts » ; et ils sont maintenus dans des limites précises³ par les *mantra*⁴, les *mudrā* et les *dhyāna* enseignés par Śiva. « Dès qu'ils entendent les *mantra* 'des cinq courants', ils se sauvent dans les dix directions. » (*śl.* 33)

Śiva a donc à la fois justifié la présence du Mal⁵ et donné le remède pour s'en débarrasser. Car le Mal n'est pas détruit. Les démons étaient et restent invincibles ; ils n'ont été qu'éloignés et vont intervenir sous quantité de prétextes qu'énumèrent maintenant les *śloka* 33 à 44. Il s'agit de toutes les fautes dont peut se rendre coupable un homme, une femme ou un enfant. Pour un homme : mauvaise conduite, désaccord avec ses parents, luxure, ivresse, etc. ; irrégularités ou négligences rituelles ; mensonge, rapt, etc. Pour les femmes : méchanceté, déloyauté envers parents ou époux, etc. Pour les enfants : pleurs, refus de dormir, etc. Pour tous : comportement anormal (cris, pleurs), calvitie, impureté directe ou indirecte causée par le contact avec un homme de très basse caste ou un cadavre. Toutes ces occasions sont bonnes pour les Saisisseurs de saisir, ou de marquer de leur sceau leurs victimes.

(1) Si on suit la lettre du texte, on doit dire que Śiva « créa » en premier lieu cette forme de Bhairava (*... mayā teṣāṃ hīṭārthataḥ || mahābhairavarūpaṃ tat svachchandaṃ tu kṛtaṃ tataḥ* //). Mais c'est évidemment une forme qu'il assume lui-même.

(2) On notera que ces êtres nouvellement créés ne font pas partie des Daitya.

(3) Litt. : « aux frontières » ; mais il ne s'agit pas seulement de frontières géographiques.

(4) Dans la phrase précédente le mot désignait plutôt les Puissances personnifiées, et nous l'avons écrit Mantra. Ici, il s'agit d'abord de la formule, d'où le changement d'écriture.

(5) Cette explication d'ordre mythique ne contredit évidemment pas les explications philosophiques de l'école, en particulier la conception de l'impureté originelle (*mala*) qui entache les âmes et les fait s'enliser dans le monde de la *māyā*.

Le façon dont ils s'y prennent est expliquée beaucoup moins clairement. On nous dit d'abord (45-46) que « si une femme ou un homme impur (et Kṣemarāja comprend : impur pour les raisons susdites — c'est-à-dire, à nos yeux, soit impur, soit fautif) qui n'a pas fait ses ablutions¹ laisse tomber son ombre, les Bhūta et les Mères à la force immense, par la faute de cette ombre², jettent le mauvais œil sur les enfants, les rois, leurs épouses, les ascètes (sur lesquels l'ombre était tombée?) — et ceci parce qu'il y a eu faute »³. Ils le font dans l'intention expresse de nuire. Puis le texte abandonne complètement ce point de vue pour exposer un mode d'action tout différent. Il explique (47-49) que les personnes mauvaises — et nous retrouvons dans la liste les personnes de mauvaise conduite en compagnie des fous, de ceux dont l'esprit est pervers, des hommes de bas métier, des affligés, des affamés, des envieux et des ennemis — deviennent la proie des Bhūta et lancent le mauvais œil (litt. : « le regard effrayant », *bhīṣanām drṣṭim*) sur les enfants, etc. Il s'en suit alors le mal de même nom (*drṣṭipāta*, considéré cette fois comme effet) et il faut sans tarder faire les rites nécessaires.

On aurait donc deux modes d'action possibles. L'un impliquerait l'intervention de l'ombre mais pas la possession ; l'autre serait précédé de la possession mais indépendant de l'ombre. Dans les deux cas, il faut une « faute », qui est fournie par la présence d'une personne « impure ».

La contre-intervention du *sādhaka* pourrait donc se situer à deux niveaux : celui de la dernière victime (disons « victime » tout court) ou celui de l'intermédiaire (qui est aussi, en un sens, une victime). Les premiers traitements envisagés par l'ouvrage (52-54) ne concernent que les victimes. Ils sont tout à fait généraux, puisqu'il s'agit d'abord d'ablutions avec des produits bénéfiques (plantes ou *pañcagavya*), ensuite (si le cas est plus sérieux?) d'une douche rituelle donnée par l'*ācārya* avec l'eau d'un vase préparé « comme plus haut » (cf. ch. VI). Tous les mauvais effets disparaissent et la prospérité est en outre assurée.

Les remèdes suivants sont spécifiques et supposent connue la nature de l'attaquant. Le texte ne dit pas comment on la détermine, mais Kṣemarāja puisse dans le *Kriyākālaguṇottara* ou dans le *Totula* les symptômes de possession. Ce que l'on ne voit pas clairement, c'est si ces symptômes n'apparaissent que dans la personne impure qui a servi d'intermédiaire (deuxième cas de *drṣṭipāta*) ou également chez sa victime.

(1) Le texte a *snātvā* (cf. n. 3) mais nous suivons le conseil de Sri N. R. Bhatt qui propose de lire *asnātvā*.

(2) *chāyācchidreṇa*. Il ne semble pas que l'on puisse interpréter *chidra* littéralement, comme un trou ou fêlure par où le mauvais œil s'introduirait. Et il n'est même pas certain (bien que le commentateur semble l'accepter dans un passage ultérieur) que l'ombre mauvaise doive toucher l'enfant, etc. Elle a peut-être pour seul effet de faire surgir (du sol ?) les Bhūta et autres Malfaisants qui ensuite seulement choisissent leurs victimes parmi les personnes précieuses ou fragiles.

(3) *duṣṭa strī puruṣo vātha snātvā cchāyām prapātayet /
bālānām bhūpatīnām ca tatpatnīnām tapasvinām //
chāyācchidreṇa bhūtāśca mālaro balavattarāḥ /
drṣṭipātām prakurvanti labdhacchidrā hi hīṃsakāḥ //*

A plusieurs endroits le texte semble oublier qu'il y a eu une action en deux temps, et décrire simplement un exorcisme. Peut-être ce point est-il secondaire et les rites décrits efficaces à tous les niveaux?

Quoi qu'il en soit, voici le principe de l'intervention, qui sera énoncé aux lignes 80b-81a : l'attaquant appartient à une certaine famille ; cette famille a un Chef (ou des Chefs) dont les autres membres ne sont que des « fragments » (*aṃśa*) ; si on satisfait le Chef par des offrandes appropriées, ses sujets vous laisseront tranquilles. On envisage successivement le cas des Mères (55-62), des Vināyaka (62-65), des Bhūta-graha (68-69), des Rākṣasa (69), des Yakṣa (70), des Devī (71-77) et des Graha (78-80), auxquels Kṣemarāja, s'appuyant sur le *Kriyākālaguṇottara*, ajoute quelques catégories. Dans chacun de ces cas, il faut offrir un culte, pour les détails duquel on nous laisse recourir aux ouvrages qui s'intéressent à la divinité en question. Mais notre texte prend la peine d'indiquer la nature des offrandes de nourriture (*bali*) qu'il sied de faire chaque fois¹, en précisant au passage (66-67) qu'il faut en outre offrir à ces divinités des vêtements, de l'or, des pierres précieuses, des minéraux et de la lumière, le tout en harmonie avec sa couleur particulière. Reprenons tous les cas que le texte envisage.

(1) Si les (petites) Mères, qui sont innombrables, ont causé le mal, on adorera les sept Grandes Mères², car elles sont les principales, et les matrices de toutes les autres (litt. : de tout le « cercle » des Mères). Ces dernières, nous apprend Kṣemarāja, se divisent en sept groupes³ dont chacun se rattache à l'une des sept Grandes Mères. Un huitième groupe, celui des Śākinī, est dit supérieur et ne se rattache à rien ; Kṣemarāja ne semble pas envisager qu'il puisse correspondre à la huitième Mère des listes de huit. Parmi les offrandes destinées aux Mères, on note les fleurs (blanches, rouges, jaunes et noires), le riz-au-lait, le riz-au-sésame (*kṛsara*), le poisson, les aliments à lécher et à boire, les « quatre sortes de viandes »⁴ et des nourritures astringentes.

(2) Si les responsables sont les terribles Conducteurs (Vināyaka) — il y en a, nous dit-on, trente mille crores que Śiva a tirés de son pouce⁵ — on adorera évidemment le Vināyaka nommé Vighneśa (Gaṇeśa), en lui offrant des gâteaux, de la nourriture astringente, de l'alcool en abondance, des viandes, des fleurs et des onguents rouges.

(3) Si un homme est « scellé » par les terribles Bhūtagraha (les

(1) Cela est sans doute significatif. Pour apaiser les êtres démoniaques, il faut essentiellement satisfaire leur gourmandise ou leur cupidité ; malgré l'importance qu'essayera de lui donner notre texte, le *mantra* est probablement secondaire.

(2) La liste donnée comprend les sept premières Mères du groupe de huit décrit au ch. XII. Kṣemarāja ne fait aucun commentaire sur la disparité des deux conceptions, mais il s'est expliqué longuement là-dessus en commentant le *Svacchanda* (I, 34 et X, 1017 sq.).

(3) Dūṣikā, Cumbikā, Patralekhī, Ucchuṣmikā, Nakraduṣī, Ūrdhvaniṣvāsikā, Adho-niṣvāsikā.

(4) Kṣemarāja explique : *āpūpa-jāṅgala-āmbhasa-nābhasa-bhedāt*, c'est-à-dire : les viandes des animaux domestiques (litt. : vivant sur la terre arrosée), sauvages, aquatiques et volants.

(5) Ces Vināyaka terribles, « dont l'ardeur est celle d'un feu flambant », ne semblent pas identiques aux Gaṇa dont on sait pourtant que Gaṇeśa est le Chef.

Saisisseurs-démons — mais la suite les désigne du seul nom de Bhūta), il faut adorer Bhūteśvara. Le texte ajoute que le culte se fera « comme on l'a dit plus haut », ce qui fait comprendre que ce Dieu est une forme de Śiva.

(4) En cas de possession par les Rākṣasa, on adorera leur Chef, Nirṛti.

(5) En cas de possession par les Yakṣa, on offrira un culte à Kubera (appelé ici Vaiśravaṇa). Dans les trois derniers cas, la nature des offrandes n'est pas précisée et le commentaire se borne à donner les symptômes de possession.

(6) Le sixième cas concerne « les Devī issues des huit matrices ». Pour Kṣemarāja, qui puise de nombreuses références dans le *Tantrasadbhāva*, ces Devī se répartissent en cinq classes nommées Yoginī, Devatā, Rūpiṇī, Nāyikā et Śākinī — ces dernières se subdivisant encore en plusieurs familles¹. Si ces Devī sont hostiles, c'est à Bhairava cette fois qu'il faut offrir un culte². A l'occasion de ce culte, on distribuera des *bali* : *bali* dits « intérieurs », consistant en nourritures astringentes et destinés « à tous » (probablement à Bhairava et à sa troupe) ; *bali* dits « extérieurs » à l'intention du Bhairava qui est Gardien du Domaine (Kṣetrapāla) ; enfin *bali* dans des lieux solitaires, sous forme de buffles, chèvres et autres animaux.

Ici s'insère un petit discours sur les *bali*, dont on ne sait s'il faut le prendre comme une parenthèse s'appliquant à tous les *bali* en général (c'est l'opinion de Kṣemarāja) ou le rattacher à Bhairava. On indique les lieux favorables : la rive d'un fleuve, un cimetière, une forêt et le « cercle des Mères » ; et les moments propices : aube, midi, soir et nuit. Quant aux mets à offrir, ce sera simplement de l'eau et du « riz mêlé » (*miśrāṇṇa*) en abondance, ce qui semble un peu maigre après les menus décrits plus haut. Les Malfaisants cependant s'en contentent : « Satis-

(1) Les « huit matrices » (*aṣṭayoni*) sont, dit Kṣemarāja, les Paisāca et les autres. Le commentateur fait allusion à une liste bien connue des *Āgama* et *Tantra* : Paisāca, Rākṣasa, Yākṣa, Gāndharva, Aindra, Saumya, Prājeśa et Brāhma. En ajoutant à cette octade les quatre sortes de matrices animales, la classe des êtres inanimés et la classe unique des matrices humaines, on obtient le total de quatorze *yoni* auquel le rituel de la *dīkṣā* se réfère souvent (cf. SP3). Les « huit matrices » sont donc à l'origine de toutes les classes d'êtres qui ne sont ni végétaux, ni animaux, ni humains : les dieux et les démons. On pourrait être tenté de dire que quatre de ces *yoni* sont divines et quatre démoniaques. Apparemment il n'en est rien. Tout le groupe est désigné par le terme de *devayoni*, et chacune de ces huit matrices peut donner naissance à des êtres dangereux pour les hommes, en particulier aux Devī dont il est question ici. Ces Devī ne sont pas des Déeses au sens habituel du terme, pas plus que celles qui étaient mentionnées plus haut (p. 172, n. 2). Pour les désigner, le mot de Sorcières ou de Démones serait probablement plus adéquat. Elles s'apparentent aux Mères, sans s'identifier avec elles. On notera pourtant que l'une des cinq classes en lesquelles le *Tantrasadbhāva* les regroupe est celle des Śākinī, déjà mentionnée par le même texte à propos des Mères (cf. p. 176). Par ailleurs, le rapport entre ces cinq classes et les huit matrices est loin d'être clair. Kṣemarāja identifie les deux groupes, sans autre explication ; mais rien ne dit que son opinion soit universellement partagée.

(2) Pour justifier la présence de Bhairava à la tête de cette troupe, le commentateur dit simplement qu'il est le Seigneur de tous les « cercles de Śakti ». Ces cercles sont sans doute les mêmes que les « cercles de Yoginī » au centre desquels on sait que Bhairava a sa place. Cf. M.-Th. de MALLMANN, *Les Enseignements...*, p. 172 sq.

faits, il vous donnent alors les meilleurs fruits ; et ils vous protègent, comme des Mères. »

(7) Enfin, lorsque des enfants sont saisis par des Skandagraha¹ ou que des femmes sont molestées par des Ratigraha², il faut adorer Kārttikeya.

Ainsi se termine l'examen des cas de possessions ou d'attaques d'êtres malfaisants. Comme nous l'avons dit, Kṣemarāja ajoute dans son commentaire quelques catégories sur lesquelles le texte se tait : Devagraha, Gandharva, Nāgagraha, Asura et Brahmarakṣas. Au sommet de chacune se trouve la Puissance à adorer : Devarāja, Gandharvarāja, etc. La règle générale est donnée ici : « Dans tous les cas où quelqu'un est scellé ou cloué par un [démon] d'une certaine famille, fragment d'une certaine [Puissance], il ne peut être délivré de ses maux que par un culte au [Chef de] cette famille »³.

La pirouette dont nous commençons à avoir l'habitude et qui permet de ramener au seul culte du Roi des *mantra* des cultes particuliers d'abord présentés comme essentiels se produit ici : « C'est dans ce but », dit Śiva sans logique apparente, « que j'ai dans ce *Tantra* révélé selon la règle l'Amṛta, essence secrète de toutes les divinités, etc. ». Cela pourrait signifier que tous les *yāga* précédents se font avec le Mantra d'Amṛteśa. Mais plus probablement ces lignes servent simplement d'introduction à la seconde partie du chapitre, où le remède unique proposé dans tous les cas sera ce Mantra, sans que l'on sache si ces nouvelles méthodes annulent les enseignements de la première partie. On redit la grandeur de Mṛtyujit et la nouveauté de la révélation contenue dans le présent *Tantra*. Les *sādhaka* qui serviront ce Mantra avec amour seront délivrés de tous les maux et pourront en délivrer les autres, en particulier les rois, leur descendance et leurs épouses (84-87).

La suite (88-100) donne quelques exemples d'utilisation du Mantra pour le bien du Roi. En le récitant sur la cendre qu'on applique sur son front sous forme de *tilaka*, sur l'onguent dont on l'enduit, sur la fleur ou le bétel qu'on lui donne, on le protège contre les Malfaisants. En le prononçant sur sa nourriture, elle se transforme en *amṛta*⁴ et le Roi devient invulnérable aux maladies. Un *abhiṣeka* avec l'eau d'un vase où le Mantra a été adoré le protège lors de jeux et exercices d'armes et lui assure la victoire. Associé à Mahānidrā (le Grand Sommeil ou la

(1) Le Saisisseur-nommé-Skanda est bien connu (cf. J. FILLIOZAT, *Le Kumāratantra de Rāvaṇa*, Index s.v.). Mais le terme ici est certainement à lire au pluriel, comme tous ceux qui précèdent et surtout comme celui qui suit (Ratigraha) dont la forme plurielle est visible dans l'écriture. Lisons-nous alors « Saisisseurs de la famille de Skanda » ?

(2) Si on devait considérer ce terme comme parallèle au précédent du point de vue de la forme, il faudrait le lire « Saisisseurs de la famille de Rati ». Mais il semble qu'il soit plutôt une abréviation de *ratikāma-graha* (terme déjà présent au *śloka* 31 et qui reviendra plus loin), soit « Graha désireux de volupté ».

(3) *yasmin kule yadaṁśena mudritaḥ kīlitaḥ kvacit //*
taḥ kulenaiva ceṣṭena sarvadoṣaiḥ pramucyate /

(4) Rite pratiqué quotidiennement par tous les initiés, sur leur propre riz. Cf. SPI, p. 294 (le OM du *mantra* a disparu à l'impression).

Grande Endormeuse)¹, il procure au Roi, la nuit, une bonne digestion et un sommeil heureux, sans troubles d'aucune sorte, surtout si on a pris soin en même temps d'adorer dans un vase les Gardiens du Monde, avec leurs Armes. Bref, il faut adorer Amṛteśa dans toutes les occasions (ce que nous savions...).

Mais il peut revêtir la forme qu'il veut, selon le cas. C'est ainsi par exemple que le Roi, pour la protection de ses sujets, la prospérité des récoltes ou l'extension du royaume, doit l'adorer sous l'aspect d'Indra (102-103). Le neuvième jour de la quinzaine claire du mois d'*āśvina* (*mahānavamī*), un culte spécial, accompagné d'abondantes offrandes, est excellent pour protéger les vaches, les brâhmanes, le Roi et sa famille, et assurer à tous santé et longue vie (104-105). Avec un *astrayāga*, pour lequel on ne donne malheureusement aucun détail², le Roi obtient l'*astrasiddhi*, le succès de ses armes. Selon Kṣemarāja cela signifie que le prince, de par la puissance du Mantra, entre en possession d'armes divines ; de toutes façons le succès de ses armes ordinaires est assuré (105-106).

Si le Roi est en danger de mort, ou qu'un grand malheur menace le royaume, il faut procéder au rite de *nīrājana* qu'expliquent les *śloka* 106-115. Le commentateur analyse le terme de deux façons : (1) *nīreṇa ajanam* : élimination (de tous les *doṣa*) par l'eau (de l'*abhiṣeka*) ; (2) *niḥśeṣeṇa rājanam*, où *rājanam* est glosé par *dīptimattoṭpādanam* (action de rendre brillant), donc en définitive : lustration parfaite³. Kṣemarāja n'oppose pas les deux sens. Pour lui l'élimination des *doṣa* et le « polissage » sont une seule et même chose, accomplie par l'eau. Le rite consiste en effet en un *abhiṣeka* du Roi, auquel il faut procéder à un moment favorable, la nuit, sans spectateurs, avec l'accompagnement de bruits fastes. Suivent un *homa* de moutarde (cf. ch. XV) avec la formule : « Que le *nīrājana* d'Un Tel soit accompli ! », et le sacrifice de nombreuses chèvres pour satisfaire « la foule des Bhūta ». Le Roi, accompagné de l'officiant, peut alors se mettre en route en sortant par la porte (la porte du *maṇḍapa* dont la construction est impliquée par toute grande cérémonie) que les augures indiquent comme favorable. Le *yāga* se poursuit au palais pendant sept jours, avec d'abondantes oblations. Ainsi, nous dit-on, le Roi obtient une Fortune inébranlable et la puissance qu'il souhaitait. Ces dernières précisions montrent que le *nīrājana* peut être accompli indépendamment de tout danger, pour assurer à un prince la victoire de ses armes ou un accroissement de son pouvoir⁴. On ajoute même que le Roi obtient de cette façon les deux premières

(1) Une Yoginī. Cf. Van Kooij, *Worship of the Goddess according to the Kālikāpurāṇa*, Part I, Leiden, Brill, 1972, p. 148.

(2) Il s'agit probablement de la cérémonie appelée *āyuddha-pūjā* dans l'Inde du Sud, qui a lieu à la date indiquée, pendant le festival de *navarātri*.

(3) Cf. *Śabdakalpadrūma*, s.v., qui donne les mêmes définitions. Elles correspondent à deux usages courants du terme qui désigne soit une cérémonie complexe où l'eau est le véhicule des *mantra* protecteurs, soit une illumination à l'aide de lampes, quotidiennement pratiquée dans les temples. Mais les deux définitions peuvent s'appliquer à la première de ces cérémonies.

(4) Cf. *Kālikāpurāṇa*, 86, où on trouve une description détaillée d'un rituel de même nature.

siddhi : pouvoirs terrestres et atmosphériques (cf. ch. V). Enfin, et ceci est un rappel des circonstances dans lesquelles le rite avait été enjoint, tous les *doṣa* sont éliminés (116).

Le texte explique ensuite (117-121) comment protéger, grâce au Mantra, les vaches (on leur peint les cornes avec du minium ou de l'hématite sur lequel on récite le Mantra), les chevaux (par une lustration dont l'effet est confirmé par une amulette), les éléphants, les chèvres, etc. De 122 à 128, nouvelle liste des malheurs qui peuvent survenir au pays et à ses habitants, et pour finir, le conseil suivant : dans tous ces cas, accomplir le rituel décrit plus haut. Ces mots peuvent renvoyer au *nīrājana* mais réfèrent plus probablement au *yāga* de Mr̥tyujit décrit au chapitre III ; car on ajoute que si le Roi fait faire chaque jour un culte¹ à Mantrarāja, le royaume sera prospère et heureux. Une seule *pūjā* suffit à disperser les Malfaisants qui fuient dans toutes les directions, « comme des antilopes devant le lion ». En les faisant régulièrement chaque jour, toute pauvreté disparaît.

Suit un couplet de louanges à l'adresse de celui qui connaît les *mantra* (le *mantravid*) grâce auquel tous les maux disparaissent du royaume où il a sa demeure, avec les Graha, les Śākinī, etc. (nouvelle liste de Puissances mauvaises) et sa conclusion habituelle : il faut honorer cet homme et le combler de présents ; car en l'honorant on honore les Mantra qui deviennent « donneurs de bonheur » (*sukhada*) (131-136).

Il ne faut pas oublier que le *sādhaka* lui-même est en butte aux attaques des Saisisseurs. Aussi doit-il sans cesse leur offrir l'eau et le riz² : alors il ne feront aucun mal (136-137).

Cependant le *deśika* doit toujours accomplir les rites protection, ajoute le texte qui ne semble pas se fier totalement à l'efficacité des rites qu'il vient d'enjoindre. Pārvatī attrape la balle au bond et demande (138-143) des précisions sur cette protection (*rakṣā*). Elle s'intéresse d'abord au problème théorique : que peut-on bien protéger ? Ce ne peut être l'âme (nommée indifféremment *puruṣa* ou *ātman*) qui est omniprésente, immatérielle, dépourvue de forme et de qualités. Ce ne peut être le corps qui, étant fait d'éléments grossiers, est voué à la destruction. Or il n'y a pas de troisième réalité... La réponse du Dieu (143-160) constitue un traité dogmatique qu'il suffira de résumer brièvement. Śiva expose la nature du *puruṣa* et la nécessité où l'on est de postuler l'existence de trois souillures : l'*āṇavamala* (souvent appelée *mala*, sans qualificatif), le *kārmamala* et le *māyīyamala*³, dont l'*ātman* s'enveloppe comme une larve de son cocon, et dont il ne se débarrasse jamais de lui-même, mais seulement avec la grâce du Seigneur. Il s'étend ensuite quelque peu sur le rôle d'Īśvara et sur la nature de sa Puissance (Śakti), qui est inséparable de lui — comparaisons habituelles avec le Soleil et le feu —, qui est Une et pourtant trine. Les trois

(1) Le texte a *havana* qui signifierait plutôt *homa*. Mais la suite montre qu'il s'agit du culte complet (incluant le *homa*) désigné ailleurs par le terme de *yāga*.

(2) Allusion probable aux *bali* enjoins plus haut (p. 177).

(3) Cf. SP1, p. XIII sq. et SP3

Śakti nommées Icchā, Jñāna et Kriyā sont ici identifiées respectivement avec Aghorā, Ghorā et Ghoraghoratarā¹. Le passage est parfaitement dans la ligne des *Āgama* et pourrait se lire dans une perspective dualiste. Mais Kṣemarāja, comme on peut s'y attendre, le commente dans le sens de l'advaita. Il le fait brièvement, priant à chaque instant le lecteur de se reporter à son commentaire du *Svacchanda*. A propos d'Īśvara cependant, il s'engage dans une polémique véhémement contre les écoles athées.

A partir de la notion de Śakti, on nous ramène au problème posé par Pārvatī. La Śakti du Seigneur, lisons-nous, est la Protection (*rakṣā*) suprême et universelle, celle-là même qui est nommée *dīkṣā*² ; elle est Protection pour l'âme de laquelle elle écarte toutes les souillures (*doṣa*, ici syn. de *mala*). Rien ne peut lui faire obstacle (161-162).

La deuxième *rakṣā* est celle du *jīva*, c'est-à-dire de l'âme liée au corps subtil et limitée par lui. Elle n'est autre que la Puissance d'Action (*kriyāśakti*) de Śiva ; mais elle intervient indirectement, grâce aux *mantra*, *dhāraṇā*, *yantra* et *tantra* (163-168).

La troisième est la Protection du corps dont le texte dira plus loin qu'elle est, comme la précédente, une forme de la Śakti de Śiva (Kṣemarāja précise : de la *kriyāśakti*). Elle fait l'objet de toute la suite jusqu'au *śloka* 183. Peut-être dans le but de montrer à Pārvatī que le corps, tout impermanent qu'il soit, a besoin d'être protégé, Śiva énumère une fois de plus les dangers qu'il court de la part des Bhūta, Yakṣa, etc.³. La Puissance susceptible de les apaiser est la troisième *rakṣā*, la Protection du corps (169-171). On décrit le corps, ses limites, ses défauts, ses souillures (172-173). Les maux provenant des vents, de la bile, des humeurs ou de la conjonction des trois sont conçus comme des Malfaisants (Himsaka), des Bhūta (Kṣemarāja les nomme Unmāda) au même titre que les quatre autres catégories de Mauvais : (1) ceux qui désirent les plaisirs, (2) ceux qui cherchent la volupté, (3) ceux qui désirent tuer et (4) ceux qui désirent des *balī*⁴ (174-175). Pour le premier groupe, c'est-à-dire les maux qui naissent de troubles organiques (Kṣemarāja

(1) Ces trois termes interviennent (au masculin) dans le *mantra* de Bhairava dit *mantra-de-trente-deux-syllabes*. Le voici (nous mettons en évidence les groupes de huit syllabes) : *aghorebhyo'tha ghorebhyo | ghora ghoratarebhyaś ca | sarvataḥ śarva sarvebhyaḥ | namaste rudra rūpebhyaḥ |*. Certains textes, par exemple le *Mālinīvijaya*, suivi par Kṣemarāja dans son commentaire au *Svacchanda* (I, 41-43), l'analysent en détachant dans le deuxième *pāda* « *ghora* » (considéré comme un vocatif de *ghoratarebhyaḥ*). D'autres comme le *Pañcārthapramāṇa* (également cité par Kṣemarāja, *ibid.*) considèrent *ghoraghoratara* comme un tout. Quoi qu'il en soit, les trois termes sont interprétés comme désignant trois classes de Rudra, auxquels sont associées trois sortes de Śakti, elles-mêmes identifiées (dans cet ordre) à Rudrī, Jyeṣṭhā et Vāmā ou encore à Parā, Parāparā et Aparā.

(2) Le terme qui désigne le rite d'initiation dans le śivaïsme (et le tantrisme en général) est également utilisé pour nommer la Puissance de Śiva à l'œuvre dans cet acte fondamental. Cf. SP3.

(3) Liste ici : Bhūta, Yakṣa, Graha, Ḍāvi, Ḍāmarikā, Bhaginī, Mātr, Śākinī, Yoginī, Mukhamāṇḍitakā. Seul le dernier terme est nouveau.

(4) Cf. J. FILLIOZAT, *Le Kumāratāntara de Rāvaṇa*, p. 56-57, où apparaissent trois des quatre catégories que nous avons ici : les *himsakāma* (équivalents à nos *hantukāma*), les *ratikāma* et les *arcanakāma* (ou *balikāma*). La catégorie *bhoktukāma* n'est pas mentionnée par l'*Aṣṭāṅgahṛdaya* cité dans ce passage.

cite le *Kriyākālaguṇottara* pour les symptômes), la protection consiste en *mantra*, herbes, actes rituels ou *yoga* (175-178). Quand on a affaire aux quatre autres catégories, les remèdes se diversifient (178-183). Les *balikāma* sont facilement apaisés par des *bali* ; contre les *bhoktukāma*, on emploie des *mantra* ; pour les *ratikāma*, il faut que le *mantrin* mette en œuvre toute la batterie de ses moyens. Mais les plus difficiles à écarter sont les démons qui se plaisent à tuer (*hantukāma*) ; et pourtant la puissance de Śiva est telle que son Mantra y parvient, sans doute aucun. Le texte, très concis, nous renvoie lui-même aux traités plus développés pour les détails (182). Kṣemarāja dans son commentaire ajoute les symptômes, qu'il emprunte toujours aux deux mêmes ouvrages : le *Totula* et le *Kriyākālaguṇottara*.

Il y a une autre façon d'envisager la protection d'un individu, c'est de le suivre dans son existence en notant les étapes où un rite de protection s'avère indispensable. C'est ce que fait maintenant notre *Tantra*, qui énumère d'abord, puis reprend en les justifiant (184-212) les huit protections suivantes : (1) celle des progéniteurs (*ādhāraṅkṣā*) ; (2) celle de la « graine » (*bījaṅkṣā*) — car les Graha-désireux-de-volupté boivent le sperme et le sang et empêchent ainsi la reproduction ; (3) celle de l'embryon (*garbharaṅkṣā*) ; (4) celle qui a lieu au moment de la naissance (*prasūtikālaṅkṣā*) ; (5) celle qui a lieu pendant la période d'impureté qui suit ; (6) une protection spéciale au moment du premier bain de la mère ; (7) la protection de l'enfant et de sa nourrice (*bālaraṅkṣā*) ; (8) celle de l'homme.

L'enfant est le plus fragile. Aussi est-ce à son propos que sont énumérés tous les moyens possibles de protection : formules (*mantra*), herbes (*oṣadhi*), fixation de l'esprit sur un centre subtil (*dhāraṇā*), méditations (*dhyāna*), gestes symboliques (*mudrā*), diagrammes (*yantra*), fumigations (*dhūpa*), *homa* de sésame, de beurre clarifié, etc. ; enfin *abhiṣeka* avec l'eau de différents *kalaśa*. On insiste sur le fait que les Mauvais guettent l'enfant à tout moment : quand il est éveillé, quand il dort, quand il pleure, quand on le pare, etc. ; à toute heure du jour aussi, mais plus spécialement lors des *saṃdhyā* où les êtres dangereux se rassemblent. Il est aussi fragile en mouvement qu'au repos, éveillé qu'endormi ; s'il se meut, les Mauvais l'attaquent par le regard ; s'il est immobile, ils le « scellent » ; s'il dort, ils le trompent par quelque artifice ou bien l'effraient ; la nuit, s'il ne dort pas, ils l'épouvantent. Vraiment il ne peut vivre que grâce à la science des *mantra* ! (206) Le fils du Roi en particulier doit être constamment protégé par les *deśika*. Ici autre liste de moyens utilisés, où apparaissent quelques éléments nouveaux : le rampart d'Astra¹, les différentes amulettes, les cordelettes protectrices et les pierres précieuses à porter sur soi. Toutes ces méthodes, que le *Netra* enseigne à propos de l'enfant, sont évidemment applicables aux hommes (212).

Première remarque de Śiva : C'est pour lutter contre tous ces êtres malfaisants que j'ai créé les *mantra*, les armes, les herbes et les *yantra*

(1) C'est un mur invisible que l'on suscite autour de la personne à protéger en récitant l'*astramantra*. Cf. SP3.

(212-215). Deuxième remarque : l'essence, la vertu, la vie de tous ces *mantra* est le Mrtyujit ; alors que les *mantra* ordinaires peuvent être inefficaces en ce *kaliyuga*, le Mrtyujit est toujours sûr de réussir, quel que soit l'état d'esprit, la voie, la moralité, la conduite de celui qui l'emploie (il peut n'avoir aucune discipline, être malchanceux et même pécheur), à condition qu'il montre de la *bhakti* pour le Dieu (215-221). Car tel le joyau qui assouvit tous les désirs, ce Mantra donne à chacun ce qu'il désire. De plus, tel le soleil ou la lune qui brillent pour tous les hommes, telle la terre qui les porte tous, etc., il ne distingue pas entre les hommes mais donne à tous toutes les *siddhi* (221-225).

Le chapitre se termine sur la répétition de cette promesse (225-226) ; mais il introduit ce faisant quelques-unes des exigences qui semblaient oubliées : le *mantrin* pour réussir doit pratiquer les *dhāraṇā* et les *dhyāna*, « connaître » le Mantra et être sans crainte.

Ch. XX. — Des Yoginī (75 śl.)

Pârvatī interroge Śiva au sujet des Yoginī, Mātṛ et Śākinī, qu'elle envisage ensemble comme si ces Puissances féminines formaient une classe homogène. Comment font ces Démones pour extraire en un instant le souffle vital des créatures ? Pourquoi sont-elles si cruelles ? Et que cherchent-elles, ce faisant ? (1-3). La réponse de Śiva concerne probablement les trois groupes mentionnés par la Déesse. Un seul terme cependant apparaît dans son exposé, celui de Yoginī, qui se prête à de subtils rapprochements avec les dérivés de la racine « yuj ». On verra que les Yoginī « unissent » (*yojayante*) les *paśu* à Śiva en utilisant trois sortes de « yoga » et que le « yogin » grâce à ces mêmes « yoga » peut contrecarrer leur action. Śiva commence par répondre (4-7) aux deux dernières questions de la Déesse : (1) les Yoginī n'ont ni désir ni haine¹, elles agissent sur mon ordre ; (2) si elles immolent des *paśu* — le mot désigne ici les êtres humains ordinaires, couramment comparés au vulgaire bétail² — c'est pour me les offrir en sacrifice : *yāgārtham devadevasya paśuṃ vai prokṣayanti lāḥ* (5 b) ; et ailleurs : *paśavaḥ patiyāgārtham upayuktā na cānyathā* (7 b). Śiva précise même (7 a) que les *paśu* ont été créés³ pour cela, ce qui doit se lire à la lumière des lignes suivantes (8-9) où il est affirmé qu'en définitive, si les Yoginī sacrifient les *paśu*, c'est pour que ceux-ci soient délivrés : tous les *paśu* « utilisés » (*upayuktāḥ*, comme plus haut, ce qui constitue encore un jeu sur la racine « yuj ») obtiennent la libération. Autrement dit, les *paśu* (tous ?) ne seraient lancés dans le monde de la transmigration

(1) On appréciera davantage la réponse si on se rappelle que les Yoginī sont considérées comme de redoutables sorcières. Cf. M.-Th. de MALLMANN, *op. cit.*, p. 171-172.

(2) Que le terme de *paśu* désigne ici les êtres humains, toute la suite du chapitre est là pour le prouver. Cependant, ce qui est dit de l'homme peut s'appliquer au bétail, et c'est ce que fait Abhinavagupta qui utilise certains des enseignements de ce chapitre du *Netra* dans un passage du *Tantrāloka* où il est question de sacrifices animaux (allusion explicite en XVI, 59 b et démarquage plus ou moins fidèle en XVI, 36-38 ; cf. GNOLI, *op. cit.*, p. 517, n. 11 et 13).

(3) *śṛṣṭāḥ*. Le texte ne laisse pas transparaître la doctrine de la création qu'il soutient (s'il en soutient une...) ; et le commentateur se garde bien d'introduire ici les conceptions du Trika qu'il aurait quelque peine à faire s'accorder avec les enseignements de ce chapitre.

que pour être ramenés à Śiva grâce à l'action apparemment cruelle des Yoginī.

Mais il faut distinguer diverses modalités dans cette action des Yoginī. On nous dit qu'elles « unissent » ainsi les *paśu* à Śiva selon trois *yoga* différents : le supérieur, le subtil et le grossier¹. Le texte insiste : elles « unissent » (*yojayanti* ; comm. : *upaharanti*) ; elles ne « tuent » pas (9-10).

Le *yoga* dit suprême l'est à deux égards. D'une part, les Yoginī qui le pratiquent sont unies à l'aspect suprême de Śiva, confondues avec la propre Śakti du Dieu. D'autre part, et grâce à cela, leurs victimes, aussi impures soient-elles, sont amenées à ce même niveau : leurs liens arrachés, ces *paśu* rejoignent Śiva ; c'est donc bien une libération (*mokṣaṇa*) et non un meurtre (*ghātana*, *māraṇa*) que les Yoginī accomplissent ainsi (11-21). On compare d'ailleurs leur action à une *dīkṣā* : elle ne fait de mal qu'aux trois souillures.

Le *yoga* subtil est moins aisé à interpréter et on ne retrouve pas dans l'exposé qui le concerne (22-37) la symétrie précédente entre le niveau de la Yoginī et celui auquel est amené le *paśu*. Ce *yoga*, nous dit-on d'abord, relève d'une connaissance subtile et puissante², celle-là même qui donne les *siddhi* aux Siddha. Les Khecari — probablement les Puissances féminines dont il est question dans ce chapitre³ — l'ont en partage. Elles dominent avec ce pur *jñāna* la connaissance impure des *paśu* et leur font faire ce qu'elles veulent, « se jouant d'eux comme un homme éveillé d'un homme endormi, un homme sobre d'un homme ivre, un homme sensé d'un fou ou d'un enfant » (25-26). C'est ainsi que les créatures sont menées par les Mères et les Guhyaka⁴ qui, exerçant la force dont les ont pourvus leur propre *yoga*, « tirent » à eux l'âme ou la vie (*jīva*) des *paśu*. La fin du passage (28-37) n'est qu'une explicitation du processus. Mais le sujet que l'on montre à l'œuvre devient singulier et masculin. Il est nommé une fois : c'est le *yogavid*, « celui qui connaît (ce) *yoga* ». Tout déconcertant qu'apparaisse d'abord ce glissement, il n'offre pas de difficulté insurmontable, puisque le terme convient parfaitement aux Mères, etc. ; et il présente l'avantage d'être assez général pour inclure les êtres humains, dont on verra qu'il peuvent aussi pratiquer ce *yoga*.

Le *yogavid*, donc, après avoir atteint l'Éternel, l'Immuable, peut faire ce qui suit : pénétrer dans le corps d'un autre ; envelopper son âme (*jīva* ; comm. : *puryaṣṭaka*) avec la sienne propre ; se substituer à lui pour toute connaissance, toute perception, toute action, etc., après avoir brisé sa force avec la force supérieure dont il est pourvu ; et

(1) Ces trois *yoga* correspondent aux trois méthodes d'approche de Śiva (appelées aussi *yoga*) décrites par nos ch. VI, VII et VIII.

(2) Kṣemarāja interprète le terme de *śaktimaya* employé dans le texte comme qualificatif de *jñāna* en disant que la connaissance mise en œuvre dans le cas précédent appartenait au niveau de Śiva, celle-ci au niveau de Śakti. Sur ces conceptions, cf. p. 139.

(3) Kṣemarāja commente : « les Devī qui se meuvent dans l'espace de la conscience ».

(4) Ce terme, selon Kṣemarāja, est syn. de Yakṣa et implique d'autres catégories : Bhūtagraha, etc. Le cercle des personnages impliqués dans ce chapitre est donc en train de s'élargir ; c'est naturel, puisqu'on décrit en somme un phénomène de possession.

finalement absorber en soi cet ensemble de facultés qu'est le corps subtil du possédé. Cela se fait en un instant, ajoute le texte (qui décidément semble penser ici aux adeptes humains de ce *yoga* plutôt qu'aux Yoginī), par des *mudrā* et des *mantra* convenables. Pour la description des premières, Kṣemarāja nous renvoie à son propre commentaire du *Vijñānabhairava*¹ ; au sujet des seconds, au *Pūrva* et autres qui les donnent d'après le *Guptatantra*. Ce *yoga* subtil permet en outre d'obtenir ce que l'on veut, sur l'heure.

Le *yoga* grossier est exposé en deux seuls *śloka*. Il consiste, nous dit-on, à attirer les corps tout en se tenant dans un corps². En utilisant des *mantra* et des *mudrā* (comme au niveau précédent, mais ce ne sont pas les mêmes), des méditations intenses et des méthodes particulières comme celle « de la poussière »³, ou celles qui impliquent l'usage de « membres » désignés par un langage secret⁴, les adeptes de ce *yoga* inférieur « démolissent la citadelle impure (donc, le corps) des *paśu* ».

Un renversement a lieu ici, normal après cette évocation des méthodes de magie noire, mais difficile à concilier avec les affirmations selon lesquelles les Yoginī œuvrent toujours pour le bien des *paśu*. On va en effet expliquer comment il est possible de s'opposer à leur action « quand, par ce triple *yoga*, elles veulent nuire ». De toute évidence, la libération promise comme résultat du *yoga* supérieur ne sourit pas à tous — la terreur que suscite le seul nom de Yoginī est probablement trop forte — ; quant aux effets des *yoga* subtil et grossier, on imagine mal comment ils pourraient être bons. Si un *mantravid* est là pour « accomplir le

(1) Ce commentaire est presque totalement perdu, puisque nous n'en avons plus que ce qui a trait aux 23 premiers *śloka* (cf. *Vijñāna-Bhairava, Kashmir Series of Texts and Studies*, n° VIII, Bombay, 1918, p. 16) ; mais il n'y a aucune raison de penser qu'il a toujours été incomplet. Le fragment auquel il est fait allusion ici n'existe pas dans la portion qui nous reste.

Kṣemarāja cite comme *mudrā* : la *karaṅkiṇī*, la *krodhanā*, la *lehihānā*, la *khecari* et la *bhairavī*, chacune correspondant à une étape définie du procès.

Comme *mantra* il cite le *pañcapīṇḍa*, le *kṣurikāmantra*, et le *kālarātrimantra*.

(2) *piṇḍasthaṃ tatprayogaṇa piṇḍam ākarṣayed dhruvam*. On ne voit pas pourquoi le commentateur glose le premier *piṇḍa* par *śhūlaśarīra* et l'autre par *puryaṣṭaka* ; car c'est bien le corps grossier qu'on attire à soi par ce procédé.

(3) Kṣemarāja donne les précisions suivantes, tirées du *Guptatantra* : « La Yoginī, O chère, doit toujours choisir le septième jour de la quinzaine sombre. Qu'elle soit ou non audacieuse, elle se rend forte par imposition de *mantra* et guette à l'aube la première femme ou le premier homme qui sort. Si c'est un homme, elle prélève de sa main droite la poussière de son pied droit (i.e. de l'empreinte de ce pied) ; si c'est une femme, elle le fait avec sa main gauche et pour le pied gauche. De cette façon elle s'en saisit, [l'amène] dans mon royaume et le tue. »

On trouve cependant dans le *Svacchanda* (XIII, 12-15) une utilisation de la poussière dans un contexte plus macabre et il n'est pas impossible que l'allusion du Netra renvoie implicitement à ce passage. Il s'agit de prendre (en râclant ?) la poussière (appelée là *pāṃsulī*) du pied gauche d'une femme pendue et de l'utiliser ensuite comme ingrédient essentiel d'un rite d'attraction (*ākarṣaṇa*).

(4) On sait que les Tāntrika, pour protéger leurs secrets, et spécialement lorsqu'ils sont engagés dans des actes dits « héroïques » (ceux qui impliquent l'usage de moyens macabres ou repoussants) utilisent un langage conventionnel, appelé *chummaka* (cf. *Svacchanda*, ch. XV). Kṣemarāja comprend ici que les rites auxquels il est fait allusion impliquent l'usage de « morceaux » d'hommes tués — qu'on ne peut évidemment pas mentionner en langage clair. Des rites de ce genre sont en effet décrits dans le *Svacchanda*, ch. XIII, où l'on voit utiliser de la chair humaine (pour un *homa*), des crânes, un os de talon, etc.

meilleur », c'est-à-dire arracher aux Yoginī leurs victimes, ce sera de toute façon préférable (40).

Le principe est simple : à un certain *yoga*, mis en œuvre par des Yoginī ou autres Puissances analogues pour « sceller » un individu, le *yogin* (appelé *yogavid*, *mantrin* et *mantravid*) oppose un *yoga* de même nature¹. On retrouve donc les trois divisions précédentes. Par le *yoga* supérieur (41-43), le *yogin* protège la vie du *paśu* en s'identifiant complètement avec Mrtyujit. Par le *yoga* subtil (44-46), il le libère de tous les maux². Il peut faire la même chose enfin par un *yoga* grossier, auquel s'intéresse toute la fin du chapitre. Les méthodes ne seront signalées que plus tard. On souligne auparavant les conditions à réunir pour pratiquer ce *yoga*, et d'abord (46-49) les vertus que l'adepte doit posséder. Il sera un ascète parfait, un *jñānin*, calme, content, etc. ; mais surtout un homme fort, résolu, sans hésitation, sans peur (car, explique le commentateur, il sera amené à accomplir des actes « héroïques »). Le lecteur comprend que le spécialiste de ce *yoga* grossier qui a le courage de s'opposer aux Yoginī doit mettre en œuvre des techniques qui, tout en étant de même niveau que celles que le chapitre VI avait décrites, sont beaucoup plus audacieuses et beaucoup plus dangereuses ; ce sont les mêmes, assurément, que celles que l'on attribuait tout à l'heure aux Yoginī. Aussi faut-il en user avec prudence. Après avoir rappelé que les Malfaisants (nouvelle liste en 50-51) sont innombrables et terribles, le texte donne la règle suivante : ne jamais s'opposer à eux dans un but égoïste, ni par amour de l'argent, par avidité ou pour la gloire. On peut le faire pour protéger sa propre famille, si c'est par compassion vraie qu'on agit ; on doit le faire pour le Roi, ses fils ou ses femmes (52-54).

La digression qui suit est attendue : dans les contrées où vit un initié au *mantrayoga* (*mantrayogavid*), le Roi est puissant et les Mères sont paisibles, parce qu'il les satisfait par des sacrifices animaux et de nombreux rituels ; elles supportent « ce qui se passe » (Kṣemarāja glose : le *mantravāda* qui s'accomplit là). Mais ce *mantravāda* ne doit pas être pratiqué à chaque instant (54-57). On en donne les méthodes : poudres (*cūrṇa*), onguents (*ālepana*), diagrammes (*yantracakra*)³, et toutes les méthodes de protection mentionnées plus haut (58-60). Quant aux praticiens, ils doivent avoir la science nécessaire (science de *mudrā*, des *mantra*, des herbes, et des techniques enseignées par les traités de démonologie), posséder les vertus intellectuelles et morales, et être réguliers dans leurs pratiques religieuses (61-63). Le *mantravāda*, rappelle Śiva, ne conduit pas à la *siddhi* la plus haute, ni à la libération. Il ne faut l'utiliser que pour aider les autres, et encore pas de façon continue car ces êtres malfaisants ne le supporteraient pas (63-66).

(1) On ne nous dit pas, et c'est bien dommage, comment il détermine la nature du *yoga* utilisé par l'attaquant.

(2) On peut se demander s'il faut, pour avoir une idée des méthodes employées, recourir au chapitre VII ou à la description du *yoga* subtil des Yoginī.

(3) Le terme est glosé comme s'il formait un tout :

« *yantracakraṃ, viśiṣṭa-sanniveśa-likhito mantrasamūhaḥ* ».

Après un retour sur l'histoire de la création successive, par Śiva, des Malfaisants puis des *mantra* destinés à les maîtriser (67-73), le chapitre conclut sur une exaltation de Mrtyujit (74-75) « à la seule pensée duquel les Mauvais fuient comme des antilopes devant le lion ».

Ch. XXI. — Nature des *mantra*. Leur création par Śiva (82 śl.)

Les deux derniers chapitres sont des traités théoriques qui permettent à Kṣemarāja d'introduire des problèmes d'école et de fonder le non-dualisme, quitte à forcer quelque peu le texte qu'il commente.

Le chapitre XXI envisage les *mantra* en général, au sujet desquels Pārvatī pose (śl. 1) six questions : (1) De quoi sont-ils faits? (*kimātmakāḥ*) ; (2) quelle est leur nature ou leur essence? (*kiṃ svarūpāḥ*) ; (3) à quoi ressemblent-ils? (*kīdrśāḥ*) ; (4) que peuvent-ils accomplir? (*kiṃ prabhāvāḥ*) ; (5) qu'est-ce qui les rend puissants? (*kaṭhaṃ śaktiāḥ*) et (6) ou alors, par qui sont-ils mus? (*kena vā sampracoditāḥ*).

Ce sont les trois premières questions qui commandent les autres ; aussi la Déesse reprend-elle l'exposé de ses doutes (2-14) en fonction des réponses qu'on peut leur donner¹. Elle ne voit que trois possibilités : (1) les *mantra* sont « faits de Śiva » ; (2) ils ont la nature de la Śakti ; (3) ils sont des *aṇu*². Or, quelle que soit la solution adoptée, on tombe dans un réseau de difficultés. Par exemple, si les *mantra* sont Śiva, ils sont omniprésents, sans forme, sans organes d'action, et dès lors ne peuvent être agents, et ainsi de suite³. S'ils ne consistent qu'en puissance, cette puissance est la puissance de qui? Est-elle une Cause? Et quelle sorte d'effet a-t-elle alors? etc. S'ils sont des individus, doués de corps, de formes, etc., ils sont impurs ; dans ce cas, ils ne peuvent être forts et ils sont en particulier incapables de débarrasser les *paśu* de leurs impuretés (allusion probable à leur action pendant la *dīkṣā*). On aboutit donc à une impasse. Que Śiva donc, pour le bien de tous les êtres, donne à ce problème une réponse satisfaisante ; car il est un fait indéniable : les *mantra* existent, ils sont puissants, donneurs universels, sauveurs des êtres, etc.

On devine la réponse de Śiva : les *mantra* sont à la fois Śiva, Śakti et *aṇu* (*śivātmakāḥ śaktirūpāḥ jñeyāḥ mantrās tathāṇavāḥ*). D'ailleurs

(1) Une petite difficulté se présente ici ; car les trois premières questions de Pārvatī sont à la fois réunies et séparées dans le développement qui suit. La Déesse va en effet suggérer trois possibilités, qu'elle considère comme exclusives l'une de l'autre et que Śiva va combiner dans sa réponse. Il s'agit donc d'un seul et même problème. Mais les termes qui sont utilisés pour exprimer ces trois possibilités sont ceux-là même qui apparaissent dans les questions (1), (2) et (3). Les *mantra* sont-ils *śivātmakāḥ*, *śaktirūpāḥ* ou *āṇavāḥ*? Śiva reprendra exactement ces termes.

(2) Dans le langage des *Tantra* et des *Āgama*, *aṇu* signifie simplement « être individuel ». Les *mantra* sont souvent désignés par ce terme qui met en évidence leur aspect de réalités singulières. Personne, surtout pas le *sādhaka* dont tout l'effort consiste à évoquer ces Puissances sous un aspect anthropomorphique, ne peut douter que les *mantra* soient des *aṇu*. Le propos du chapitre est de montrer qu'ils ne sont pas que cela.

On voit réapparaître ici la triade Śiva-Śakti-*aṇu*, rencontrée au ch. VIII dans l'ordre inverse, sous la forme *ātman-Śakti-Śiva* (cf. p. 146-147).

(3) L'argument n'est aucunement original et les difficultés soulevées le sont ailleurs à propos de Śiva lui-même.

le monde entier est constitué de ces trois réalités (*trīṭalṭvanirmittam sarvaṃ*), aucun objet n'existe sans elles (16-19). La portée de cette affirmation générale est éclairée par le développement qui suit. L'exposé part de Śiva, sur les caractéristiques duquel il s'étend longuement : Śiva est Cause suprême, sans commencement, inconcevable, indescriptible, etc. ; l'intelligence ne peut le saisir que par le biais de ses effets ou de ses actions (20-29). Mais son effet n'est autre que sa Puissance suprême (Parā Śakti), aussi inséparable de lui que les rayons lumineux le sont du soleil ou la chaleur, du feu (30-31). De cette Puissance entièrement bonne, le monde n'est qu'un reflet, une transformation apparente (*vivarla*)¹.

Le deuxième *talṭva* est ainsi posé. Il va maintenant être analysé (32-46) dans un passage qui montre comment la Śakti unique prend successivement les aspects de Vouloir (Icchā), de Connaissance (Jñāna) et d'Action (Kriyā) ; et comment elle n'est considérée comme une deuxième réalité que par métaphore. Les *śloka* 43-44 essaient de faire correspondre à chacune des cinq activités de Śiva un aspect différent de sa Śakti : la création du monde serait opérée par Kriyā, son maintien par Jñāna, la destruction par Rudraśakti (nommée Raudrī dans la plupart des ouvrages), l'obscurisation par Vāmā et la grâce par Jyeṣṭhā².

On passe de ces deux premières Réalités aux *aṇu* (appelés ici *ālmāṇu*) sans transition, et sans aucune indication qui permettrait de comprendre le statut de ces esprits individuels par rapport à Śiva et Śakti. On se contente, en un seul *śloka* (46b-47a) d'affirmer qu'ils ont innombrables, paralysés par leur *mala*, et qu'ils ne sont sauvés que par la Volonté du Seigneur.

Cet exposé se clôt sur la ligne suivante : « La triple Réalité, éminente, c'est Śiva, Śakti et l'*ālman* », qui oblige Kṣemarāja à expliquer pourquoi les *ālman* eux-mêmes ont droit à cet adjectif, « éminent » (*anuttama*) : bien que leur lumière soit contractée, affirme-t-il, leur nature est purement spirituelle.

Il est naturel en ce point de montrer comment le monde, et d'abord les *mantra*, apparaissent à partir de ce noyau de Réel. C'est l'objet des *śloka* 48-56, qui dérivent l'activité créatrice de Dieu. On ne rappelle que pour mémoire la liste des différentes catégories d'êtres qu'il va créer. En revanche on insiste sur les caractéristiques de l'action divine : Śiva agit par sa seule présence, sans désir d'aucune sorte, comme le soleil lorsqu'il engendre le feu de la « pierre à soleil » ou comme l'aimant lorsqu'il meut le fer à distance. A l'inverse des agents habituels, Śiva

(1) Il ne faudrait pas voir dans l'usage de ce terme l'indice que le *Netra* enseigne un *vivartavāda* de type śankarien. Le texte veut simplement dire que l'ensemble du monde n'est qu'une manifestation bigarrée de la Puissance unique de Śiva. Kṣemarāja commente : « *sarvaṃ ca kriyāśaktyā nirmittam etat jajāt, tasyā eva viśvābhāsātmanah śakter vivarto vicitrarūpatayā vartanam* ». On dira ailleurs dans le même sens que le monde est *śaktimaya*.

(2) La liste des cinq activités de Śiva est la même dans tous les *Āgama* et *Tantra* connus de nous. Mais la distribution de ces fonctions entre les différentes Śakti du Seigneur varie avec les textes, comme d'ailleurs la liste même de ces Śakti. Cependant il semble étrange : (1) d'ajouter la triade Vāmā-Jyeṣṭhā-Raudrī à Jñāna et à Kriyā ; (2) de confier à Jyeṣṭhā l'*anugraha* des *paśu* — c'est en général le rôle de Raudrī. Cf. SP3.

n'agit pas sur une matière différente de lui : c'est sa propre Śakti qui joue le rôle de cause matérielle, lui-même étant cause efficiente¹. La conclusion du *śloka* 57 est d'autant plus surprenante : « Ainsi, de la manière qu'on vient de dire, tous les *mantra* sont nés de la Triple Réalité ; ils sont appelés Śiva, leur nature est celle de la Śakti et leur « nature propre » est d'être des individus². On comprendrait que l'on déclare que les *mantra-individus* sont nés de Śiva et de Śakti ; mais l'expression *tritattvajāḥ* est embarrassante³. Et la suite du texte (59-70) consacrée à l'apparition des *mantra* à partir de Śiva ne la justifie aucunement.

Le processus décrit est appelé *mantrasṛṣṭi* (création des *mantra*). En fait il ne concerne que le prototype de tous les *mantra*, le *praṇava* OM. On nous dit comment l'Énergie de Śiva se transforme successivement depuis l'état supérieur nommé Unmanā (identique à Icchā) jusqu'au A, en passant par des états intermédiaires de plus en plus saisissables, — ceux que l'on nomme en général *kalā*. Le texte ici ne désigne expressément que neuf stades auxquels il donne les noms suivants : Unmanā, Samanā, Kuṇḍalā, Nāda, Nirodhikā, Bindu, M, U et A. Mais il aura plus loin (ch. XXII) une liste plus complète, identique à celle que l'on trouve par exemple dans le *Svacchanda* et qui est devenue la liste classique⁴ ; ce qui permet à Kṣemarāja de combler dans son commentaire ce qu'il considère comme des lacunes. Lue à l'envers, la liste fournit les éléments sonores qu'un être humain (par exemple) récitant le *praṇava* doit successivement prononcer ou tout au moins penser. Si l'on envisage ce processus, il faut noter que seules les trois premières *kalā* (A, U et M) sont des sons proprement dits ; celles qui viennent ensuite ne constituent qu'une résonance qui s'affine et se perd dans l'inaudible au fur et à mesure qu'on avance dans la série. Ces *kalā* au demeurant ne sont pas spécifiques du *praṇava* ; tous les *mantra* qui sont formés d'une syllabe nasalisée (JUM, HRĪM, etc.) les possèdent, ou plus exactement peuvent les posséder⁵. Au contraire, les parties « grossières », ou audibles, diffèrent d'un *mantra* à l'autre. C'est probablement ce que le commentateur a dans l'esprit lorsqu'il affirme que les trois *kalā* inférieures (A, U et M) représentent l'aspect

(1) Puisque Śiva et Śakti ne font qu'un, on pourrait aussi bien déclarer que Śiva est à la fois cause efficiente (*nimittakāraṇa*) et cause matérielle (*upādāna*). C'est la position bien connue du śivaïsme du Nord, tandis que celui du Sud admet l'existence d'une matière distincte de Śiva et sur laquelle il agit en tant que cause efficiente.

(2) *evam uktena vidhinā mantrāḥ sarve tritattvajāḥ /*
śivākhyaḥ śaktirūpās ca tathāivātmasvarūpakāḥ //

(3) Elle ne semble pourtant pas gêner Kṣemarāja qui profite de l'occasion pour se moquer de ces gens stupides qui mettent les *mantra* dans la classe des *aṇu*. Comme exemple de cette conception erronée, il cite deux lignes d'un ouvrage qu'il ne nomme pas mais que l'éditeur du *Netra* identifie avec la seizième *Nādakārikā*. L'identification n'est pas certaine, car il y a deux variantes importantes entre le passage cité et le texte de la *kārikā*, au moins tel qu'on le trouve dans l'édition de l'*Aṣṭaparakaraṇa* (Dēvakōṭṭai, 2 vol., 1923-1925). En revanche, il est identique (sauf une petite variante) aux lignes 44b-45a du *Tattvasaṅgraha* de Sadyojyoti, publié dans le même recueil.

(4) Cf. A. PADOUX, *Recherches...*, p. 346, première colonne du tableau (les indications données dans les autres colonnes sont souvent en contradiction avec les enseignements du *Netra*).

(5) On distingue en effet différentes façons de prononcer les *mantra* de ce type (c'est-à-dire les *bīja*), selon le niveau jusqu'auquel on fait « monter » le son. Cf. par ex. SP1, p. 144, n. 3.

individuel (*āṭmalatlvāṭmatva*) du *praṇava* ; tandis que les trois *kalā* supérieures représentent l'aspect Śiva, et les *kalā* intermédiaires, l'aspect Śakti (comm. au *śl.* 70b).

Malgré la présence des sons A, U et M dans la liste précédente, la « création du *mantra* » est conçue comme antérieure à celle des phonèmes¹, qui n'apparaissent qu'à l'étape suivante : la Puissance de Connaissance prend la forme subtile de la Mère (*Mātrkā*) octuple² constituée par les cinquante phonèmes et matrice de tous les *mantra* (71-72).

Une ligne assez énigmatique (72b) semble poser les deux dernières syllabes du Mantra fondamental de l'ouvrage³, dont les *śloka* 73-74a rappellent les noms les plus usuels : Amṛteṣa, Mṛtyujit, Bhairava. On retrouvera ce Mantra au chapitre suivant. Pour le moment le texte se contente de noter sa position, en tête de tous les autres *mantra*. Ceux-ci ont comme leur chef une énergie illimitée, grâce à laquelle ils peuvent accomplir toutes les actions qui concernent le gouvernement du monde, et en particulier le sauvetage des *paśu* (74-75). Et notre traité d'évoquer ici la signification symbolique du terme de *mantra* : *manana-trāṇa-dharmilvāt tena mantrā ili smṛlāḥ*⁴, « ils sont appelés *man-tra* parce qu'ils ont la propriété de savoir (*manana* est pris dans le sens de « connaître ») et de sauver (les *paśu*, du *saṃsāra*) » (76 a).

Les *śloka* suivants nous ramènent au problème initial, celui de la triple nature des *mantra*. Leur « être-Śiva » (*śivalva*), c'est leur omniscience et leur universalité. Leur *śaktitva* est leur toute-puissance, qui implique la capacité de conférer la grâce libératrice ou n'importe quel fruit. Quant à leur individualité (*āṭmatva*), lisons-nous avec déception en 80 a, « c'est leur nature même »⁵. Il est évident que le *Netra* n'a rien de plus à nous dire au sujet de ce troisième aspect des *mantra*. Est-ce parce qu'on ne peut le méconnaître, comme nous l'avons déjà suggéré ? Ou parce que la doctrine est hésitante sur ce point ? On notera que la thèse selon laquelle les *mantra* sont à la fois Śiva, Śakti et *aṇu* est également affirmée dans les *Āgama* et traités dualistes, où elle peut parfaitement se soutenir⁶.

(1) Cette tradition est solidement attestée, même dans les *Āgama* dualistes. Cf. par ex. *Mrgendra, kriyāpāda*, 1, 2 : *śakter nādo'bhavad bindur akṣaram mātrkā tataḥ*. Cette ligne, que répètent à l'envi tous les auteurs śivaïtes, donne les étapes les plus importantes de l'émanation : *śakti, nāda, bindu, akṣara* (ou *praṇava*) et *mātrkā* ; elle peut s'accommoder d'une interprétation dualiste comme d'une interprétation moniste.

(2) Allusion aux huit classes de lettres en lesquelles elle se découpe. Cf. p. 132.

(3) On se souvient que ce *mantra* est « OM JUM SAḤ ». Sa première syllabe a donc déjà été posée, avant même la *Mātrkā*. Le texte essaie d'insérer les deux autres entre celle-ci et les *mantra* ordinaires, mais c'est au prix de visibles efforts.

(4) On trouve des formules semblables à peu près dans tous les *Āgama* et *Tantra*. Cf. aussi PADOUX, *op. cit.*, p. 294, n. 2.

(5) Même expression au *śl.* 57 b, ce qui nous engage à isoler cette proposition (*āṭmatvaṃ tat svarūpaṃ tu*) au lieu de la rattacher, comme le fait Kṣemarāja, au reste du *śloka* 80 qui traite du triple *sādhana*.

(6) Cf. *Kiraṇa*, 6, 22 a et 7, *passim* ; Aghoraśivācārya ne perd pas une occasion de rappeler cette vérité dans ses commentaires. Il va de soi que dans une optique dualiste les *mantra* sont d'abord des êtres individuels (*aṇu*) ; mais ces *aṇu* sont mus par la Śakti de Śiva — d'où leur triple nature. On pourrait certainement commenter le *Netra* en ce sens.

Il reste quelques *śloka* (80-82) pour caractériser la pratique (*sādhana*) dont les *mantra* sont l'objet. Elle est triple. Certains actes relèvent essentiellement de la prononciation (ou de l'écriture) des *mantra* : tels sont les rites de *dīkṣā*, les *maṇḍala*, les *saṃskāra* (dans le sens « rites de perfectionnement ou de purification »), les adorations, les *japa*, les *homa* et les *yantra*. Certains relèvent de la méditation (*dhyāna*) qui est une activité de la pensée : telles les productions imaginatives (*dhyāna*)¹ et les fixations de l'esprit. Certaines enfin sont opérées par le corps, telles les *mudrā* (comprendre : les *mudrā* qui accompagnent la prononciation des *mantra*)².

Ainsi se termine ce traité sur les *mantra*.

Ch. XXII. — Le *mantra* Amṛteśa (75 śl.)

Le dernier chapitre est entièrement consacré au Mantra Amṛteśa, au sujet duquel Pārvatī interroge une fois encore son Seigneur. Comment se fait-il, demande-t-elle en substance, que ce Mantra puisse être dit encore plus puissant, encore plus élevé, que ces *mantra* innombrables dont Tu affirmes cependant la splendeur sans limites, l'omniscience, l'omniprésence, etc. Dis-moi donc la vraie nature (*sadbhāva*) de ce Roi des *mantra* (1-4). La réponse de Śiva ne contient pas une justification suffisante de la position supérieure du Mṛtyujit ; mais elle présente l'intérêt de donner de ce Mantra une analyse détaillée qui éclaire quelques points laissés dans l'ombre par les chapitres précédents. Śiva commence (5-10) par réaffirmer la suprématie du Mantra (il l'appelle ici Paramaśvara) « par la volonté duquel les autres apparaissent, par la puissance duquel ils sont mus et deviennent féconds et capables d'action ». Il en explique le nom, Netra, selon la méthode coutumière, par diverses combinaisons de lettres (10-13) qui mettent en évidence son rôle éminent.

Après cela, et pour la première fois dans l'ouvrage, les trois syllabes du Mantra sont données en langage presque clair, avec quelques indications sur leur symbolisme. Le *praṇava*, OM, est appelé souffle ou vie (*prāṇa* : on voit le jeu de mots) des êtres animés³ ; la deuxième syllabe, JUM, (grâce à la forme *juhōti* du verbe « hu », sacrifier) est rattachée à l'oblation du créé — ce qui signifie ici son retour à Śiva ; la troisième enfin, identique au pronom personnel « il » (SAH), représente directement Śiva — accompagné de sa Śakti, précise le commentateur (14-18). Précisons les trois stades : (1) le *praṇava* « saisit » par ses *kalā* (dont chacune représente un étage cosmique) l'univers entier ; (2) il l'offre en oblation dans le feu de Śiva ; (3) ainsi ce monde créé devient Śiva, devient « plein ».

(1) Le terme apparaît deux fois : une fois pour caractériser un secteur de la pratique, une autre pour dénoter une activité particulière.

(2) Les activités sont groupées sous les trois chefs suivants : *mantra*, *dhyāna* et *mudrā*, que Kṣemarāja lie respectivement au souffle, à l'intelligence et au corps. Il voit en outre dans ces subdivisions trois aspects de l'individualité (*ātmatva*, *aṇutva*) des *mantra*. Il n'est peut-être pas nécessaire de le suivre dans ce commentaire. On serait même autorisé, semble-t-il, à comprendre que le terme de *sādhana* dont il est question ici ne se limite pas à la pratique des *mantra*. Celle-ci n'en constituerait qu'un aspect ; car on peut concevoir des *dhyāna*, et surtout des *mudrā*, indépendamment de tout *mantra*.

(3) A. PADOUX, *op. cit.*, p. 340, n. 5, traduit notre ligne 14 a.

La suite de l'exposé concerne le *praṇava*. Il s'agit, explique Kṣemārāja, de préciser comment il « saisit », ou contient, l'univers. On énumère sans autre indication : les six Voies (dans l'ordre : *tattva*, *varṇa*, *pāda*, *bhuvana*, *kalā* et *mantra*) : les six Causes (Kāraṇa) : Brahman, Viṣṇu, Rudra, Íśvara, Sadāśiva et Śiva¹ (19-20). Puis on nous donne, dans l'ordre de résorption cette fois (21-22), les douze *kalā* qui composent le *praṇava* ; onze sont périssables (litt. : malades) : A, U, M, Bindu, Ardhaçandra, Nirodhī, Nāda, Nādānta, Kaunḍalī (ailleurs : Śakti), Vyāpinī et Samanā. La douzième, Unmanā, est la Śakti éternelle de Śiva. On comprendra plus tard seulement que les onze premières *kalā* englobent tous les étages de l'univers qu'il faut traverser — et rejeter — pour atteindre Śiva. Juste avant Unmanā, mais après Samanā, se situe le niveau de l'*ātmataṭṭva* (cf. ch. VIII et plus loin, p. 194). Celui d'Unmanā est appelé Śakti² ou encore Śiva « éclatant » (*sābhāsa*). Au-dessus encore est Śiva « sans éclat » (*nirābhāsa*), c'est-à-dire la Réalité suprême considérée en soi.

On retrouve donc les trois Réalités dont il était question au chapitre précédent : l'*ātman*, Śakti et Śiva. La dernière — mais on ne peut la séparer de la précédente — est appelée « septième », par opposition aux six Kāraṇa qu'elle transcende. C'est le lieu où se résorbe et où « demeure » la multiplicité (*layam ālayam uttamam*) (23-24).

Les *śloka* 25 à 47 s'emploient à ordonner cette multiplicité selon les *kalā* du *praṇava*. On voit donc réapparaître les onze *kalā* « souillées » avec, pour chacune : la divinité régente, la portion du corps qu'elle est censée occuper, la zone de l'univers où elle s'étend (il y en a cinq, appelées aussi *kalā*, chacune associée ou même identifiée à l'un des cinq éléments, considérés sous la forme très subtile de substrats de l'univers), l'aspect de Śiva auquel elle correspond, avec la liste de ses propres parties (encore appelées *kalā*³). Exemple : A est régi par le Dieu Brahman ; il s'étend des pieds au cœur ; il correspond au Brahman de l'Ouest, Sadyojāta, dans lequel on distingue huit *kalā*⁴ ; et il faut ajouter (le

(1) Rappelons que ces divinités gouvernent les étages successifs du Sextuple Chemin, et non pas un Chemin chacune. Voir plus loin, et SP3. Le chapitre VII les avait déjà rencontrées à l'occasion d'un exercice de *yoga* qui faisait dépasser les *sthāna* où elles résident. Et nous avions remarqué alors qu'il fallait placer les deux *sthāna* supérieurs à l'intérieur du domaine du sixième Kāraṇa.

Ce sixième Kāraṇa est nommé Śiva ; mais ce n'est pas le Śiva suprême, puisqu'il faut le dépasser pour atteindre le but.

(2) Toutes les *kalā* étant des formes de l'Énergie de Śiva, le vocable de Śakti pourrait s'appliquer à n'importe laquelle. Ici, nous avons affaire à la Śakti suprême de Śiva, telle qu'elle se présente en sa plus grande pureté.

(3) Ainsi le terme de *kalā* réfère : soit aux divisions ou aspects de l'énergie sonore dans le *praṇava* et les *mantra* en général ; soit aux cinq étages du cosmos ; soit aux trente-huit « parties » de Sadāśiva, distribuées entre les cinq Brahman : Sadyojāta, etc. Dans tous les cas, *kalā* désigne un « fragment » d'énergie — tout au moins dans le śivaïsme du Kashmir.

(4) La liste des *kalā* des cinq aspects de Sadāśiva que donne le *Netra* ne recouvre exactement aucune de celles que le pandit N. R. BHATT a réunies dans son édition du *Rauravāgama* (Publ. de l'Institut Français d'Indologie, n° 18, Pondichéry, 1961, p. 28). La voici :

Sadyojāta : *siddhi*, *ṛddhi*, *dyuti*, *lakṣmī*, *medhā*, *kānti*, *dhṛti*, *svadhā*.

Vāmadeva : *rajā*, *rakṣā*, *rati*, *pālyā*, *kāmyā*, *ṛṣṇā*, *matī*, *kriyā*, *ṛddhi*, *māyā*, *nāḍī*, *bhrāmaṇī*, *mohanī*.

texte ici ne le dit pas, mais il le dira pour les autres subdivisions) qu'il est coextensif à la *kalā* Nivṛtti, c'est-à-dire à l'élément Terre. Ainsi de suite pour U, M, Bindu, etc. Mais comme il n'y a que cinq aspects de Śiva (Sadyojāta, Vāmadeva, Aghora, Tat-Puruṣa et Īśāna), ils ne peuvent être associés qu'à cinq parmi les onze *kalā* : A, U, M, Bindu et Nāda. Cela définit le *praṇava* appelé ici « grossier », à cinq parties, où l'on voit que deux des *kalā* qui étaient mentionnées avant Nāda ne sont pas comptées. C'est à lui que s'applique le tableau suivant, où nous faisons figurer tous les renseignements donnés dans l'ouvrage, plus quelques autres qui sont fournis par le commentaire ou par la tradition ; ces derniers sont signalés par un astérisque.

<i>kalā</i> du <i>praṇava</i>	Kāraṇa	Parties du corps	Aspect de Śiva	Fonction de Śiva	Élément
A	Brahman	des pieds au cœur	Sadyojāta (8 <i>kalā</i>)	<i>srṣṭi</i> *	terre*
U	Viṣṇu	du cœur au cou	Vāmadeva (13 <i>k.</i>)	<i>sthiti</i>	eau
M	Rudra	du cou au palais	Aghora (8 <i>k.</i>)	<i>saṃhāra</i> *	feu
Bindu	Īśvara	du palais au milieu du front	Tat-Puruṣa (4 <i>k.</i>)	<i>tirobhāva</i> *	air
Nāda ¹	Sadāśiva	du milieu du front au <i>dvādaś'ānta</i> ²	Īśāna (5 <i>k.</i>)	<i>anugraha</i> *	éther

Le texte précise (35 a) que la Voie décrite, « née des (cinq) Brahman et des (cinq) *bhūta* », est appelée « grossière » ; puis il annonce (35 b) qu'il va parler maintenant de la Voie subtile. Il énumère alors successivement, avec les *kalā* qui les composent, les niveaux suivants : Ardhaçandra, Nirodhikā, Nāda (sans doute bloqué avec Nādānta), Śakti, Vyāpinī et Samanā, auxquels il fait correspondre les six Perfections divines, l'omniscience et les autres³ (36-47). On voit que les premières *kalā* de cette liste s'intercalent entre les deux dernières de la liste

Aghora : *tamas, moha, kṣudhā, nidrā, mṛtyu, māyā, bhayā, jarā*.

Tat-Puruṣa : *niṛṛti, pratiṣṭhā, vidyā, śānti*.

Īśāna : *tārā, sūtārā, tarāṇī, tārāṇī, sūtārīṇī* (liste absolument originale si on la compare à celles des *Āgama*).

Notons que le *Svacchanda* (1, 53-58) a les mêmes listes que le *Netra*, à quelques variantes près : *sudhā* et *sthiti* pour les deux dernières *kalā* de Sadyojāta ; et *ṛddhi* et *rātri* pour les 9^e et 11^e *kalā* de Vāmadeva.

(1) Le terme n'apparaît pas clairement dans le texte, qui se contente d'introduire la section par la formule obscure « *nādānte sampracakṣmahe* ». Mais il précise que ce domaine est celui de Sadāśiva, dont on sait bien qu'il gouverne le Nāda ; et c'est ainsi que le commentateur nomme ce cinquième niveau. Si le texte ne le fait pas, c'est sans doute pour éviter la confusion avec le Nāda qui apparaîtra dans la partie subtile du *praṇava*, avec ses propres *kalā*, différentes de celles d'Īśāna que l'on trouve ici.

(2) Ces *kalā* d'Īśāna, lisons-nous, sont *dvādaśāntapadārūḍhāḥ* — situées dans le *dvādaśānta*. Kṣemarāja n'offre aucun commentaire. Le *praṇava* grossier s'étend donc sans doute comme le *praṇava* subtil jusqu'au niveau suprême.

(3) La liste est classique dans le śivaïsme. Elle est donnée ici dans l'ordre suivant : *sarvajñatva, nityatrpti, svatantratā, aluplašaktitva, anātibodhatva, anantaśaktitva*. Cf. SP3.

précédente, et qu'on ne peut pas considérer simplement que la Voie subtile fait suite à la Voie grossière. Elle est, en partie au moins, incluse en elle¹. C'est d'ailleurs ce que laisse entendre Kṣemarāja en introduisant cette section. Mais on aimerait plus de précision. On voudrait de même savoir quel est le domaine dévolu au sixième Kāraṇa sur lequel on ne dit rien, si ce n'est (plus haut, *śl.* 20) qu'il faut le dépasser pour se perdre dans le septième — le suprême Śiva².

Les *śloka* 48-49 résument ce qui a été dit : jusqu'à Samanā, c'est le « filet des lacs » (*pāśajala*), le domaine régi par les six Kāraṇa, dont il faut s'échapper. Il recouvre les aspects grossier et subtil de la réalité. Mais la Réalité supérieure (*para*), à laquelle le texte s'intéresse maintenant (49-57) est au-delà. Cette Réalité est triple. On y distingue, comme nous l'avons dit plus haut (p. 188) les niveaux suivants : (1) l'*ātman* pur (le même qui était appelé impur au chapitre VII ; cf. p. 146, n. 3) ; (2) Śakti, c'est-à-dire Unmanā, la douzième *kalā* ; (3) Śiva³.

La ligne 58 b nous ramène aux préoccupations centrales de l'ouvrage en affirmant que « pour celui qui connaît ainsi, les *mantra* sont vraiment des *mantra* » ; on dira plus loin qu'ils deviennent des serviteurs du *sādhaka*. Aux autres, aux ignorants des voies d'émission et de résorption, du lever et du coucher⁴, les *mantra* ne donnent qu'un fruit insignifiant — ni *bhoga*, ni *mokṣa*, précise la ligne 60 b (58-63).

(1) Il est difficile de préciser davantage, la description de la Voie grossière étant trop peu explicite. Si, comme le texte semble l'indiquer (cf. p. 193, n. 2), la Voie grossière s'étend jusqu'au *dvādaśānta*, il faut comprendre que la Voie subtile — aux yeux de celui qui a acquis une vision assez fine pour la percevoir — apparaît au sein même de ce domaine grossier. Si la Voie grossière nous laisse en deçà de ce niveau supérieur, on peut concevoir la Voie subtile comme interférant partiellement avec elle et émergeant ensuite, indépendante, à partir du niveau nommé Śakti.

L'absence de précision du texte et du commentaire à ce sujet est significative d'une gêne réelle. Voir note suivante.

(2) Il serait satisfaisant, puisque les six *guṇa* de Śiva sont répartis entre les six *kalā* du domaine subtil, de placer tout ce domaine sous le gouvernement du même Kāraṇa, le sixième, sans se soucier du fait qu'il semble interférer avec celui de Sadāśiva ; car on peut imaginer une superposition de gouvernements à des niveaux de subtilité différente. Mais on peut également n'attribuer à ce Kāraṇa que le domaine défini par les trois dernières des *kalā* subtiles (cf. note précédente).

On voit les difficultés auxquelles conduit la conception d'un *praṇava* à douze *kalā*, qui est sans aucun doute une conception tardive. La *praṇava* à cinq *kalā* (A, U, M, Bindu et Nada), qui se prête à merveille à toutes les correspondances dans ce monde śivaïte dominé par le nombre « cinq », est probablement le seul qui ait été envisagé aux premières époques du tantrisme. Le rituel porte de cela un ample témoignage.

(3) On peut noter une autre différence avec le chapitre VIII. Le stade où les qualités divines sont déployées (*sābhāsa*-Śiva) semble ici définir le niveau « Śakti » ; le niveau « Śiva » correspond alors au seul *nirābhāsa*-Śiva.

(4) La voie de résorption amène le son du Cœur au *dvādaśānta*, celle de l'émission le ramène au Cœur à partir du *dvādaśānta*. Kṣemarāja cite le *Svacchanda* (II, 140-141) pour expliquer que la première, également appelée « jour », donne comme fruit le séjour de Śiva (*i.e.* la libération) ; tandis que la seconde, appelée « nuit », confère toutes les *siddhi*. On pourrait conclure de l'utilisation des termes de jour et de nuit que le lieu du « lever » est toujours le Cœur, et celui du coucher, le *dvādaśānta*. Mais Kṣemarāja affirme qu'il en est ainsi seulement lors de la montée du son ; c'est le contraire lors de la descente. De toutes façons, on voit ce que le *yogin* doit connaître, c'est-à-dire avoir expérimenté, pour que les *mantra* qu'il prononce soient efficaces.

La suite répète des enseignements maintes fois promulgués : les *mantra* sont tout-puissants de la Puissance de Śiva ; et ce sont tous des aspects du Dieu (et Mantra) Amṛteśa (65-67).

Il reste à conclure le traité. Śiva le fait en assurant une fois de plus Pârvatī de la véracité de ses paroles et en lui enjoignant (ainsi qu'à tous les maîtres qui lui succéderont) de transmettre la science qu'il lui a révélée aux seules personnes qui en sont dignes, et ceci après qu'elles aient reçu la première initiation (*samayadīkṣā*)¹. Celui qui enfreint cette règle va à l'enfer ; celui qui la suit devient Śiva (68-75).

TABLE DES MATIÈRES DU *Netra Tantra*²

Ch. I.	— L'Œil (Netra) de Śiva.....	129
Ch. II.	— Formation du <i>mantra</i> Netra.....	131
Ch. III.	— Rituel quotidien.....	133
Ch. IV.	— Initiation (<i>dīkṣā</i>).....	135
Ch. V.	— Consécration (<i>abhiṣeka</i>).....	136
Ch. VI.	— Méditation « grossière » sur Mrtyujit.....	138
Ch. VII.	— Méditation « subtile » sur Mrtyujit.....	141
Ch. VIII.	— Méditation « supérieure » sur Mrtyujit.....	145
Ch. IX.	— Différents aspects d'Amṛteśa : (1) Sadāśiva.....	148
Ch. X.	— Différents aspects d'Amṛteśa : (2) Bhairava.....	149
Ch. XI.	— Différents aspects d'Amṛteśa : (3) Tumburu.....	153
Ch. XII.	— Différents aspects d'Amṛteśa : (4) Kuleśvara.....	154
Ch. XIII.	— Différents aspects d'Amṛteśa : (5) Divers.....	156
Ch. XIV.	— Mantra et Roi des <i>mantra</i>	159
Ch. XV.	— Le Destructeur des Rakṣas (<i>rakṣoghna</i>).....	159
Ch. XVI.	— Efficacité des <i>mantra</i> . Exemple d'utilisation de l'Amṛteśa.....	161
Ch. XVII.	— Quelques techniques de protection.....	165
Ch. XVIII.	— Le <i>śrīyāga</i>	167
Ch. XIX.	— De la possession. Techniques de protection.....	173
Ch. XX.	— Des Yoginī.....	183
Ch. XXI.	— Nature des <i>mantra</i> . Leur création par Śiva.....	187
Ch. XXII.	— Le <i>mantra</i> Amṛteśa.....	191

LISTE DES OUVRAGES CITÉS DANS LE COMMENTAIRE³

Īśvarapratyabhijñā : I, 37, 79, 198, 213, 280, 295 ; II, 29, 43, 263, 265, 270, 271, 272, 275, 309.

Ucchuṣmaṇtra : II, 75.

Kāmika : I, 152 ; II, 36, 341.

(1) Cf. p. 136.

(2) Les pages indiquées sont celles de cet article.

(3) Les chiffres romains renvoient aux volumes, les chiffres arabes, aux pages de l'édition imprimée de l'ouvrage.

- Kālikākrama* : II, 282.
Kālikula : I, 21.
Kālottara : I, 218, 221, 227.
Kiraṇa : I, 149¹ ; II, 251.
Kulapañcāśikā : I, 191.
Kulārṇava : II, 17, 125.
Kriyākālaguṇottara : II, 149, 151, 157, 196, 199.
Gamaśāstra : II, 43.
Gupātāntra : II, 230, 232.
Jayasamhitā : I, 263.
Ḍākinītantra : II, 233.
Tattvārthacintāmaṇi : II, 226.
Tantrasadbhāva : II, 145, 152, 153.
Tantrāloka : II, 122.
*Totula*² : 150, 151, 199.
Trikahṛdaya : I, 37.
Triśirobhairava : II, 30.
Nandīśikhā : I, 247.
*Nādakārikā*³ : II, 285.
*Parātrīśikā*⁴ : I, 283.
Pūrva : cf. *Mālinīvijaya*.
Pūrvavārttikā : II, 274.
Bhagavadgītā : I, 180 ; II, 316.
Maya : I, 92.
Mahābhārata : I, 23.
Māyāvāmanikā : I, 263.
*Mālinīvijaya*⁵ : I, 21, 22, 52, 108, 109, 169*, 247 ; II, 341*.
Mīnakula : II, 293.
Yogasūtra : I, 163⁶, 196.
Rahasyavidhi : II, 124.
Vākyapadīya : II, 270.
Vijñānabhairava : I, 20, 92, 200, 201 ; II, 9, 37, 44, 273.
Vijñānabhairavoddyota : II, 230.
Śivasūtra : I, 34, 191 ; II, 45, 266, 275, 280, 296.
Śuśmātantra : II, 17.
Śrīkaṇṭhī : II, 39, 283.
Sarvamaṅgalā : II, 266.
Sarvavīra : I, 47.
Sarvācārabaḥṭṭāraka : II, 13.
Siddhā[-mata] : II, 36, 124.

(1) Identifié par nous-même.

(2) Peut-être identique au *Kriyākālaguṇottara*.

(3) Mais cf. p. 189, n. 3.

(4) La référence de l'éditeur est fautive. Lire *P. Trī*, 30.

(5) Appelé *Pūrva* par Kṣemarāja, excepté aux pages signalées par un astérisque.

(6) Référence fautive. Lire 3, 29.

Saurabheya : II, 255.

Spandakārikā : II, 23, 28, 29.

Svacchanda : I, 14, 23, 65, 90, 103, 106, 108, 109, 110, 114, 115, 119, 120, 127, 131, 142, 158, 161, 193, 209, 221, 226, 229, 257, 259, 293 ; II, 23, 24, 30, 40, 42, 80, 101, 106, 123, 183, 232, 270, 278, 283, 289, 314, 318, 326, 329, 334, 336.

Svacchandoddyota : I, 88, 226 ; II, 185.

Svāyambhuva : I, 108.

Haṃsapārameśvara : II, 122-123.

AUTEURS CITES

Abhinavagupta : I, 254 (*iti guravaḥ*), II, 9-10 (« *asmatprabhubhiḥ śloṭre* »).

Svakaṇṭha : I, 91.